به کتابخانه مبارک حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام
وقف شرعی نمود آقای سید محمد مهدی نقیبی حسینی واعظ سیستانی
این کتاب را که مورد استفاده عموم قرار گیرد
غره شهر رجب ۱۳۸۱

لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم

وقف

هذا المجلد
من مجلدات جواهر الكلام
في زكوة الحيوان والغلات والأبدان
من مصنفات العلامة الفهامة زبدة
الفقهاء الكرام زين المجتهدين العظام مروج
النبيل الجليل شيخ المشايخ الشيخ محمد
حسن النجفي طاب ثراه وجعل
الله الجنة مأويه ومثويه
وقدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكوة التي هي لغة الطهارة ومنه قتلت نفسا زاكية قد أفلح من زكيها ما زكى منكم من أحد والنمو ان تزكوا لكم واطهر لا دلوية التأسيس من التأكيد وعن الشهيد انها مرتبط على العمل الصالح لعل منه والزكوة مادة متحلة صدقة زكوة من لدنا وزكوة الان الظاهر كون ذلك على جهة المجاز وشرعا على وجه الحقيقة بناء على الأصح من ثبوتها مطلقا او فيها او فيما شابهها او على جهة المجاز الشرعي اسم لحق يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب كما في المعتبر وكره صدقة مقدرة بأصل الشرع ابتداء كما في المسالك وكذا الدروس صدقة متعلقة بنصاب بالأصالة كما في كنز العرفان او قدر معين يثبت في المال او في الذمة للطهارة والنماء كما في البيان او قيل انها اخراج بعض المال ليبقى الباقي بالبركات وتزيد لصاحبه الدرجات ويطهر المال من الحرام وصاحبه من الملام الى غير ذلك من تعريفاتهم التي لا فائدة مهمة في استقصائها والإطالة الكلام في نقضها طردا وعكسا بعد ان لم يكن هذا الاختلاف منهم اختلافا في معناها شرعا الا ان المراد منه كشف تمام المعنى الجديد وانما المقصود كشفها في الجملة وهو حاصل بكل منها وان كان اولها اولى من ذلك لسلامته من كثير مما قيل او يقال لكن ينبغي ان يعلم ان ما عدا الأخير منها دال على كونها اسما للنفس الحق والأخير على انها الاخراج كالمحكي عن تعريف المبسوط ايضا وبقيد الزكوة ويجب ان يكون على تقدير مضاف ولعله الأظهر كما هو مفاد اكثر التعريفات كيف كان فظاهر اللمعة وغيرهم ممن ذكر مناسبة النقل انها منقولة من المعنيين ولعله لا باس به بمعنى النقل التعييني اما التعيني المسبوق بالمجاز فقد يشكل بان المعهود في التجوز ملاحظة العلاقة بين معنى واحد حقيقي ومجازي لا معنيين واحتمال ان المعنى هنا ايضا واحد لان الزكوة النمو وارادة الطهارة منها باعتبار كونها سبب النمو من باب اطلاق اسم المسبب على السبب خلاف الظاهر بل المقطوع به من ملاحظة كلماتهم نعم قد يحتمل كون المراد من ذكر المناسبتين بيان قابلية النقل من كل منهما كما يومي اليه ما في البيان لا انها منقولة منهما معا لكن فيه ايضا انه خلاف الظاهر من كلماتهم فليس حينئذ الا التزام جواز مثل هذا التجوز لصدق كونه استعمالا للفظ في غير ما وضع للعلاقة سواء كانت بين المعنى الواحد او الازيد وعلى كل حال ففي اللمعة وكره سمي ذلك الحق المخصوص زكوة لانه به يزداد الثواب ويطهر المال من حق المسلمين ومؤديها من الاثم وفيه انه ينبغي ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع قطع النظر عن وجوبها او مشروعيتها فيتوقف في مناسبة الطهارة انها تطهر المال مما فيه من الشبهة لو اتفقت حصوله لان من اخرج زكوة ماله ووضعها في موضعها لم يسئل من اين اكتسب ماله ونظهر النفس من الاخلاق الردية كالبخل والشح والقساوة ونحوها وعن النبي صلى الله عليه وآله بري من الشح من ادى ما فرض الله عليه فهو اسخى الناس وقال الصادق عليه السلام احب الناس الى الله اسخاهم كفا واسخى الناس من ادى زكوة ماله وفي مناسبة النمو انها تورث بركة في المال وتنمية كما هو العادة في كل شيء نظيف مما هو مبني على النمو وفي الخبر الصدقة تزيد في المال وفي آخر الصدقة تقضي الدين وتخلف البركة قال في البيان هي صدقة زكوة اذا نمت فان اخراجها يوجب بركة في المال وتنمية للنفس وفضيلة الكرم او من زكى بمعنى طهر فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل وفي ذلك الزكوة لغة الطهارة والنمو سميت بذلك الصدقة المخصوصة لكونها مطهرة للمال من الاوساخ المتعلقة به بسبب تعلق حق الله به او للنفوس من الاخلاق الرذيلة من البخل وترك مواساة المحتاج وغيرهما ولما كان المطهر من شأنه ان يزيل الاوساخ ويصحبها كالماء للنجاسة كانت الزكوة محرمة على بني هاشم تشريفا لهم ولذا قال عليه السلام انما هذه الصدقة اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي الناس ووجه الناس ووجه نسبتها الى النمو لا يخفى في هذا الخبر ان الاموال المعطاة في الاكثر انما تكون بها وتنمو عليها او انما اخذها من جهة النمو لانها تنمى الثواب تزيده وكذا تزيد المال وان ظنه الجاهل انه نقص فقد قال عليه السلام ان الصدقة تزيد في المال وعن الصادق عليه السلام ان الصدقة تقضي الدين وتخلف البركة وفي كنز العرفان ان قلت الطهارة من اي شيء وكذا النماء في اي شيء قلت اما الطهارة فمن اثم المنع او نقول اذا لم يخرج الزكوة يبقى حق الفقراء في المال فاذا اجله شحه على منعه فقد ارتكب التصرف في الحرام والاتصاف برذيلة البخل فاذا اخرجها فقد طهر ماله من الحرام ونفسه من رذيلة البخل واما النماء ففي البركة والثواب لعل مراده ومراد المحقق وغيره من النماء في الثواب ان الزكوة توجب مضاعفة للحسنات القوله تعالى وما آتيتم من

زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون اي الذين يجعلون حسناتهم مضاعفة في زيادة الاجر والثواب الاظهر ارادة الاضعاف في ثواب الزكوة لا غيرها لاندراجها في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وفي قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها والامر في ذلك كله سهل ثم ليعلم ان الزكوة اخت الصلوة وقد قرنها الله تعالى في كتابه مشعرا بعدم قيام الصلوة ممن لم يؤد الزكوة وصلوة فريضة خير من عشرين حجة وحجة خير من بيت مملو ذهبا ينفقه في بر حتى ينفد فلا افلح من ضيع عشرين بيتا من ذهب بخمسة وعشرين درهما فانه من منع الزكوة وقفت صلوته حتى يزكي وبينما رسول الله صلى الله عليه وآله في المسجد اذ قال قم يا فلان قم يا فلان قم يا فلان حتى اخرج خمسة نفر فقال اخرجوا من مسجدنا لا تصلوا فيه وانتم لا تزكون بل من منع قيراطا من الزكوة فليس بمؤمن ولا مسلم وسئل الرجعة عند الموت وهو قوله تعالى رب ارجعون الخ وليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا بل ما من ذي زكوة مال نخل او زرع او كرم يمنع زكوة ماله الا قلده الله تربة ارضه يطوق بها من سبع ارضين الى يوم القيمة بل مانع الزكوة يطوق بحية قرعاء تأكل من دماغه وذلك قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به الخ بل ما من احد يمنع من زكوة ماله شيئا الا جعل الله ذلك يوم القيمة ثعبانا من النار مطوقا في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب وذلك قوله تعالى سيطوقون وخصوصا مانع زكوة النقدين فان الله يحبسه يوم القيمة بقاع قرقر ويسلط عليه شجاعا اقرع اي ثعبانا لا شعر في رأسه لكثرة سمه يريده وهو يحيد عنه فاذا رأى انه لا يتخلص منه امكنه من يده فقضمها كما يقضم الفحل ثم يصير طوقا في عنقه وذلك قوله تعالى سيطوقون وما من ذي مال ابل او غنم او بقر يمنع زكوة ماله الا حبسه الله تعالى يوم القيمة بقاع قفر قرقر تطأه كل ذات ظلف بظلفها وتنهشه كل ذات ناب بنابها وما من ذي مال نخل او كرم او زرع يمنع زكوتها الا طوقه الله ريعة ارضه الى سبع ارضين الى يوم القيمة وان الله يبعث يوم القيمة ناسا من قبورهم مشدودة ايديهم الى اعناقهم لا يستطيعون ان يتناولوا بها قيس انملة اي قدرها معهم ملائكة يعيرونهم تعييرا شديدا يقولون هؤلاء الذين منعوا خيرا قليلا من خير كثير هؤلاء الذين اعطاهم الله فمنعوا حق الله في اموالهم وما ضاع مال في بر ولا بحر الا بتضييع الزكوة ولا يصاد من الطير الا ما ضيع تسبيحه وانما وضعت الزكوة اختبارا للاغنياء ومعونة للفقراء ولو ان الناس ادوا زكوة اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا ولاستغنى بما فرض الله له وان الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا الا بذنوب الاغنياء وحقيق على الله ان يمنع رحمته ممن منع حق الله في ماله واقسم بالذي خلق الخلق وبسط الرزق انه ما ضاع مال في بر او بحر الا بترك الزكوة وما صيد صيد في بر ولا بحر الا بتركه التسبيح في ذلك اليوم وان احب الناس الى الله اسخاهم كفا واسخى الناس من ادى زكوة ماله ولم يبخل على المؤمنين بما افترض الله لهم في ماله اما فضلها فعظيم ويكفيك ما ورد في فضل الصدقة الشاملة لها من انه يربيها لصاحبها كما يربي الرجل فصيله فيأتي بها يوم القيمة مثل احد وانها تدفع ميتة السوء وتفك من لحي سبعمائة شيطان ولا شيء اثقل على الشيطان منها على المؤمن وتقع في يد الرب قبل ان تقع في يد العبد وصدقة الليل تطفئ غضب الرب وتمحو الذنب العظيم وتهون الحساب وصدقة النهار تنمي المال وتزيد في العمر الى غير ذلك بل لعل رجحان الصدقة في الجملة من الضروريات بل العقل مستقل في ثبوت رجحانها والله اعلم ثم ان الظاهر عدم وجوب شيء في المال ابتداء غير الزكوة والخمس بلا خلاف محقق اجده في غير الضغث بعد الضغث كما ستسمع الكلام فيه للاصل والعمومات والسيرة القطعية التي هي اقوى من الاجماع بل يمكن دعوى الضرورة فيه خصوصا بعد ملاحظة ما ورد من النصوص في فرض الزكوة وانه لو علم الله عدم سد حاجة الفقراء بها لافترض غيرها ونحوها مما ستمر عليك بعضها في تضاعيف المباحث نعم يستحب مؤكدا الانفاق مما انعم الله به عليه بل ينبغي ان يلزم نفسه بشيء معلوم على حسب سعته وطاقته ينفقه في كل يوم او في كل اسبوع او في كل شهر قال الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير فحسبه عليكم في اموالكم غير الزكوة فقلت فما علينا في اموالنا غير الزكوة فقال سبحان الله اما تسمع الله عز وجل يقول في كتابه والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم قلت ما ذا الحق المعلوم فقال هو الشيء يعلمه الرجل في ماله يعطيه في اليوم او في الجمعة او في الشهر قل او كثر غير انه يدوم عليه وقال في خبر الآخر ان في المال الزكوة وحدها ما افترض الله في المال غير الزكوة اكثر فيعطي منه القرابة والمعترض لك ممن يسألك وقال ايضا في خبر سماعة بن مهران لكن الله فرض في اموال الاغنياء حقوقا غير الزكوة فقال في اموالهم حق معلوم والحق المعلوم غير الزكوة هو شيء يفرضه الرجل على نفسه وماله يجب عليه ان يفرضه على قدر طاقته وسعة فيؤدي الذي فرض على نفسه ان شاء في كل يوم وان شاء في كل جمعة وان شاء في كل شهر الى ان قال ومما فرض الله في المال غير الزكوة قوله عز وجل الذين يصلون ما امر الله به ان يوصل ومن ادى ما افترض الله عليه فقد قضى ما عليه وادى شكر ما انعم الله عليه لمن اموحد على ما انعم الله عليه فيه بما فضله من السعة على غيره ولما وفقه لاداء ما فرض الله عز وجل عليه واعانه عليه وسئل ابن سنان في كم يجب الزكوة من المال فقال الزكوة الظاهرة ام الباطنة فقال اما هما فقال اما الظاهرة ففي كل الف خمسة وعشرون واما الباطنة فلا تستأثر على اخيك بما هو احوج اليه منك وفي المروي عن تفسير العياشي سئلته عن قول الله عز وجل الذين يصلون ما امر الله به ان يوصل فقال هو مما فرض الله في المال غير الزكوة ومن ادى ما فرض الله عليه فقد قضى ما عليه وفي خبر القاسم بن عبد الرحمن عن الباقر عليه السلام ان رجلا جاء الى ابيه فقال اخبرني عن قوله تعالى الذين في اموالهم حق معلوم فقال له الحق المعلوم الشيء يخرجه من ماله ليس من الزكوة ولا من الصدقة المفروضتين قال اذا لم يكن من الزكوة ولا من الصدقة فما هو قال هو الشيء يخرجه الرجل من ماله ان شاء اكثر وان شاء اقل على قدر ما يملك يصل به رحما او يقوي به ضعيفا او يحمل به كلا او يصل به اخا له في الله في نائبة تنوبه ومن فهم الوجوب من هذه النصوص او بعضها او احتمله فليعلم انه ليس على شيء وانه ممن لا يجوز له التعرض لفهم كلامهم عليهم السلام وافتاء الناس بما يحصل لديه من صدق روحه

في بيان زكوة المال و وجوبه

الفقيه مما عبر بمضمون كلامهم فقال قال الله تعالى والذين في اموالهم حق معلوم والحق المعلوم غير الزكوة وهو شيء يفرضه الرجل على نفسه في ماله و
نفسه يجب ان يفرضه على قدر طاقته فلم يرد مرادهم ع فما عن الذخيرة من ان ظاهر العبادة الوجوب في غير محله كما هو واضح بل لعل الحال في الضغث بعد
الضغث كذلك خصوصا بعد الاصل والعمومات سيما قول الباقر ع في خبر معمر بن يحيى لا يسئل الله عز وجل عبدا عن صلوة بعد الفريضة ولا عن
صدقة بعد الزكوة ولا عن صوم بعد شهر رمضان او بعد قول الصادق ع في حسن معوية بن شريح في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه اما الذي تؤخذ
به فالعشر ونصف العشر واما الذي تعطيه فقول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده يعني من حضرك الشيء ولا اعلم انه الا قال الضغث ثم الضغث
حتى تفرغ وصحيح شعيب العقرقوفي المروي عن تفسير علي بن ابراهيم سألت اباعبد الله ع عن قول الله وآتوا حقه فقال الضغث من السنبل والكف من التمر اذا
خرص قال وسئلته هل يستقيم اعطائه اذا ادخله البيت قال لا هو اسخى لنفسه قبل ان يدخله في بيته وحسن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن
الباقر ع في الاية قال هذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى تفرغ ويعطي الحارس
اجرا معلوما ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه وحسن ابي بصير عن الصادق ع لا تصرم بالليل ولا تحصد
بالليل ولا تضحي بالليل ولا تبذر بالليل فانك ان فعلت لم يأتك القانع والمعتر فقلت ما القانع قال القانع الذي يقنع بما اعطيته والمعتر هو الذي يمر بك فيسئلك وان حصدت
بالليل لم يأتك السؤال وهو قوله عز وجل وآتوا حقه يعني القبضة بعد القبضة اذا حصدته واذا خرج فالحفنة بعد الحفنة وكذلك عند
الصرام ولا تبذر بالليل لانك تعطي في البذر كما تعطي في الحصاد والمروي عن تفسير علي بن ابراهيم في الصحيح عن سعد بن سعد عن الرضا ع ان لم يحضر
المساكين وهو يحصد قال ليس عليه شيء فان عدم التقدير وعدم الوجوب لو لم يحضر وعدم المؤاخذة به والتشبيه بالبذر الذي لم يقل
احد بوجوب الاعطاء منه والاختلاف في الغاية وغير ذلك مشعر بعدم الوجوب كما نسب الى اكثر العلماء في محكي كره بل هو المشهور نقلا و
تحصيلا بل لا مخالف صريح اجده الا الشيخ في محكي الخلاف اذ الصدوق وان عنون له بابا لكن لا صراحة فيه بالوجوب ولا ظهور واوضح
منه في العدم الكليني بل ربما استفيد من موافقة الاصحاب كالمقنعة نعم في الانتصار بعد ان اختار الاستحباب قال ولو قلنا انه بوجوب هذا
العطاء في وقت وان لم يكن مقدرا بل موكولا الى اختيار المعطي لم يكن بعيدا من الصواب فمن الغريب بعد ذلك دعوى الشيخ اجماع
الطايفة واخبارهم على الوجوب خصوصا بعد عدم اشتهاره مع عموم البلوى به بل السيرة المستمرة على عدمه والاية لا مانع من حملها على
الندب بناء على عدم ارادة الزكوة منها كما اومى اليه بعض النصوص بقرينة النهي عن الاسراف الذي لا وجه له في الزكوة المقدرة وظهور
يوم حصاده وغير ذلك ولفظ الحق لا ينافي ارادة الندب كما هو واضح بل لعل الامعان في ذلك من تضييع العمر بالواضحات ضرورة
استقرار الاجماع الان على عدم الوجوب وسوسة بعض المتأخرين المجبولة طباعهم على حب الخلاف غير قادحة والله اعلم وكيف كان ففيه
قسمان الاول في زكوة المال التي وجوبها في الجملة من الضروريات المستغنية عن الاستدلال بالايات والروايات فيدخل منكره من المسلمين في
الملبين او الفطريين على حسب من انكار الضروري الذي قد فرغنا الكلام في وجه الكفر بانكاره في احكام النجاسات من كتاب الطهارة
فلاحظ وتأمل بل في خبر ابان بن تغلب عن الصادق ع دمان في الاسلام حلال من الله لا يقضي فيهما احد حتى يبعث قائمنا اهل البيت فاذا بعث
حكم فيهما بحكم الله الزاني المحصن يرجمه ومانع الزكوة يضرب عنقه وقال ايضا في خبر ابي بصير من منع قيراطا من الزكوة فليمت ان شاء
يهوديا وان شاء نصرانيا وقال ايضا في خبره الاخر الزكوة ليس يحمد بها صاحبها انما هو شيء ظاهر انما حقن بها دمه وسمي مسلما
ونحوه موثقة سماعة بل في وصية النبي ص لعلي ع كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة وعد منهم مانع الزكوة الى غير ذلك مما يجب حمل
ما فيه من الكفر على ارادة المبالغة او على ارادة الترك استحلالا واما ما اومى اليه بعضها من قتال مانعي الزكوة مع وجودها عندهم فهو على
مقتضى الضوابط في غاصبي الاموال بناء على ان الزكوة في العين بل وان قلنا بالذمة ولذا صرح به هنا غير واحد من الاصحاب بل لعله
معقد اجماع كره لكن الاولى مباشرة الامام ع او نائبه لذلك وان كان قد يقوى جواز مباشرة غيره ايضا من الامر بالمعروف الذي هو
هنا المقاتلة مع التوقف عليها بل لعله واجب مع التمكن ولتحقيق ذلك محل اخر انما النظر الان فيمن تجب عليه الزكوة وما تجب فيه و
من تصرف اليه اما الاول فتجب على البالغ العاقل الحر المالك المتمكن من التصرف بلا خلاف ولا اشكال انما الكلام في نفيها عن غيره فنقول لا خلاف محقق
في ان البلوغ يعتبر في زكوة الذهب والفضة بل هو معتبر فيهما اجماعا بقسميه بل المحكي منه مستفيض او متواتر كالنصوص وان كان الموضوع في كثير منها
اليتيم الا ان الاجماع بقسميه ايضا على عدم الفرق بينه وبين غيره مضافا الى خبر ابن الفضيل عن الرضا ع في صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم
هل يجب على مالهم الزكوة فقال لا يجب على مالهم حتى يعمل به فاذا عمل به وجبت الزكوة اما اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه وترك الاستفصال في صحيح
يونس بن يعقوب ارسلت الى ابي عبد الله ع ان لي اخوة صغارا فمتى تجب على اموالهم الزكوة فقال اذا وجبت عليهم الصلوة وجبت عليهم الزكوة قلت
فما لم تجب عليهم الصلوة قال اذا اتجر به فزكه فلا اشكال حينئذ من هذه الجهة كما انه لا اشكال في ان المنساق من النصوص والفتاوى الدالة على
اعتبار الحول كون تحقق البلوغ فلا وجوب لما مضى من الاحوال قبله ولا للحول الذي بلغ في اخره للاصل وغيره وخبر ابي بصير سمعت اباعبد الله ع يقول
ليس على مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما
يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس والظاهر ارادة معنى الواو من ثم كما رواه الشيخ به
بدلها ثم ان جعلنا مفعول الادراك في المدلول عليه بما مضى وما يستقبل تخلص من اتحاد معنى الغاية والبداية كان حينئذ دالا على المطلوب من وجه

وان جعلنا

وان جعلنا الادراك فيه الرشد كان النفي الاول كافيا بل لو اعرضنا عن هذا الخبر بالجملة كان غيره مما عرفت كافيا فلا وجه لما عن بعض متأخري
المتأخرين من ان المستفاد من الادلة عدم وجوب الزكوة على الصبي حتى يبلغ وهو غير مستلزم لعدم الوجوب حين البلوغ بحول المبتدأ السابق
بعضه ولا يستفاد من ادلة اشتراط الحول كونه في زمان التكليف لان اللام في قوله فليس عليه لما مضى غير واضحة الدلالة على المعنى الشامل للسنة الناقصة
بل المتبادر منه خلافه وكذا قوله ولا عليه لما يستقبل غير واضح في اثبات الفرض المذكور بل قد نقول ان في غيره من الخبر دلالة على خلاف ذلك اذ هو كما ترى
مضافا الى ما سمعته منا في تضاعيف المباحث وفي البحث عن اشتراط الحول مما يظهر به صحة ما ذكرنا من اعتبار الحول عند ابتداء البلوغ فيما
يعتبر فيه الحول كما انه يعتبر عنده التعلق فيما لا يعتبر فيه الحول كذا غيره من الشرايط وعلى كل حال فلا وجوب قبل البلوغ نعم ان اتجر له من اليه
النظر استحب له اخراج الزكوة من مال الطفل ولا يجب بلا خلاف محقق اجده فيه بل في المعتبر ومحكي المنتهى ونهاية الاحكام وظاهر الغنية الاجماع عليه و
لعله كذلك اذ ما في المقنعة من انه لا زكوة عند آل الرسول ص في صامت اموال الاطفال والمجانين من الدراهم والدنانير الا ان يتجر الولي لهم والقيم عليهم
بها فان اتجر بها وحركها وجب عليه اخراج الزكوة منها فاذا افادت ربحا فهو لاربابها وان حصل فيها خسران ضمنه المتجر لهم بها وغلاتهم وانعامهم الزكوة اذا
بلغ كل واحد من هذين الجنسين الحد الذي يجب فيه الزكوة وليس يجري ذلك مجرى الاموال الصامتة على ما جاء عن الصادقين ع يمكن حمله على ارادة الندب
كما عن ابيه بل يشهد له تصريحه في باب زكوة امتعة التجارة بانها سنة مؤكدة فيها على المأثور عن الصادقين ع واحتمال الفرق بين التجارة بمال الطفل و
غيره كما ترى واولى بالحمل على ذلك ما عن الصدوق من انه ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فعليه الزكوة فصح لنا حينئذ نفي تحقق الخلاف في
المسئلة اللهم الا ان يدعى ان ظاهر القائلين بوجوبها في مال التجارة عدم الفرق بين الاطفال والبالغين فيكون الوجوب فيه قول الجماعة لكن فيه بحث او
منع وعلى كل حال فلا ريب في ان الاقوى عدم الوجوب للاصل واطلاق نفيها عن اليتيم في خبر ابي بصير وخبر محمد بن مسلم المتقدم وصحيح محمد بن مسلم وصحيح
زرارة وصحيحهما الوارد في الغلات وغيرها بل في خبر مروان بن مسلم عن ابي الحسن عن ابيه ع منها ما يومي اليه الى حمل ما دل على الوجوب على التقية لانه كان
ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة فالمتجه التقييد الجمع بخبر ابي العطار او الحناط قلت لابي عبد الله ع مال اليتيم يكون عندي فاتجر به قال
اذا حركته فعليك زكوته وخبر سعيد السمان سمعت اباعبد الله ع يقول ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم و
ان وضع فعلى الذي يتجر به وخبر ابي شعبة عن ابيه عن ابي عبد الله ع انه سئل عن مال اليتيم فقال لا زكوة عليه الا ان يعمل به وصحيح محمد بن مسلم قلت
لابي عبد الله ع هل على مال اليتيم زكوة قال لا الا ان يتجر به او يعمل به وصحيح يونس بن يعقوب وخبر محمد بن الفضيل المتقدمين لانتفاء العبد
الاغضاء عما في سند بعضها وهو بنية الجمع بما عرفت وكذا ما دل منها على ان الزكوة على المال حر ضرورة امكان منع دلالته على الوجوب كما ترى مخالف
المذاق الفقاهة خصوصا بعد ما تعرف انه من عدم الوجوب في التجارة على البالغ فضلا عن مال الطفل وما ابعد احتمال الوجوب والقول به من القول
بعدم المشروعية اصلا كما صرح ابن الحلي في مكاسب السرائر وتبعه سيد لكن الانصاف انه افراط اذ التصرف في مال الغير وان كان حراما خصوصا مال اليتامى
لكن لا مناص عن القول بالندب هنا بعد الاجماع المحكي عليه في المعتبر ومحكي المنتهى وغيره وظاهر الغنية المعتضد بالتتبع وبالنصوص المزبورة المعتبرة سند بعضها
المحمولة على ذلك الذي هو اولى من التقية فيكون اذن من المالك الحقيقي بل الظاهر عدم الفرق في استحباب زكوة ماله مع التجارة بين النقدين
وغيرهما لاطلاق النصوص المزبورة ودعوى انصرافها الى النقدين كما انه افراط هو وبعض من تقدمه في دعوى كون الخسران على المتجر
لهم اذا حصل وان كان ربما يشهد له خبر السمان الا انه لا مجال للقول به والخروج عن قاعدة الاحسان وقاعدة من كان الربح له فالخسران
عليه وغير ذلك فيجب حمله على ما ينافيها وعلى كل حال فالتحقيق على ما ذكرناه من استحباب الزكوة في مال الطفل اذا اتجر له به فاما ان ضمنه وادخله
في ملكه بناقل شرعي كالقرض واتجر لنفسه فرض جواز ذلك له بان كان مليا وفيه مصلحة لليتيم او كان ابا او جدا بناء على اعتبار الملائة فيهما
كان الربح له سواء ابتاع بعينه او بالذمة واداه لانه نماء ملكه وتستحب الزكاة له لانه كغيره من اموال التجارة بلا خلاف ولا اشكال في شيء
من ذلك الا اصل جواز اقتراض الولي مال الطفل فان ظاهر ابن ادريس منعه ولا ريب في ضعفه كما بين في محله والمراد بالملائة ما ذكره الصادق ع في
خبر منصور بن حازم قال سئلته فقلت اخي امرني ان اسئلك عن مال يتيم في حجره يتجر به قال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء
غرمه والا فلا يتعرض لمال اليتيم بل في صحيح ربعي عنه ايضا في رجل عنده مال اليتيم فقال ان كان محتاجا ليس له مال فلا يمس ماله وان هو اتجر
به فالربح لليتيم وهو ضامن وخبر منصور الصيقل سألت اباعبد الله ع عن مال اليتيم يعمل به فقال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح
وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال ولعله اليه يرجع ما في المسالك من ان المراد بالملائة ان يكون
للمتصرف مال بقدر مال الطفل فاضلا عن المستثنيات في الدين وهو قوت يوم وليلة له ولعياله الواجبي النفقة واشكله في الروضة بانه قد لا
يحصل معه الغرض المطلوب من الملائة قلت قد عرفت خلو النصوص عن هذا اللفظ وان المعبر ما سمعته وربما يكفي عنها وضوح الرهن ولو من غيره
بل قال بل قد يقال بكفاية الجاه والاعتبار المالي فعلا وان كان لا يخلو من اشكال لاحتمال عروض الموت ونحوه ثم من المعلوم عدم اعتبار اليقين
بوجود مال له لو تلف مال الطفل بل يكفي الاطمينان العادي بذلك كما هو واضح وكيف كان فقد استثنى جماعة بل في الحدائق نسبته الى المتأخرين
الاب والجد مما يعتبر فيه الملائة فيجوز لهما اقتراضه مع اعسارهما بل عن مجمع البرهان كانه لا خلاف فيه ولم اجد له شاهدا بالخصوص
في النصوص نعم قد يشهد له ما في الحدائق ما ورد من تقويم جواز الاب جارية ولده على نفسه ثم يطاها وخبر سعيد بن يسار عن الصادق ع يحج
الرجل من مال ابنه وهو صغير قال نعم قلت يحج حجة الاسلام وينفق منه قال نعم بالمعروف ثم قال نعم يحج منه وينفق منه ان مال الولد لوالده وليس

الولد

للوالد ان ينفق من مال ولده الا باذنه وخبر ابن ابي يعفور في الرجل يكون لولده مال فاحب ان ياخذ منه قال فليأخذ وخبر ابي حمزة عن الباقر ع
قال رسول الله ص لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر ع ما احب ان ياخذ من مال ابنه الا ما احتاج ان الله لا يحب الفساد وخبر محمد بن مسلم
سئلته عن الرجل يحتاج الى مال ابنه قال ياكل منه من غير سرف اذا اضطر اليه فقلت له فقول رسول الله ص لرجل اتاه فقال له انت ومالك لابيك
فقال انما جاء بابيه الى النبي ص فقال يا رسول الله هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال له انت
ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء وخبر علي بن جعفر عن اخيه سئلته عن الرجل ياكل من مال ولده قال لا الا ان يضطر عليه فليأكل منه
بالمعروف لان الجميع كما ترى لا يجسر بها على مثل هذا الحكم وخصوصا الجد المندرج في قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن اذ الظ
صدقه بفقد الاب ان كان الجد موجودا ودعوى شمول لفظ الاب في هذه النصوص للجد واضحة المنع كل ذا مع ان المحكي عن القدماء الاطلاق
اعتبار المصلحة في التصرف في مال الطفل من غير فرق بين الاب والجد وغيرهما بل عن ط من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب
والجد والامام ومن يامره فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف
على وجه لا حظ فيه كان باطلا نعم حكي عن الشيخ انه جوز للوالد الاستقراض من مال الولد لحجة الاسلام ولعله لخبر سعيد المتقدم وانه نص
على المنع للحج المندوب وبالجملة فالتوقف في الحكم المزبور في محله خصوصا مع المفسدة في ذلك ومن هنا استشكله في ك بعد ان حكاه عن
المتاخرين وعن الصيمري القطيفي انه لم يحضرني دليله وقد ذكرنا شبهة من الكلام في تصرف الولي في كتاب الرهن من اراده فليلاحظه اما اذا
كان الولي بحيث لا يجوز له الاقتراض بان لم يكن مليا او لا مصلحة في اقتراضه فهو كما اذا لم يكن المقترض وليا في عدم الجواز وكان كل منهما
ضامنا للمال لو تلف كلا او بعضا القيمة او مثله لكونهما غاصبين ولكن المحكي عن الفاضل في كتبه بعض ان الربح للمتيم وانه لا زكوة هنا
ومن يحكي ظاهره موافقتهما في الاول ومخالفتهما في الثاني لكن في غير الولي كما ان الشهيدين والمقداد وثاني المحققين والقطيفي على ما حكي عن بعضهم
وافقوهما على الاول اذا كان وليا واشترى بالعين واختلفوا في الزكوة فبعضهم اثبتها والاخر نفاها ولعل التحقيق في الولي كون الربح لليتيم مع
الشراء بالعين وقصد النفس بعد كون المال للغير المخاطب بايقاع الشراء له مع المصلحة غير قادح كما لو اشترى بمال زيد عينا بقصد انها
له فانه لا يجدي في تبعية ملك المعوض للعوض اذا كان وكيلا او اجاز المالك وقد فرضنا كون المتصرف وليا فلا يحتاج الى الاجازة اذ هو ح
كالوكيل على الشراء بالعين وقصد نفسه فان صحة البيع لا تحتاج الى الاجازة من الموكل في وجه قوي لان الوكيل قد فعل ما وكل فيه وقصده
لنفسه لاغ وليس الفعل مشتركا تشخصه النية اذ الفرض انه وكيل على الشراء بالعين وهو لا يقع الا للموكل فكذا الولي بل لعله اولى من الوكيل
في ذلك وعلى هذا يحمل صحيح ربعي وخبر المنصور المتقدمان نفا ونحوهما حسن بن مسلم في مال اليتيم العامل به ضامن ولليتيم الربح اذا لم
يكن للعامل به مال وقال ان عطب اداه ومنه يظهر فساد ما ذكره بعض المتاخرين من احتياج الصحة الى الاجازة من الولي بل بما توقف في الصحة
معها ايض لكون الشراء وقع لنفسه فلا تنفعه الاجازة ولو قلنا بصحة الفضولي معها اذ قد ظهر لك مما ذكرنا عدم الاحتياج الى الاجازة
في الصحة لكونه مكلفا مع الشراء بعين مال الطفل وحصول المصلحة بكون الشراء للطفل لا لنفسه نعم ينبغي تقييد ذلك كله بما اذا وقع الشراء
بالعين اما اذا وقع في الذمة فالقاعدة تقتضي كونه للولي فيكون الربح له وان كان قد اضمر التادية من مال الطفل فان اضماره ذلك لا
يقتضي تبعية الملك له وتاديته لم تبرء ذمته ودعوى ان النص والفتوى يشملان هذه الصورة لانها الغالب في قصد الشراء بمال الطفل ح
يمكن منعها على ان الخروج عن القاعدة المحكمة باطلاق هذه النصوص ليس اولى من العكس بل هو اولى ولو لم يكن ربح ولا نقصان فحرم ان امكن
الحكم بصحة العقد بناء على اعتبار عدم المفسدة لا المصلحة او على انها معتبرة في دفع الاثم في التصرف دون صحة العقد فيكفي فيها عدم المفسدة
وان اثم بالايقاع وقد يقوى لفساد لاعتبارها في الصحة كما هو ظ الاية وح يكون كالشراء مع النقيصة الذي حكمه انه يجب عليه
استرجاع مال الطفل مع التمكن والا غرم للطفل ماله واخذ ما بيده له مقاصة ولو كانت المصلحة في المقاصة للطفل اعتبرها له لانه عوض
ماله وغرم البدل له لكن في وجوب ذلك عليه اشكال لقوة العقد ولو كان اول الشراء ناقصا ثم زاد بعد ذلك فالظ البقاء على الفساد وقد يحتمل
انكشاف الصحة قهرا ومع تجديد الاجازة فيدخل في ملك الطفل المصادفة للمصلحة واقعا الكنه لا يخ عن ضعف كما ان الظ فيما اذا كان
اول الشراء فيه ربح فنقص بعد ذلك البقاء على الصحة فتكون النقيصة على الطفل وقد يحتمل انكشاف الفساد لكنه ايض لا يخ من
ضعف كالسابق هذا كله اذا كان المتصرف الولي اما اذا كان غير ولي وقد اشترى بعين مال الطفل بعنوان انه له وكان فيه ربح فالظ
تقتضي انه فضولي لا يدخل في ملك الطفل حتى يجيز الولي والظ عدم وجوب الاجازة عليه لاصالة برائة ذمته من وجوب الكسب عليه لكن
ظ المصنف وغيره كونه كالولي في الحكم المذكور بما استدل له باطلاق النصوص السابقة لكن قد يمنع شمولها للغير الولي خصوصا مع اشتمالها
على ما يقتضي دفع الضمان اذا كان العامل مال وهو لا يتم الا في الولي ضرورة ضمان غيره على كل حال لعدم جواز التصرف له ومن ذلك يظهر
لك ان دعوى اجازة الحقيقي لمثل هذا التصرف اذا صادف المصلحة لا شاهد لها كما انه مما قدمنا سابقا يظهر لك انه لا وجه للتوقف في
الصحة مع اجازة الولي لما عرفت من ان قصد النفس غير قادح واما الزكوة فنفيها عن الولي ان كان قد قصد الشراء لنفسه بحيث يعد
سلامة الربح له وفي موثق سماعة الرجل يكون عنده مال اليتيم يتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه
خصلتين الضمان والزكوة لكنه غير صريح فيما نحن فيه بل لا ظاهر له الا ان يقال انه لا يحمل عليه لم يوافق ما هو المعلوم من النص والفتوى

من ان الولي

من ان الولي اذا ضمن مال الطفل واتجر به لنفسه كانت الزكوة عليه وانه بهذا المعنى تجتمع الزكوة والضمان اما اذا حمل على ما نحن فيه من كون الضمان فيه
لعدم جواز اقتراضه لعدم ملائته او غيرها وكان الاتجار لنفسه فيتجه ح نفي الزكوة عنه لما عرفت من صيرورة المال للطفل الربح فمثل هذا الضمان لا يجتمع
مع الزكوة لكنه كما ترى لا يخ من تكلف وعلى كل حال فيحق في نفيه عنه بالنسبة الى نفيه لعدم ماله واما بالنسبة الى الطفل فلعل عدم الزكوة ح لعدم
قصد التكسب له وان صار الربح له وستعرف اشتراط زكوة التجارة بذلك مضافا الى اصالة العدم ضرورة ظهور ما دل على الاستحباب فيما
اذا كانت التجارة له ولو كان المتصرف غير الولي ثم اجازه فقد عرفت القول بعدم الزكوة فيه ايضا وانه لا فرق بينه وبين الولي الذي لم يجز
له التصرف وعلل بعدم قصد الطفل عند الشراء فيكون قصد الاكتساب له طاريا واستضعفه في ك بانه على تقدير تسليم الشرط انما هو
قصد الاكتساب عند التملك وهو هنا حاصل بناء على ما هو الظ من ان الاجازة ناقلة لا كاشفة كما حكي عن الشهيدين والمحقق الثاني استحباب الزكوة
من مال الطفل في كل موضع يقع الشراء للطفل ونفي الباس عنه قلت لعل الظ ذلك وان قلنا ان الاجازة كاشفة بناء على ما هو الصحيح من معنى الكشف
فيكفي ح في قصد التكسب للطفل اجازة الولي ذلك الشراء له واولى من ذلك ما لو وقع الشراء فضوليا للطفل من اول الامر فاجازه فانه لا اشكال
في كونه اتجارا بمال الطفل فيندرج ح في الادلة السابقة لكن الانصاف عدم ترك الاحتياط في كل مقام يقع فيه الاشتباه المعروف من ان الحكم
لا يجاب والله اعلم وكيف كان فتستحب الزكوة في غلات الطفل ومواشيه كما صرح به الفاضلان والشهيدان والكركي وغيرهم على ما حكي عن
بعضهم وقيل تجب والقائل الشيخان وبنو زهرة وحمزة وسعيد والتقي والقاضي على ما حكي عنهم بل حكاه غير واحد عن الشيخين واتباعهما بل عن
ناصريات المرتضى ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من زرع الطفل وضرعه والاقوى عدم الوجوب كما هو المشهور نقلا و
تحصيلا بل لعل عليه عامة المتاخرين بل عن تخليص التلخيص الخلاف نسبته الى اصحابنا بل عن كشف الحق ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا تجب على
الطفل والمجنون للاصل واطلاق النصوص المستفيضة غاية الاستفاضة نفي الزكوة عن مال اليتيم الشامل للفريقين وخصوص موثق ابي بصير
السابق في الغلات الذي لا وجه لحمل النفي فيه على ارادة بيان النفي عن جميع الغلات التي منها ما لا يجب الزكوة فيه ضرورة عدم قابلية لذلك
لاشتماله على النخل مع انه لا وجه معتد به لاختصاص الطفل ح بدون المناقشة في سنده لو سلمت هذه فوهنه بالانجبار بالشهرة كل ذلك مع عدم
دليل للوجوب سوى خطابات الوضع التي يمكن منع سوقها لبيان الاعم من المكلف في المكلف به ولو سلم فلا ظهر فيها بالوجوب بضرورة صدقها
مع الندب ولو سلم فهي ظاهرة في المالك الكامل ضرورة انها تكليف والتكليف مشروط بالكمال لرفع القلم عن الصبي والمجنون فالمراد ح منها وجوب
الزكوة في الاعيان على من له اهلية التكليف وصرف ذلك الى الولي وان امكنا الا انه خلاف الظ من هذه النصوص المنساق منها ارادة المالك ولو
اغضي عن ذلك كله وسلم عمومها للكامل وغيره فالتعارض بينها وبين الاطلاقات السابقة من وجه ولا ريب في رجحانها عليها من وجوه منها الاصل و
الشهرة وخبر ابي بصير ووضوح الدلالة ودعوى ترجيحها عليها بان المنساق من المال في نصوص النفي الصامت ممنوعة اذ لا ريب في ان المواشي والغلات من
جملة الاموال بل النعم اكثر اموال العرب كدعوى ترجيحها بصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع ليس على مال اليتيم في العين
والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة لموافقتها للعامة واحتمال ارادة الثبوت من الوجوب الذي لم يثبت كونه
حقيقة في المعنى المصطلح كما في ك وان كان فيه ما فيه الذي لم يشتمل على تمام المدعى ودعوى الاجماع المركب كما عن ابن حمزة يمكن منعها كما
فلا محيص للفقيه عن حمله على الندب كما صرح به من عرفت الا انه قد صرح ايضا في المواشي ولم نعرف له دليلا سوى دعوى الاجماع
المركب على مساواة حكمها للغلات وجوبا او ندبا او بدون ثبوتها خرط القتاد خصوصا في نحو المقام الذي لا يتسامح في دليل الندب فيه باعتبار
معارضته بدليل حرمة التصرف خصوصا مع عدم تعرض كثير للندب فيه اصلا بل بما ظهر من بعض من نفي الوجوب كابن ادريس الحرمة وبه جزم منها الطباطبائي
في مصابيحه بعد ان ادعى عدم التصريح به قبل الفاضلين بل بما كان ظاهر من تقدمهم كالصدوقين والمرتضى وابن ابي عقيل وغيرهم نفي الندب
ومن ذلك يعلم ح ما في عبارة في الغلات من ان الاحوط الوجوب فتم وكيف كان فالتكليف بالاخراج يتناول الولي عليه لانه هو الذي
له ولاية التصرف في ماله ولظهور بعض النصوص السابقة في خطابه بذلك فليس ح للطفل الاخراج بدون اذنه وان قلنا بشرعية عباداته ولا
لغيره لكن عن مجمع البرهان انه على تقدير عدم حضور الولي يمكن التوقف حتى يوجد او يبلغ الطفل فيقضي ويحتمل جواز الاخذ لاحاد العدول
والمستحقين قلت لعل وجهه ان هذا الاستحباب ليس تكليفا محضا بل له جهة تعلق بالمال ح الا انه ينبغي ان يكون المتولي لاخذ ذلك الحاكم مع غيبة
الولي بل ومع امتناعه في وجه وقد سمعت ما حكاه المرتضى عن اكثر اصحابنا وكيف كان فلو تعدد الاولياء جاز لكل واحد منهم فان تشاحوا وامكن
التوزيع فقد كشف الاستاد وزع عليهما قلت يمكن ان يقدم من تمكن منهم من المال اذ ليس للاخر قهره ومنعه وفي س يتولى الولي الاخراج فيضمن
هما مع القدرة في ماله وجوبا او ندبا الا في مال الطفل ولولا ان الحكم استحبابي لاتجه ط البسته بدليل الضمان في ماله في الندب كالذي في كشف
الاستاد من انه ان تلفا اي الطفل والمجنون مع تفريط الولي كان الضمان عليه مع عدمه يكون الضمان عليهما فيؤدي الولي العوض عن مالهما
اي ولو على الندب قال فيه ايضا اذا بلغ الطفل لم يمكنه الولي من دفع زكوته حتى يانس منه الرشد بالاختبار لاحواله بالتصرف باموال دونه انه
لا باس بدفعه من حيث انه دفع لكونه مكلفا وعباداته صحيحة بل لعل الاولى مباشرته لذلك لانه هو المخاطب نعم ينبغي اطلاع الولي على المدفوع اليه
نح لو دفع شيئا الى الفقير الجامع للشرائط على وجه التقرب لم يحتج الى احتساب الولي عليه ان كان هو الولي مع بقاء العين وتلفها نعم لو سلمها
الى غير الجامع فتلفت في يده كان الضمان عليه لعدم جواز تناوله منه بدون اذن الولي فلا غرور منه والله عالم ثم ان ظ النص والفتوى كون

الطفل

الطفل المولود فلا يدخل الحمل في شيء من الاحكام السابقة بل لعل قوله تعالى اخرجكم طفلا ظاهر في عدم صدقه على الحمل كما هو مقتضى العرف ايضا واولى من ذلك لفظ اليتيم ودعوى التنقيح ممنوعة فالاصل بحاله فما عن بعضهم من احتمال دخول الحمل في الحكم بل ربما مال اليه بعض الناس بل تردد فيه في البيان ثم استقرب انه مراعى بالانفصال حيا بل في شرح اللمعة للاصبهاني التحقيق انه لم يثبت الاجماع المنقول في الايضاح تعميم الحكم له ان كان المستند العمومات لا ابتناء الحكم على دخوله في مفهوم اليتيم واضح الفساد بل الاخير لم يأت بشيء فضلا عن ان يكون تحقيقا فلا ريب في ان التحقيق ما ذكرنا خصوصا وملكه مراعى بسقوطه حيا ومن هنا قطع في المحكي عن كرة بالعدم لعدم التكليف وعدم الوثوق بحياته ونحوه بل عن الايضاح ان اجماع اصحابنا على انه قبل انفصال الحمل لا زكوة في ماله كالميراث لا وجوبا ولا غيره وانما يثبت وجوبا على القول به او استحبابا على المختار بعد الانفصال هذا كله في اليتيم الصغير وقيل والقائل الاكثر بل المشهور حكم المجنون حكم الطفل في جميع ما تقدم لكن ان لم يكن اجماعا كما عسى ان يظهر من بعضهم اشكل اثبات ذلك لعدم دليل معتد به على هذه التسوية الا مصادرات لا ينبغي للفقيه ان يركن اليها ومن هنا قال المصـ وتبعه غيره كثاني المحققين والشهيدين وابي العباس والقطيفي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الاصح انه لا زكوة في ماله للاصل الا في الصامت اذا اتجر له الولي استحبابا للنص قال عبد الرحمن بن الحجاج قلت لابي عبد الله ع امرأة من اهلنا مختلطة اعليها زكوة فقال ان كان عمل به فعليها الزكوة وان كان لم يعمل به فلا وقال موسى بن بكر سألت ابا الحسن ع عن امرأة مصابة ولها مال في يد اخيها هل عليه زكوة فقال ان اخوها يتجر به فعليه زكوة هذا وقد اطلق المصـ المجنون كغيره من الاصحاب بل قيل انهم كلهم من المفيد الى الفاضل من دون تعرض للمطبق منه والادواري بل صرح الفاضل منهم في تذكرته والمحكي عن نهايته بانه لو كان الجنون يعتوره ادوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن في اثنائه سقط واستانف من حين عوده بل فيهما ان حكم المغمى عليه حكم المجنون نعم في كرة منهما انها تجب على الساهي والنائم والمغفل لكن اعترضه في ك بانه انما اسقط الزكوة على المطبق اما ذو الادوار فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال وان في الفرق بين النوم والاغماء نظر لانه ان اريد عدم اهلية المغمى عليه للتكليف فمسلم لكن النائم كك وان اريد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول وسقوط الزكوة كما ذكره طولب بدليله فالمتجه مساواة الاغماء للنوم في تحقق التكليف بعد زوالهما كما في غيرهما من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض ذلك في الاثناء وكانه اشار اليه بقوله في محكي الذخيرة والكفاية في ذي الادوار خلاف وفي المغمى عليه خلاف وفي الظ مساواة الاغماء للنوم لانا لم نجد خلافا من غيره في الاول لكنا اعترف به الاستاد الاكبر في المحكي من حاشيته على الذخيرة قال عند قوله في الادوار خلاف لم نجد خلافا من الفقهاء في ذلك وبمجرد المناقشة من بعض المتاخرين لا يجعل محل خلاف لان الفقهاء ذكروا الشرائط وجعلوا استمرارها طول الحول شرطا مع انك عرفت ان حول الحول شرط وان الحول زمن التكليف مع ان عدم المانع لا يكفي بل لا بد من المقتضي لان الاصل البراءة والعدم ولم نجد عموما او اطلاقا يشمل هذا الفرد النادر غاية الندرة اذ في ستين وقد بلغت الستين ما رايته ولا سمعت ان احدا رآه او سمع ان احدا رآه على انه لا يصير حال غير المكلف سواء ان عدم التكليف لا يصير منشأ للتكليف وان قال لا بد من ان يكون اول الحول ايضا في حال الافاقة فقد عرفت ان اعتبار الحول على نهج واحد ويؤيده ان كلام الفقهاء في الشرائط على نهج واحد وان التمكن من التصرف طول الحول شرط وان في بعض الاخبار عدم الزكوة على مال المجنون مط من دون تفصيل واستفصال والبناء على انه من الافراد النادرة فلا يشمله بعد بنيان دليلهم كما عرفت فتم جدا قلت هو كما ذكر بالنسبة الى الادواري اما المغمى عليه فالاقوى فيه ما ذكره فوك مؤيدا بعدم استثناء الاصحاب له بل اقتصارهم على الطفل والمجنون شاهد على خلافه وكذا السكران وربما اشعر فيما ياتي زيادة تحقيق لذلك انشاء الله كما انه قد مر في الصبي ما يؤيده فلاحظ وتامل والله اعلم والمملوك لا تجب عليه الزكوة عند اصحابنا في المحكي عن هي بل اجماع العلماء ولا نعلم فيه خلافا الا عن عطاء وابي ثور كما في كرة للاصل والحجر عليه مع عدم الاذن بناء على منعه به والحسن كالصحيح عن الصادق ع ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا والصحيح عنه ايضا سأل رجل وانا حاضر في مال المملوك اعليه زكوة قال لا ولو كان له الف الف درهم والموثق عنه ايضا ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول احللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاها في موضع قد وضعها فيه فاخذها احلال هي قال لا فقلت اليس العبد وماله لمولاه فقال ليس هذا ذاك ثم قال فليردها له فانها لا تحل له فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكوة شيئا وغير ذلك بل المتجه عدمها عليه سواء قلنا بملكه ام لا اما اذا لم يملك فكما هو المشهور نقلا وتحصيلا لان خطابه بها مناف لعدم قدرته على شيء وخطاب السيد بها بعد ان لم يثبت ولا يتم شرعا في امثال ذلك لا دليل عليه ولاطلاق النصوص المزبورة ومحكي الاجماع المعتضد بفتاوى الاصحاب التي لا وجه معتد به لدعوى ابتنائها على عدم الملك ضرورة كونه من بيان الواضحات وان كان التحقيق عدم ابتنائها على ذلك ولا على الملك بل على ان المراد بيان مانعية الملك للزكوة مع قطع النظر عن ذلك كما يومي اليه ما في الصحيح والموثق مما هو كالتعليل لعدم الزكوة من انه عليه لا يعطى من الزكوة شيء فما في المعتبر ومحكي هي من وجوب الزكوة على تقدير الملك واضح الضعف بل هو مثل ما ذكره من عدم الزكوة على المكاتب مع الملكية فالتحقيق عدم الزكوة عليه مط حتى لو رفع الحجر عنه مولاه وصرفه للاطلاق المزبور بل هو كصريح الموثق فما عن القطيفي والاردبيلي من الزكوة عليه ح فيه ما لا يخفى والخطابات

هناك الوضعية على فرض شمولها للمقام لا تصلح لمعارضة ما في المقام من وجوه ومن ذلك يظهر لك الوجه في قول المصـ ولو ملكه سيده

مالا وصرفه

فيه ان المجنون مثل الطفل في الاحكام

فيه ان المملوك لا تجب عليه الزكوة

مالا وصرفه فيه لم يجب عليه الزكوة بناء على ارادة المملوك من الضمير المجرور بالحرف وقيل يملك ويجب عليه الزكوة لاطلاق خطاب الوضع الذي قد عرفت ما هنا عليه من وجوه على انه لم نعرف القائل به بل ولا القائل بالزكوة على المملوك مع كونه مالكا في غيره ايضا سوى ما استظهر من الوسيلة حيث انه لم يذكر الحرية هنا من الشرائط منضما الى ما يظهر منها في باب العتق من الملكية ولا ريب في ضعفه على تقديره وقيل والقائل المشهور انه لا يملك والزكوة على مولاه وفيه وفي كل ما في يد العبد مما هو ملك للسيد بل عن هي نسبته الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع عليه لكن في صحيح ابن سنان قلت للصادق ع مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لانه لم يصل الى السيد والحال انه ليس للمملوك اذ قوله ليس هو للمملوك ليس كالصريح انفا وعلة لعدم الزكوة على المملوك اذ لو كان كك لذكر عقيب قوله لا بل هو تتمة لعدم الزكوة على السيد فيصير المعنى انه وصل الى السيد والحال انه لمملوكه فمعنى وصوله الى السيد ان يد مملوكه يده والحال انه ملك للعبد على تقدير عدم الملكية من المعلوم ان يده ليس يد المالكية فما في يده يكون في يد مولاه قطعا فكيف يقول لم يصل اليه فلا بد ان يكون المراد انه لم يصل اليه وصولا تاما بل وصل اليه وهو للعبد بمعنى انه يختص به وينتفع به وحاله حال المال المعد للضيافة الذي لا يسع صاحبه المنع عن اكله مع منافاته المروة فهو حينئذ غير متمكن من التصرف فيه وفيه تنبيه على انه لا ينبغي اخذه منه بل لو جعل قوله ليس هو للمملوك علة لعدم الزكوة على العبد كان المراد من عدم وصوله الى السيد عدم انتفاعه وهو شايع متعارف مؤيدا ذلك كله بخلو النصوص السابقة النافية للزكوة عن المملوك عن بيان انها على السيد وبالاصل وبغير ذلك وظهور الاجماع السابق ثم انه لم يتعرض للمسئلة الا البعض بل قد يستظهر من مجمل عبارة المتن عدم وجوبها على السيد مع القول بعدم الملكية حتى يكون مقابلا لما حكاه اخيرا بلفظ القيل وفيه ان الصحيح المزبور لا يعارض الاجماع القطعي على وجوبها على البالغ العاقل المالك المتمكن من التصرف وهو الشاهد على صحة اجماع هي فلا بد من حمله على ما اذا كان المال في يد العبد ولم يتمكن المولى من التصرف فيه بغيبته او امتناع او عدم العلم به او نحو ذلك مما هو مسقط للزكوة في غيره من الاموال ودعوى ان كل ما في يد العبد كك محل منع كما انه لا بد من حمل اطلاق النصوص السابقة على نفي الزكوة عليه لا على ما يشمل السيد نعم يتجه سقوطها عن المولى بناء على ملكية العبد لانتفاء ملكه وقدرته على الانتزاع بل والتملك لا توجب الزكوة فتسقط ح لذلك وعن العبد لما عرفت وبناء على وجوب الزكوة عليه على تقدير الملك ومع رفع الحجر عنه فلا يبعد خطاب العبد بها لظاهر الادلة وربما احتمل كون المخاطب المولى كولي المجنون واليتيم لكونه محجورا عليه في التصرف وفيه ضعف وعلى كل حال فالمتجه وجوبها على المولى بناء على عدم ملكية العبد بما كان في الصحيح المزبور دلالة عليه اذ وصل الى يد السيد بل في المروي عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ليس على المملوك زكوة الا باذن مواليه دلالة عليه بناء على ارادة التوكيل لنفي الاخراج من الاذن فيه والله اعلم وقد ظهر لك مما ذكرنا عدم الفرق في المملوك بين القن والمدبر وام الولد بل وكذا المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا ضرورة صدق المملوك المنفي عنه الزكوة في النصوص السابقة على الجميع وملكية المكاتب لما يكتسبه لا ينافي اندراجه فيه خصوصا بعد ما عرفت من عدم الزكوة على غيره من افراد المملوك على القول بملكيته للاطلاق المزبور مضافا الى ما في كرة المكاتب لا زكوة عليه لانه لم ينعتق بعضه سواء كان مشروطا او مطلقا لم يؤد شيئا في الذي كسبه ولا عشر في ارضه عند علمائنا بل عن هي انه قول العلماء عدا ابي حنيفة وابي ثور والى البختري في خبر عن الصادق ع ليس في مال المكاتب زكوة الظاهر في نفيها حتى عن السيد ايضا وهو كك بناء على ان المال ملك للعبد دون السيد الا اذا عجز فينكشف ملكه او يحصل ح اذ لا وجه لكون زكوته ح على السيد حتى على الكشف لعدم التمكن منه قبل العجز بل وعلى ان المال ملك له دون العبد فيتزلزل عنه بعدم العجز وينكشف عدم ملكه له للاطلاق المزبور المنجبر بما عرفت ولعدم تمكنه منه قبل العجز اذ ليس له انتزاعه من يد العبد ومنعه عن التصرف فيه وبذلك افترق مال المكاتب عن غيره وعلى القول بان الجميع ملك السيد في الزكوة للسيد عدمها هذا ولكن في ك نوع ميل الى الزكوة على المكاتب تبعا للمحكي عن شيخه استضعافا للرواية ولا يخفى عليك ما فيه ولو كان المكاتب مط وتحرر منه شيء وجب عليه الزكوة في نصيبه اذا بلغ نصابا بلا خلاف اجده بل في الحدائق انه محل اتفاق لوجود المقتضي وارتفاع المانع ودعوى الاندراج في اسم المملوك مع قلة الجزء ممنوعة ولو سلم فمبناها التسامح العرفي الذي لا يبنى عليه الحكم الشرعي وربما ظهر من المفاتيح نوع توقف في اصل الحكم حيث قال والمبعض يزكي بالنسبة كذا قالوه هذا وفي كشف الاستاد انه اذا ترى العبد كما لا يجوز له الاعطاء لا يجوز له القبول الا باذن سيده سابقا او لاحقا فاذا قبل للسيد كان وان كان ماذونا في القبض لنفسه على اصح الوجهين فيشترط قابلية المولى لاخذها ولو كان في سبيل الله لا بقصد الملك لم يدخل في ملك المولى ولو كان مشتركا فان كان ماذونا ملك كل واحد من المولين من المال بنسبة حصته وان كان وكيلا كان بينهم بالسوية وان اختلفوا في الاستحقاق وعدمه ملك المستحق مقدار حصته دون غيره وفيه من الاشكال ما لا يخفى اذ لم يكن قد قصد الدافع السيد ولا كان العبد وكيلا عنه خصوصا بعد ما سمعت من نفي اعطائه من الزكوة في الخبرين السابقين وحمله على ما اذا لم ياذن السيد او على ان المراد بحيث يملكها هو لا شاهد عليه ولا داعي له فتم جدا ثم ان الكلام في اشتراط استمرار الحرية من مبدأ الحول الى حين التعلق فيما يعتبر فيه الحول وحصولها قبل التعلق مستمرا الى حينه في غيره هو الكلام في البلوغ والعقل والله اعلم وكيف كان فالملك شرط في الاجناس كلها اجماعا في المحكي عن نهاية الاحكام بل باتفاق العلماء كما عن المعتبر بل كافة كما عن هي ولا ينبغي التامل فيه اذا اريد عدمها في المباح ونحوه من غير المملوك للاصل السالم عن معارضة اطلاق الادلة المنصرفة الى غيره بل الظ ذلك فيما كان الملك فيه بالجهة العامة كالمملوك للفقراء والعلماء ونحوهم لكن الظ ما ذكروه من التفريع ارادة عدم الزكوة على غير المالك من الاشخاص ولا

ما بين

باس به ايضا والوجوب على الولي ونحوه باعتبار قيامه مقام المالك وانما الكلام فيما ذكره المصنف والفاضل والشهيد من انه لا بد ان يكون تاما بل اندرج اشكال المصنف هنا لذكر التمكن من التصرف شرطا آخر بخلافه في البيان والقواعد فان الاول قد ذكر التمام خاصة ثم قال والنقص في المبيع من التصرف والموانع ثلثة احدها الشرع كالوقف ومنذور التصدق والرهن غير المقدور على فكه ثم ذكر فروعا في الدين وقال المانع الثاني القهر فلا يجب في المغصوب والمسروق الثالث الغيبة فلا زكوة في الموروث حتى يصل اليه او الى وكيله والمدفون مع جهل موضعه الى آخر كلامه وقال في الثاني الرابع كمالية الملك واسباب النقص ثلثة الاول منع التصرف فلا يجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة الخ الثاني تسلط الغير عليه فلا يجب في المرهون وان كان في يده ولا الوقف لعدم الاختصاص ولا منذور التصدق به الخ الثالث عدم قرار الملك فلو وهب له نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبول والقبض ولو اوصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول الخ وان امكن مناقشتهما من وجه الا ان المهم من عبر كتعبير فقد يشكل بانه ان اريد به عدم تزلزل الملك به كما ذكره بعض المحققين لم يتفرع عليه جريان المبيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد ولا جريان الموهوب فيه بعد القبض وان اريد به كون المالك متمكنا من التصرف في النصاب كما عن المع الايماء اليه لم يتجه هنا التصريح المصنف به بعد ذلك وان اريد به حصول تمام السبب المقتضي للملك كما عن بعضهم لم يكن فيه زيادة على اعتبار الملك اللهم الا ان يقال ان المراد به عدم نقص الملك لا من حيث عدم التمكن من التصرف بل من جهة مانع آخر كالغنيمة والنذر ونحوهما وعدم التمكن من التصرف قد يجامع تمام الملك كما في المغصوب والمفقود ونحوهما فلا يجري به عنده كما انه لا يجري بالعكس من حيث انسياق ارادة اخراج مثل الغصب ونحوه مما هو تام الملك من التمكن من التصرف ضرورة انسياق التام من الملك فناسب ح الجمع بينهما والامر سهل بعد ذكر التحقيق في كل ما فرعوه في المقامات فان المتبع الدليل لا التعبير اذ ليس في شيء مما عثرنا عليه من النصوص لفظ التمامية بل ولا لفظ التمكن فنقول لو وهب له نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبض بلا خلاف اجده فيه بناء على عدم حصول الملك قبله كما انه لا خلاف في جريانه فيه بعده من حينه والوجه فيهما معا واضح ضرورة عدم تناول خطاب الزكوة له في الاول لعدم الملك وعدم جواز التصرف له فيه بخلاف الثاني فان جميع الادلة شاملة له ولو تسلط الواهب على الفسخ في بعض الاحوال غير مانع من تمامية الملك فلا يشك في شمول الادلة له ح كما انه لا يشك في شمولها للواهب في الاول لعدم الخروج عن الملك فتجب الزكوة عليه ح نعم قد يتجه الزكوة قبل القبض بناء على اعتباره في اللزوم دون الملك الا انه يعتبر ح التمكن منه بناء على اشتراطه كما ستعرف هذا كله وفي لك لا فرق في توقف جريان الموهوب في الحول على القبض بين ان نقول انه ناقل او انه كاشف عن سبقه بالعقد لمنع المتهب من التصرف في الموهوب قبل القبض على التقديرين وفي ك انه غير جيد لان هذا الخلاف غير واقع في الهبة وفي مفتاح الكرامة ولقد تتبعت فوجدت الامر كما ذكر في ك لكن لم اسبغ التتبع قلت قال في شرح الاستاد ان القبض على القول بكونه شرطا للزوم في الهبة يكون شرطا لتمامية الملك ح اذ ليس معناه انه بمجرد الهبة ينتقل الموهوب الى المتهب اذ الهبة من العقود الجايزة قطعا وليس القبض من ملزماتها جزما اذ بعد القبض يجوز عند الكل رجوع الواهب الا في المواضع الخاصة التي ذكروها وعينوها ولم يجعل احد ممن له فهم مجرد القبض من الملزمات بلا اشكال ولا شبهة ولا يخفى على من له ادنى دربة وصرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكية مراعاة تتحقق بالقبض فان تحقق اعتبر من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع على انه ما لم يتحقق القبض لا تتحقق الثمرة عند الكل فجعلوا محل النزاع ثمرات خاصة ولم يجعل احد كون الثمرة انه بمجرد العقد تتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز له ان يفسخ وانه الى حين الفسخ كان ملكا تاما وان القبض رفع جواز الفسخ فيكون الهبة ح من العقود اللازمة اذ لا شك في كونه واهبا وهو صريح فيما ذكره في لك الا انه لا يخفى عليك عدم ثمرة معتد بها هنا في تحقيق ذلك ومن هنا كان تأخير الامر الى محله اليق ولو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة قولا واحدا كما عن هي الاعتراف به وان كان بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة ولا يضمنها المتهب لجريان استحقاق الفقراء اياها مجرى الاتلاف بل لم يقيد في محكي هي بامكان الاداء بخلافه في محكي كرة وكشف الالتباس بل صرحا بانه لو رجع الواهب قبل امكان الاداء فلا زكوة على المتهب ولا على الواهب وان رجع بعد الحول وان كان الرجوع قبل الاداء مع التمكن منه قدم حق الفقراء ولعل اطلاق المنتهى اجود لعدم اعتبار التمكن من الاداء في الوجوب وما لا يعتبر فيه حول الحول كالغلات يشترط في وجوب زكوته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب بالنصاب ولم يرجع به الواهب حتى بلغ محل تعلق الزكوة عنده فتم جيد والله اعلم وكذا لو اوصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول لانه وقت انتقال الموصى به الى ملك الموصى له ان قلنا ان القبول ناقل واما على الكشف فهو وان حصل الملك قبله الا انه لم يكن الموصى به اليه عالما به ولا متمكنا منه فلا يجري في الحول المنصوص عليه الا بعد خصوصا اذا قلنا ان المراد بالكشف انه بالقبول يحصل الملك سابقا الا انه يحصل العلم به خاصة والمؤثر للملك غيره نعم لا يكفي ذلك في الجريان في الحول قبل التمكن منه كما عن جماعة التصريح به واطلاق المص وغيره اعتمادا على الظهور ولان الكلام هنا من حيث شرط تمامية الملك بل الموروث لا يجري في الحول بموت مورثه بل من حين التمكن منه وان كان وقت الانتقال اليه الموت كما هو واضح ولو اشترى نصابا من الحيوان جرى في الحول من حين العقد لا بعد الثلثة لان الانتقال يحصل بالعقد لا بعدها وخيار المشتري غير منقص للملكية خلافا للشيخ فبعدها فلا يجري في الحول الا بانقضائها ومنه يعلم الحال فيما لو شرط البائع او هما خيارا زائدا على الثلثة فانه يبنى على القول بانتقال الملك والوجه انه من حين العقد فيجري ح في الحول من حينه وخيار المشتري غير منقص للملكية لكن قد يشكل بنقصان الملك بناء على عدم جواز

التصرفات المنافية لخيار البايع كالبيع والهبة ونحوهما ومن هنا قال في فوائد الشرايع ولقائل ان يقول ان تمامية الملك والمشتري ممنوع من كثير من التصرفات في ذلك لو شرط البايع او هما خيارا زائدا على الثلثة اتجه قول الشيخ وان لم يكن المنشا ما ذكره من عدم الانتقال بنحو ذلك صرح في ك وشرح الاستاد للمفاتيح واحتمال ارادة من تعرض لذلك الرد على الشيخ ينفيه ملاحظة كلماتهم بل صرح غير واحد بوجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا بل في المحكي عن الموجز وشرحه انه لو زاد عن حول ورجع فالزكوة على المشتري فان اخرج من غيره والا اسقط البايع من الثمن مقابل الفريضة ومقتضاهما ان ضمان الزكوة على المشتري وكانه لان مقتضى الخيار رجوع المبيع تاما او عوضه ولذا يرجع عليه بالقيمة لو تلف بيد المشتري ولو من غير تفريط ويقرب من ذلك ما في المحكي عن كرة من انه اذا قبض المشتري الثمن عن السلم او غير المقبوض وحال عليه الحول فالزكوة على البايع فان انفسخ العقد لتلف المبيع او تعذر المسلم فيه رجع بالثمن والزكوة على البايع ضرورة اجرائه الانفساخ مجرى الفسخ وعلى كل حال فملاحظة كلماتهم تنفي الاحتمال المزبور قطعا بل جملها على منع عدم جواز التصرف للمشتري مع خيار البايع وان جاز له رجع فسخه لو فسخ الى القيمة او الى نفس التصرف الواقع من المشتري اولى وان كان في المسئلة بحث ذكرناه في باب الخيار ولولا انه كانت المسئلة محلا للنظر بناء على اشتراط تمامية الملكية اللهم الا ان يمنع عدم تناول ادلة الزكوة لمثل هذا الملك المؤثر تبعيته في النماء وغيره فيتجه ح ما ذكروه وتعليل اشتراط التمامية بانه يمتنع عليه الدفع من نفس العين لعدم استقرار ملكه ولا دليل على وجوب الدفع من غيره يدفعه منع عدم جواز الدفع من العين بل له الدفع واذا فسخ البايع كان مضمونا عليه بالقيمة كما لو تلف في يده فتم جيدا فان المسئلة من المشكلات ولا تحرير لها في كلام الاصحاب والله اعلم وكذا لو استقرض مالا وعينه باقية جرى في الحول من حين قبضه لانه هو وقت الانتقال كما هو المشهور لا التصرف كما قيل وقد ذكرنا ضعفه بما لا مزيد عليه في باب القرض او انه راجع الى المشهور تدور دبه مع ذلك صحيح يعقوب بن شعيب وحسن زرارة كما اوضحنا ذلك كله مفصلا في باب القرض فلاحظ والله المسدد ولا تجري الغنيمة في الحول الا بعد القسمة لانها لا تملك بالحيازة وانما تملك بها عند المشهور على ما في ك ولا يشكل بانها ح مال بلا مالك لامكان القول بانها ملك للمسلمين كباقي اموال الكفار الا ان الغانمين احق بها من غيرهم ومما يؤيده تصريح غير واحد باختصاص بعض الغانمين مع اسقاط الباقي واعراضهم الذي لا يزيل ملك العين ولو كان بل وتصريح الفاضل بان للامام قسمتها بينهم قسمة تحكم وكانت اجناسا متعددة فيخص بعضهم ببعضها دون الباقي لكن قد ينافيه منع السقوط بالاسقاط وانما المصرح به السقوط بالاعراض وهو يزيل ملك العين ويمنع ان للامام القسمة قسمة تحكم بل بما ظهر من المحكي عن خلاف الشيخ الاجماع عليه فانه بعد ان حكى ذلك عن الشافعي قال وهو غير صحيح عندنا لان لكل واحد نصيبا فليس للامام منعه على ان الفاضل في المحكي عن منتهاه وتذكرته ونهايته قد صرح بانهم يملكون بالحيازة ولكن لم يجر ذلك في الحول لعدم تمامية الملك وضعفه معلل الاول بما عرفت في بعضها بل هو في هي قد صرح بان الغانمين يملكون اربعة اخماس الغنيمة بالحيازة فاذا بلغ حصة الواحد منهم نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة وهل يتوقف الحول على القسمة الوجه ذلك لانه قبل القسمة غير متمكن نحو قوله في المحكي من تحريره الغانم يملك بالحيازة والاقرب ابتداء الحول من القسمة وظاهره تمامية الملك وان المانع عدم التمكن فلا شك في عنده بين الملك بالحيازة وقسمة التحكم وهو كما عند التأمل وكانه لحظ بما ذكره من تعليل عدم الزكوة مع قوله بالملك بالحيازة التعريض بما في الخلاف فانه قال اولا انها يجري في الحول من حين الحيازة ثم قال ولو قلنا لا يجب الزكوة عليه لانه غير متمكن من التصرف فيه قبل القسمة لكان قويا وظاهره اختيار الاول كالمحكي عن ظ المع ولكن على كل حال قد ظهر لك من ذلك كله انحصار الخلاف فيها بعد ان لم يفرقوا جميعهم بين كون الغنيمة جنسا واحدا واجناسا مختلفة الا ما في المحكي عن التحرير حيث قال والوجه بوجوبها في الجنس الواحد دون المتعددة كان وجها ومحكي هي فانه بعد ان حكى ذلك عن الشافعي قال وهو قوي قلت قد يقوى ان المتجه وجوب الزكوة ايضا في المال وان لم يتعين المالك لاطلاق الادلة اللهم الا ان يدعي قصورها عن تناول مثله وكيف كان فالتحقيق عدم الجريان في الحول الا بعد القسمة بناء على ما سمعته من ذلك اما على القول بالملك بالحيازة فانه كباقي الاموال المشتركة كما هو الاقوى لاطلاق ما دل على الملك بالاغتنام من الاية وغيرها فقد يشكل دعوى عدم تناول ادلة الزكوة لمثله لضعفها بل مقتضى اطلاق الادلة الشمول سيما لو قلنا بان للامام قسمة التحكم ضرورة رجوعها الى ان للامام التحكم في الملك فهو مزيل له عند حصولها اما قبله فالملك متحقق نعم ينبغي مع ذلك اعتبار التمكن بناء على اشتراطه وظاهر حصوله بالتمكن من القسمة وظ غيره بل صريحه توقف حصوله على القبض منه او وكيله والامام من غير فرق بين حالي الحضور والغيبة بل في عد ون ومحكي كرة ويه انه لا يكفي عزل الامام بغير قبض الغانم ولعله لعدم التمامية بدونه ولان له الاعراض ح نعم لو قبضه له الامام صار ملكا له حقيقة فيجري ح في الحول كما عن جامع المقاصد التصريح به وقد يشكل بعدم منافاة التسلط على الاعراض لتمامية بعد فرض حصول الملك قبله كالحيازة ولعله لذا قال في المتن ومحكي هي وير والموجز وشرحه انه لو عزل الامام قسطا جرى في الحول ان كان صاحبه حاضرا وان كان غائبا فعند وصوله اليه ويمكن ان يكون ذلك منهم ليس لحصول تمام الملك بنفس العزل بل المراد القبض عنه مع ذلك الا ان الفرق بين الحاضر والغائب التمكن وعدمه الذي يمكن ارادة الاولين له فلا يكون في المسئلة خلاف من هذه الجهة ح وتمام التحقيق في هذه المسائل في باب الجهاد ان شاء الله ولو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب تماما او بعضه نذرا غير موقت وغير معلق على شرط انقطع الحول بلا خلاف اجده فيه لتعينه بالصدقة وعدم جواز التصرف فيه بما ينافي النذر فيكون ملكه غير تام لا تشمله ادلة الزكوة خصوصا بعد معارضتها بادلة النذر المفروض تعلقه قبلها فيرجح عليها قطعا كما انه لا خلاف ولا اشكال في تقدمها عليه لو كان بعد تعلقها فيتجه ح اداء الاثم لو فى بالنذر واولى من ذلك في سقوط الزكوة ما لو جعله صدقة او ضحايا كما ذكره غير واحد من الاصحاب بناء على خروجه بذلك عن الملك بل في

انه قطع به الاصحاب وان كان لنا فيه نظر والاجماع المحكي عن الايضاح ان النذر لا يخرج النصاب عن الملك محمول على الصورة الاولى وعلى كل
حال فوجه الاولوية واضح اذ يكون خروج النذر مانعا للسبب الذي هو الملك بخلاف الاول فانه مانع الشرط وهو التمكن وان كان مملوكا ولو نذر
الصدقة بعين النصاب نذرا موقتا بما قبل الحول ووفى بالنذر فلا اشكال كما اذا لم يف وقلنا بوجوب القضاء والا ففي شرح اللمعة للاصبهاني وجبت
الزكوة بلا شبهة وفيه ان الحول قد انقطع بمجرد النذر الذي قد عصى به نعم ينبغي استيناف حول من حين العصيان ولو وقته بما بعد الحول ففيه ايضا
انه ان كان الوجوب لا يتعلق الا بما شانه احتمل وجوب الزكوة ثم التصدق بالباقي اذا اتى الوقت وعدم وجوب الزكوة نظرا الى نقص الملكية و
التصرف وان كان يتعلق بمجرد صيغة النذر تعين العدم لما قلناه وعلى الاول ان اخر اداء الزكوة الى وقت التصدق بالمنذور فيه كان اولى وفيه
بعد الاغضاء عما في ذيله انه لا ينبغي التامل في تعلق النذر به حال الصيغة بالصدقة به في ذلك الوقت وعليه يبنى عدم جواز اتلافه قبل الوقت
وليس هو كالواجب الموقت في جواز اتلاف مقدماته قبل الوقت لو قلنا به لعدم الوجوب كما لا يخفى على من لاحظ العرف بل ينبغي الجزم بالسقوط عند
من قال به في المعلق على الشرط المحتمل ضرورة كون الغرض من المقطوع به لا المحتمل فتردده في غير محله وكذا ما فيه يفهم من انه ان كان النذر في الحول و
تعلق ببعض لا يدخله شيء من القدر الواجب في الزكوة وكان مطلقا غير موقت فقد قطع الشيخ في ف والمحقق في المع بالعدم قال الشيخ لزوال الملك
وقال المحقق لنقصه ولعل المراد بالاول ما فيه ما عرفت الا اني لم اظفر فيه بخلاف وتردد من احد وان كان موقتا بما بعد الحول وقلنا
يتعلق بمجرد النذر او بما قبله لم يف به واوجبنا عليه القضاء كان بحكم المطلق وان وفى فلا اشكال اذ فيه ما لا يخفى بعد فرض كون متعلق
النذر البعض الذي لم يدخله شيء من القدر الواجب نعم هو كذلك في بعض الزكوي ولعل المراد ان النسخة غير سليمة من الغلط خصوصا وقد ذكر قبل
ذلك انه ان تعلق النذر ببعض خارج عن القدر الواجب اخراجه في الزكوة لزمه الامران لكن قد بينا فيما تقدم انه لا وجه لتردده فيما حكاه
عن قطع الشيخ والمص ضرورة كون الوجه فيه كالكل فتم جيدا هذا كله في غير المعلق على شرط اما هو ففي نهاية الاحكام احتمال الوجوب اذا
حال الحول قبل الشرط لانه مال مملوك حال عليه الحول عند مالكه المتمكن من التصرف فيه وهو الاقوى كما في محكي الايضاح والموجز وكشف الالتباس مع
المقاصد وظ القواعد واللمعة ومحكي كره التردد وكانه لما سمعته من بيته ويمكن ان يكون التردد في المنع من جواز التصرف في المنذور المعلق على
شرط الذي المحكي عن ثاني الشهيدين في باب العتق جواز التصرف ولعله لاصالة عدم الشرط واستصحاب الجواز السابق ونحو ذلك والتحقيق ياتي في محله
انشاء الله وعن ابن المتوج انه ان حصل الشرط قبل الحول سقط وبعده لا يسقط وان حصلا معا اخرج الزكوة وتصدق بالباقي ولقائل ان يقول
انه لا وجه للتردد بعد البناء على عدم جواز التصرف له بما ينافي النذر وان التمكن من التصرف شرط في وجوب الزكوة اذ هو ح كالنذر المطلق
فينبغي الجزم بالسقوط لذلك لا لما عن الايضاح من ان اجتماع انعقاد الحول الموجب لوجوب الزكوة وصحة النذر واستمراره يقتضي استلزام
المحال فانهما لو اجتمعا فحال الحول وحصل الشرط تعلق بعين واحدة حقا النذر والزكوة جميعا وهما متضادان اذ هو كما ترى لا يقتضي ترجيح
النذر على الزكوة ولذا اورد عليه الشهيد في المحكي من حواشيه على القواعد بالمنع من تعلق النذر بما تعلق به الزكوة اذا قلنا بانه لا يتعلق حكمه
الا بعد تحقق الشرط بل يكون مثل التالف فيما يتعلق به النذر فاما ان يسقط او يجب مثله او قيمته فالوجه ما ذكرناه واليه يرجع ما في ك من ان
المتجه منع المالك من التصرفات المنافية للنذر كما في المطلق فان ثبت ان ذلك مانع من وجوب الزكوة كما ذكره الاصحاب انقطع الحول
بمجرد النذر والا وجبت الزكوة مع تمامه وكان القدر المخرج من النصاب كالتالف من المنذور ويجب التصدق بالباقي مع حصول
الشرط وهو جيد جدا لكن في شرح اللمعة للاصبهاني بعد ان حكى ما سمعته من الايضاح والايراد عليه قال والتحقيق ان الشرط اما مطلق او موقت
بما في الحول او بما بعده وعلى التقادير فالنذر اما مطلق او موقت بما في الحول او بما بعده وعلى الثاني ايضا مطلق او موقت بوقت الشرط او بما بعده في الحول
او بما بعده وعلى كل فالنذر اما ان يتعلق بجميع النصاب او ببعضه فرض الاصحاب في نذر الجميع واطلاق الشرط والنذر فان تعلق بالبعض وبلغ الباقي
بحاله فلا شبهة في انه لا يجري فيه ما ذكره فخر الاسلام من لزوم امكان المحال وان كان الشرط موقتا بما في الحول والنذر مطلقا ولم تجب المبادرة الى الوفاء
عند حصول الشرط كان كالنذر غير المشروط في مستمى التعلق بجميع النصاب وبعضه فيتعين السقوط في الاول وفي الثاني ان اسقطناها
بالمنع من التصرف وان كانت المسئلة بحالها والنذر موقتا بما في الحول او وجبت المبادرة فان وفى بالنذر فلا اشكال وان لم يف به
الى تمام الحول واوجبنا عليه القضاء وتعلق النذر بالجميع فلا اشكال في السقوط وان تعلق بالبعض فكذلك ان اعتبرنا المنع من التصرف
وان كانت المسئلة بحالها والنذر موقتا بما بعد الحول كان كالمشروط بشرطين احدهما في الحول والاخر بعده بل كالمشروط الموقت بما بعده ان جعلنا الوقت
شرطا والا كان في توقف تعلق النذر على حصوله وعدمه ايضا تردد كالشرط وان كان الشرط موقتا بما بعد الحول فان لم يتوقف تعلق النذر على
تحقق الشرط سقطت الزكوة قطعا ان تعلق النذر بالجميع وكذا ان تعلق بالبعض واعتبرنا المنع من التصرف وان توقف وجبت الزكوة
بلا شبهة ثم التصدق اما بالباقي ان كان تعلق بالكل او بالبعض المتعلق به النذر وعلى التعلق بالكل ان اخر الزكوة الى حصول الوقت كان
احوط كما مر وان كان حصول الشرط والوقت الموقت به النذر مطلقا او مشروطا متفقا مع تمام الحول قلنا بعدم تعلق النذر الا
بحصول الشرط او الوقت فاشكال ان لم نقل بالتداخل او كان النذر عما لا يتداخل مع الزكوة كالهبة ممن لا يستحق الزكوة والاولى ان
اوجبنا على من تلف متعلق نذره مثله او قيمته الجمع بين الامرين وان لم نوجبه احتمل ترجيح الزكوة للدخول في العمومات وترجيح النذر
كما ان من المعلوم اشتراط التمكن من التصرف عنده تمام كاشتراط التمكن منه في اثنائه وهو هنا منفي للنذر وفيه ان انتفائه انما

يكون

يكون اذا انحصر النذر فالتمسك لتسلسله الدور واختاره بعض الاصحاب القربة مطلقا واحتمل سقوط الزكوة بناء على كون وجوبها تكليفا محتاجا الى الموجب اولا ضح
فيه انه يكفي العمومات موجبة لها ووقع على الحول لم يات بشيء نافع فيما نحن فيه وانما هي مجرد دعاوى واضحة الوجه بل يعرف كثير منها مما تقدم فالتحقيق ح ما ذكرنا
سابقا فلاحظ وتامل ولو تعلق النذر باحد اعيان من الذهب غير معين فالظ سقوط الزكوة من احدها والتعيين الى الناذر ولو تعلق النذر بالذمة
لم تسقط الزكوة بلا خلاف اجده فيه لانه دين وهو لا يمنع منها نعم عن الشهيد في البيان انه الحق بالمنذور كونه صدقة الذي قلنا انه يخرج عن الملك بالصيغة
ما لو نذر مطلقا ثم عين له مالا مخصوصا وهو لا يخلو من بحث اذ لا دليل على تشخيص مورد النذر هنا بمجرد التعيين والله اعلم ولو استطاع الحج بالنصاب وكان
مضي الحول متاخرا عن اشهر الحج وجب الحج بلا اشكال فلو عصى ولم يحج حتى تم الحول وجبت الزكوة واستقر الحج في ذمته وان ذهبت استطاعته
بتقصيره اما اذا كان الحول قبل مضي اشهر الحج وجبت الزكوة وسقط الحج كما اشار اليه في محكي البيان ولو استطاع بالنصاب فتم الحول قبل سير القافلة
وجبت الزكوة فلو خرج بدفعها عن الاستطاعة سقط وجوب الحج في عامه وهل يكون تعلق الزكوة كاشفا عن عدم وجود الاستطاعة او منقطع
الاستطاعة حين تعلق الزكوة اشكال تظهر الفائدة في استقرار الحج فعلى الاول لا يستقر وعلى الثاني يمكن استقراره اذا كان قادرا على صرف النصاب في جهة
لانه بالاهمال جرى مجرى المتلف ماله بعد الاستطاعة وان كان الامر لا يخلو من مناقشة وفي محكي الموجز لو استطاع الحج بالنصاب ثم تم الحول قبل انقضاء
اشهر الحج قدمها عليه وان سقط وكشفه ان تم الحول قبل خروج القافلة قدمها وان سقط الحج وان خرج الوفد قبل تمام الحول وجب الحج و سقطت
الى غير ذلك من كلماتهم القريبة مما ذكرنا فلعل اطلاق القواعد ولو استطاع بالنصاب ووجب الحج ثم مضى الحول فالاقرب عدم منع
الحج الزكوة منزل عليها والخمس كالزكوة لا يمنعه الحج اذا كان مستقرا قبل عام الاستطاعة نعم لو حج في عامها او استطاع سقط الخمس في ذلك
العام ضرورة اعتبار خروج المؤنة في وجوبه والحج في تلك السنة منها واذا اجتمع الزكوة والدين في التركة قدمت الزكوة اذا كانت في العين وكذا الخمس
دون غيرهما من الحقوق كالكفارة ونحوها مما لا تعلق لها بالعين فانها كباقي الديون التي توزع التركة عليها مع القصور وكذا الخمس والزكوة مع
ذهاب العين وانتقالهما الى الذمة خلافا للبعض العامة فقدمهما على الديون على كل حال للنبوي فدين الله احق بالقضاء عكس ما عن اخرين منهم ايضا
فقدم حق الادمي مطلقا وعن الشهيد انه قواه وعن ثالث التقسيط وعن الفاضل انه لا باس به والاصح ما ذكرناه هنا وعن جامع المقاصد انه اذا اجتمع الزكوة
والحج فالزكوة مقدمة مع بقاء العين سواء كان وجوبهما معا او وجوب احدهما كان سابقا ومع ذهابها فهما سواء وان قلت هو كذلك في الاول اما
الاخير ففيه بحث تسمعه ان شاء الله في كتاب الحج وكيف كان فقد ذكر المص وجماعة من الاصحاب ان التمكن من التصرف معتبر في وجوب الزكوة في الاجناس كلها
بل في ك نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب بل في الحدائق نفي الخلاف فيه بل في الغنية الاجماع على اعتبار الملك والتصرف فيه وفي الخلاف الاجماع على
انها لا تجب في المغصوب والمجحود والمسروق والغريق والمدفون في موضع نسيه ثم نفي الخلاف عن ذلك والظ ارادته الاعم من ذلك فيدخل
الضال ونحوه كالفاضل في كره فانه بعد ان ذكر اعتبار عدم المنع من التصرف قال فلا تجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة ولا المسروق
ولا المدفون مع جهل موضعه عند علمائنا اجمع وفي محكي المنتهى التمكن من التصرف شرط فلا تجب الزكوة في المال المغصوب والمسروق والمجحود والضال والموروث
عن غائب حتى يصل الى الوارث وكذا الساقط في البحر حتى يعود الى مالكه ويستقبل به الحول وعليه فتوى علمائنا وفي محكي كشف الالتباس لا تجب في المغصوب
ولا الضال والمجحود بغير بينة اجماعا وفي خبر سدير الصيرفي قلت لابي جعفر ع ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما
حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه
احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان احتبسه وموثق اسحق
بن عمار سئلت ابا ابرهيم ع عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال
يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة قال لا حتى يجيء قلت فاذا هو جاء ايزكيه فقال لا حتى يحول الحول في يده وموثقه الاخر عنه ايضا
قال سئلته عن رجل ورث مالا والرجل غائب هل عليه زكوة قال لا حتى يقدم قلت ايزكيه حين يقدم قال لا حتى يحول الحول وهو عنده وموثق
زرارة عن الصادق ع انه قال في رجل ماله عنه غايب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد فان كان يدعه
متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وصحيح عبد الله بن سنان عنه ايضا لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك
حتى يقع في يديك وصحيح ابرهيم قلت لابي الحسن الرضا ع الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم ياخذهما متى يجب عليه الزكوة قال
اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكي الى غير ذلك من النصوص التي منها خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا في زكوة مال المملوك
المشتمل على تعليل نفيها عن السيد بعدم الوصول الى يده ومنها ما تسمعه ان شاء الله خصوصا صحيح زرارة الوارد في القرض المستفاد منه
ان الزكوة على من كان المال في يده وبالجملة لا يكاد ينكر استفادة اعتبار الشرط المزبور من النصوص خصوصا مع ملاحظة ما
في بعضها من التعليل صريحا او ظاهرا وخصوصا مع ملاحظة ما سمعته من معاقد الاجماعات التي هي صالحة للدلالة في نفسها فضلا عن ان تكون
متممة فلا باس ح بدعوى التنقيح من جهتها منضما الى دعوى عدم القول بالفصل بين افراد التمكن من التصرف فيتم ح الاستدلال بنصوص
المفقود ونحوه وان لم يكن فيها ما يقتضي العموم كما ان من ذلك يظهر لك ما في توقف سيدك فانه بعد ان ذكر الشرط المزبور والقطع
به في كلام الاصحاب والاستدلال عليه بصحيح ابن سنان وصحيح ابرهيم وموثق زرارة قال هذه الروايات انما تدل على سقوط الزكوة
في المال الغائب الذي لا يقدر صاحبه على اخذه لا على اعتبار التمكن من التصرف فلا يتم الاستدلال بها على سقوط الزكوة في المبيع

المشتمل

المشتمل على خيار البايع ونحو ذلك نعم يمكن الاستدلال عليه بانه لو وجبت الزكوة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكوة انما تجب في العين الآن ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من التصرف [illegible] وقت الوجوب لا توقف جريانه في الحول عليه والمسئلة محل اشكال للنظر فيها مجال [illegible] اذا احطت خبرا بما قلنا عرفت خلو المسئلة عن الاشكال وانه ليس للنظر فيها مجال على انه قد يناقش فيما ذكره من التعليل بعدم التلازم بين وجوب الزكوة في المال بمعنى ثبوتها وبين وجوب الاخراج من غيره مع تعذره بل اقصاه تحقق شركة الفقراء له فيه كالمال المتجدد تعذره عليه بعد الحول قبل التمكن من الاداء الذي صرح المص وغيره بعدم اعتباره في الوجوب وان كان معتبرا في الضمان فقال ولمكان اداء الواجب معتبر في الضمان لا في الوجوب بل عن ظاهر [illegible] الاجماع عليه في الاول كما في [illegible] وعن كره الاجماع عليه في الثاني وهما الحجة بعد اصل البرائة والاطلاق والادلة من غير فرق بين المطالبة بها وعدمها خلافا لابي حنيفة فاعتبر المطالبة بها مع ذلك في الضمان وربما ظهر من كشف الحق الاجماع على خلافه و ح فلو لم يتمكن حتى تلفت بتلف جميع النصاب وكانت معزولة او تلف بعض النصاب لم يضمن لان الزكوة في العين لا في الذمة فهي ح في يده كالامانة لا تضمن الا بالتعدي او التفريط نعم لو تلف النصاب بعد الحول وقبل مكان الاداء وجبت الزكوة عليه سواء قصد بذلك الفرار ام لا كما انها لا تسقط بموته كذلك سواء تمكن من الاداء ام لا والتمكن من الدفع الى الامام او النائب يتمكن من الاداء فهو ضامن وان لم يطالبا ولو دفعها الى الساعي ثم تلفت فلا ضمان [illegible] وكيف كان فقد بان لك مما قدمناه من النصوص وغيرها انه لا زكوة في المغصوب الذي هو من معقد الاجماعات السابقة بل الظاهر [illegible] فيه وفي غيره يقتضي عدم الفرق بين كونه مما يعتبر فيه الحول كالانعام او لا يعتبر فيه كالغلات كما صرح به في [illegible] وغيرها لكن في [illegible] وهو مشكل جدا لعدم وضوح ماخذه اذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المغصوب اذا كان مما يعتبر فيه الحول وعاد الى مالكه يكون كالمملوك ابتداء فيجري في الحول من حين عوده ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه ولو قيل بوجوب الزكوة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا قلت قد يدفعه ما سمعت من اطلاق معاقد الاجماعات وغيرها الذي لا ينافيه الاقتصار على ذي الحول في بعض النصوص كما هو واضح بل قد [illegible] ايض [illegible] انه انما تسقط الزكوة في المغصوب ونحوه اذا لم يكن يمكن تخليصه ولو ببعضه فيجب فيما اذا [illegible] الى الفداء [illegible] الاستعانة ولو بظالم وان تردد فيه في [illegible] واجراء المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا الاستعانة بظالم اما الاستعانة بعادل فتمكن [illegible] لاطلاق الادلة ضرورة صدق كونه مغصوبا على كل حال اللهم الا ان يقيد ذلك بقوله في الموثق وان كان بيد غير متعمد او هو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وهو مع انه في المال الغايب قال الاستاد الاكبر في شرحه للمفاتيح الظ منه القدرة على الاخذ والمال بحاله الا ان يرفع اليد عن بعضه ويضيع على نفسه الا ان يكون اولى من تضييع الكل عليه عقلا او شرعا [illegible] ومن ذلك يظهر لك الكلام في المجحود فانه كما قد عرفت قد صرح غير واحد بسقوط الزكوة فيه لكن قيدوه بما اذا لم يكن عنده بينة ومقتضاه الوجوب معها وعن المحقق الثاني انه مشكل ان كان المراد وجوب انتزاعه واداء الزكوة وان كان المراد الوجوب بعد العود لجميع نمائه فهو متجه اذا كانت البينة بحيث يثبت بها [illegible] ومرجعه الى ما ذكرنا واشكل من ذلك دعوى حصول التمكن بالقدرة على الحلف الذي قد ورد المدح على تركه والنهي عن فعله كالخصومة التي يحضرها الشيطان وبالجملة دعوى تحقق الشرط بذلك في غاية الاشكال واقصى التمكن من التصرف كاستطاعة الاستطاعة ومن ذلك نعرف ما في كشف الاستاد من ان الظ اعتبار التمكن مما في يد الغاصب مجانا او بالعوض اليسير في وجه قوي ولو امكنه الغاصب من التصرف مع بقاء يد الغاصبية فلا زكوة وان كان في يده ولو امكن اخذه بسرقة ونحوها من غير عسر ففي كشف الاستاد دخل في التمكن على اشكال قلت تعرف مما تقدم انما الكلام فيما ذكره هو ايض متصلا بذلك قال ولا يخرج عن التمكن بعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او عهد او نحوهما من الموانع الشرعية الاختيارية المانعة عن التصرف في وجه قوي اما ما يتعلق بالمخلوق كان يشترط عليه في عقد لازم الا يتصرف بحيث يصح فالظ الحكم بانقطاع الحول به واستينافه بعد ارتفاع المانع اذ قد عرفت انه لا اشكال في خروجه عن التمكن بذلك وان كان من قبله وكيف كان فلا تجب ايض في المال الغايب اذا لم يتمكن من التصرف فيه بنفسه ولو لم يكن في يد وكيله او وليه بلا خلاف اجده للنصوص المستفيضة التي تقدم جملة منها اما اذا تمكن من التصرف فيه بنفسه او بوكيله فالزكوة واجبة فيه للاطلاق السالم عن المعارض بعد دلالة النصوص من وجوه متعددة على اعتبار العجز من التصرف في سقوط الزكوة عن الغايب اذ ليس مجرد الغيبة موجبا للسقوط كما انه ليس عدمها موجبا للزكوة ضرورة سقوطها عمن في يده المال مع عدم التمكن من التصرف عقلا او شرعا ووجوبها على المتمكن من التصرف فيه وان كان غايبا عنه ونصوص النفقة مع احتمال خروجها بالخصوص عن ذلك كما تعرفه انشاء تعرض المص لذلك معارضة لما هنا من وجه فالترجيح للمقام من وجوه وعبارة المص وغيرها كناية عما ذكرناه من التمكن من التصرف فلا خلاف ح في المسئلة كما عن ظم الخلاف نفيه عنها وان توهم بعض متاخري المتاخرين مما ارسله في الكفاية فقال ان استفادة رجحان عدم وجوب الزكوة في مال الغايب من الروايات غير بعيد فلو قيل به لم يكن بعيدا فانه جيد لم يكن كي يظهر لك ذلك كما انه به ظهر لك ان المدار في التمكن من التصرف على العرف فان لم يكن هذا اللفظ بخصوصه موجودا لكن قد عرفت ان الموجود فيها ما يراد فيه و ح فلا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدقه كما لا عبرة بالتمكن من البعض مع صدق سلبه ومع عدم فرض تنقيحها لعرف ولبعض الافراد قد يقوى سقوط الزكوة للاصل بعد قاعدة الشك في الشرط شك في المشروط [illegible] العمل الوجوب للاطلاق [illegible] رجوع الشك في العرض الى الشك في الاشتراط لا في تحقق الشرط والاول اظهر والله اعلم وكذا لا تجب الزكوة في الرهن على الاشبه الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا اذا كان غير متمكن من فكه لتاجيل الدين او للعجز اذا لم [illegible]

عدم وجوب الزكوة في مال المغصوب

عدم وجوب الزكوة في مال الغايب

خلافا للمبسوط حيث قال لو رهن النصاب قبل الحول فحال الحول وجبت الزكوة فان كان موسرا كلف اخراج الزكوة وان كان معسرا تعلق بالمال حق الفقراء يؤخذ منه لان حق المرتهن في الذمة مع ان المحكي عن موضع اخر منه خلافه قال لو استقرض الفا ورهن الفا لزمه زكوة الالف القرض دون الرهن لعدم تمكنه من التصرف في الرهن كالمحكي عنه في الخلاف لو كان له الف واستقرض الفا غيرها ورهن هذه عند المقرض فانه يلزمه زكوة الالف التي في يده اذا حال الحول دون الالف التي هي رهن ثم قال بعد ذلك ولو قلنا انه يلزم المستقرض زكوة الالفين كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطايفة انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة هو قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغايب اذا كان متمكنا منه يلزمه زكوته بلا خلاف وهو غير محل البحث ضرورة صراحته في المتمكن من فكه الذي يظهر من س و ن ولك وضه ومحكي نهاية الاحكام وحواشي الشهيد والموجز وكشفه والميسية وجوب الزكوة فيه لصدق التمكن من التصرف فيه بل هو صريح بعضها بل في لك وضه ان التمكن يحصل بامكان بيعه نعم في يه انه لا يخرجها من النصاب لتعلق حق المرتهن به تعلقا مانعا من تصرف الراهن قلت مع فرض تعلق الزكوة بعينه يخرج عن ملك المالك فيكون ملكا للغير فالمتجه ح ما سمعته من ط من اخذ الفقراء حقهم منه اللهم الا ان يق ان حاله كحال المال المرهون الذي مات راهنه وانتقل الى ورثته فانه لا يبطل حق الرهانة بذلك وعلى كل حال فلا يخفى عليك مما قدمناه ان الاقوى عدم الزكوة مط وفاقا للظ بعض وصريح اخر لعدم صدق التمكن معه وان قدر على الفك الذي يحصل بعده صفة التمكن كما هو واضح بادنى تامل و اولى منه بالسقوط الرهن المستعار وان تمكن المستعير من الفك فلا تجب الزكوة على المالك كما عن جماعة منهم الشهيد التصريح به وكذا لا تجب الزكوة في الوقف بلا خلاف كما عن الكفاية والحدائق ولا اشكال سواء كان الوقف عاما او خاصا بل ولا في نماء الاول منها [illegible] الا بالقبض حتى لو اتفق انحصار فرده في الخارج و في محكي كره والحواشي لو كان على غير منحصرين لم تجب عليهم ولو حصل للواحد اكثر من نصاب لانه غير معين وانما يملكه بالقبض كما عن الحدائق لو كان الوقف على جهة عامة فلا زكوة فيه كما لا زكوة في بيت المال بلا خلاف ولا اشكال نعم يتجه وجوبها في نماء الثاني منها اذا بلغ حصة كل منهم النصاب على ما صرح به جماعة بل عن وقف كره اذا كان الوقف شجرا فاثمر او ارضا فزرعت وكان الوقف على قوم باعيانهم فحصل من الثمرة والحب نصاب وجبت فيه الزكوة عند علمائنا واليه يرجع ما عن ط من انه لو ولدت الغنم الموقوفة وبلغ الاولاد نصابا وحال عليها الحول وجبت الزكوة الا ان يكون الواقف شرط ان يكون الغنم وما يتولد منها وقفا واما الموقوف عليهم من المنافع من اللبن والصوف وهو جيد ان ثبت صحة اشتراط ذلك لكن في ك فيه نظر ولعله من جهة [illegible] انها غير قابلة في الشرع ولذا حكي عن كره [illegible] التصريح بصحة الشرط المزبور ولعله الظ من غيرها ايض والله اعلم وكذا لا تجب في الحيوان الضال ولا غيره من المال المفقود لما عرفته سابقا وكان المص ذكره بالخصوص مقدمة لما بعد هذا وفي ك ويعتبر في مدة الضلال والفقد اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع الحول وفي ذلك هو جيد بل ينبغي اناطة السقوط بحصول الغيبة التي لا يتحقق معها التمكن من التصرف وتمام البحث في هذه المقامات وغيرها يعرف مما قدمناه فلا حاجة الى الاطناب فيها ولا في غيرها مما ذكره الاصحاب والله اعلم وكيف كان فان مضى عليه سنون وعاد زكاه لسنة واحدة استحبابا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في ك بل في كره انه مستحب عندنا بل في محكي هي اذا عاد المغصوب والضال الى ربه استحب له ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا للموثق زرارة وخبر سدير السابقين المحمول ثانيهما عليه للاصل وما سمعته مما يدل على اشتراط التمكن من الاجماع السابق وغيره والاطلاق صحيح ابن رهيم وغيره فما عن بعض متاخري المتاخرين من الوجوب كما عن بعض العامة بل ربما استظهر ذلك من نهاية الاحكام واضح الضعف نعم ربما ظهر من [illegible] عدم اعتبار مضي السنين في الاستحباب كالمبسوط ونفي الباس عنه في ك [illegible] يكفي مضي السنين كما هو صريح ن ومحكي سع [illegible] بل قيل انهم حملوا عبارات الاصحاب على ذلك ولعلهم بنوا على تناول الجمع لهذا الفرد كما انه قد يدل عليه للموثق زرارة بل قد يق بدلالته على كفاية الغيبة عاما فصاعدا نعم تلفيق العام من الضلال والوجدان لا دليل على الاستحباب فيه والتسامح لا يصلح لان يكون مقتضيا لذلك والله اعلم وكيف كان فلا تجب في القرض حتى يرجع الى صاحبه بل على المستقرض بلا خلاف كما عن الخلاف والسرائر وغيرهما بل في [illegible] مذهب الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه لعل كذلك بشهادة التتبع لكلمات الاصحاب فاني لا اجد فيها خلافا في ذلك كالنصوص نعم في صحيح منصور بن حازم منها عن الصادق في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض وحمل على صورة شرط المستقرض الزكوة على المقرض و فيه مع عدم قابليته لذلك ان القول بصحة هذا الشرط خلاف المشهور بين الاصحاب [illegible] على المستقرض كما عن كره [illegible] والتلخيص ولا يصلح [illegible] ان تمكن من التحصيل والا سقطت عنهما كما عن س وحواشي الموجز وشرحه لبطلان القرض ايض ببطلان الشرط والمحكي عن جماعة عدم صحة الشرط و هو محتمل لهما ولعل الاول هو الاظهر وعلى كل حال فالمش عدم صحة شرط الزكوة على المقرض بل لانه مع صحة القرض خلافا للمحكي عن ط [illegible] من وجوبها ح على المقرض دون المستقرض لكن مع ما عن موضع اخر من الاول النسبة ذلك الى الرواية كما ان الثاني منها الحق كون الزكوة على المستقرض دون المقرض في باب الزكوة بل ربما حكي عن الشيخ في اكثر كتبه موافقة المش بل في الحدائق انه كذلك في باب الزكوة من يه والخلاف فيه ان الزكوة من العبادات الواجبة على صاحب المال فلا يجوز اشتراطها على الغير كساير العبادات وجواز التبرع بها كما هو مقتضى اطلاق صحيح منصور بن حازم وغيره وافتى به جماعة من غير اعتبار اذن المالك انما يقتضي صحة اشتراط الالتزام بها او التادية عنه على ان يكون المقرض مشغول الذمة بها ولكن يسقط بالتادية بالاشتراط فان وفى له والا فهو مشغول الذمة وهذا غير ما يظهر من الشيخ من برائة ذمة المقترض بالاشتراط

عدم وجوب الزكوة في مال الوقف

اللهم الا ان يكون الشيخ اراد بما ذكره ذلك فيكون حينئذ هو الصحيح والله اعلم وربما يأتي لذلك مزيد تحقيق انشاء الله عند تعرض المصنف له وكذا لا تجب الزكوة على الدين الذي لم يكن تأخيره من قبل صاحبه بل لانه مؤجل او لكونه على معسر او نحو ذلك بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل وعدم امكان التصرف وغيره نعم قد يستفاد من خبر عبد الحميد بن سعد الاستحباب في المؤجل على ملي الثقة بعد القبض لكل ما مر به من السنين فضلا عن سنة الخروج التي يدل على الاستحباب فيها غيره من النصوص فلاحظ وتأمل فاما ان كان تأخيره من قبل صاحبه فقيل والقائل الشيخان في عدة وحكي والجمل والعقود والمرتضى على ما حكي يجب الزكوة على مالكه وقيل والقائل المشهور شهرة عظيمة بل عليه اجماع المتأخرين لا تجب الزكوة والاول ان كان احوط الا ان الثاني اقوى للاصل وظهور النصوص في كون مورد الزكوة غير الكلي في الذمة وخصوص ما دل على اعتبار الحول عند المالك وقول الصادق في صحيح ابن سنان لا صدقة على الدين وقال الحلبي في الصحيح ايضا ليس في الدين زكوة فقال لا وموثق ابن عمار قلت لابي ابرهيم الدين عليه زكوة قال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه وخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه وقرب الاسناد سأل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول ولا يعارض ذلك باجماع الخلاف الموهون بمصير من عرفت الى خلافه وخبر عبد العزيز سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون له الدين ايزكيه قال كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ايضا ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره فان كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه وخبر الكناني عن ابي عبد الله قال في رجل ينسئ او يعين فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال لشموله لغير المطلوب بغير قادح بعد التفصيل في النصوص المزبورة لوجوب حمل المطلق على المقيد ونحوه جاء في نصوص الخمس ايضا لانه لا يخفى عليك اعتبار المقاومة في حمل المطلق على المقيد ولا ريب في انتفائها هنا لما سمعت مضافا الى موافقة ما دل على ثبوتها في الدين لجمع غفير من العامة والى ما سمعته من خبر الحميري الذي لم يقبل التقييد فالمتجه طرحها او حملها على الاستحباب او التقية او على زكوة التجارة وربما كان في موثق سماعة وغيره ايماء اليه خصوصا ما في ذيل الاول فانه كاد يكون صريحا في ذلك فلاحظ وتأمل ولو كان الدين حيوانا فاولى بعدم وجوب الزكوة لعدم صدق السوم ولعله لذا صرح بنفيها في محكي الدروس الذي قد سمعت القول منه بالوجوب فيه لكن قد يتوهم انهم قد ذكروا في السلم في اللحم التعرض لكونه لحم راعية او معلوفة واذا جاز ان يثبت في الذمة لحم راعية جاز ان يثبت راعية ولا فرق في ذلك بين جعل مفهوم السوم عدميا وهو عدم العلف او جعله وجوديا وهو اكلها من مال الله المباح اللهم الا ان يدعى انسياق كون المملوك شخصا سائما من ادلة السوم كانسياق النقد من نصوص الدين والامر سهل عندنا بعدما عرفت من عدم ثبوتها في الدين مطلقا ومن هنا كان الاولى الاعراض عن كثير مما يتفرع في المقام نعم قد يقال ان عدم الزكوة في الدين بما اذا لم يعينه المديون ويمكنه منه في وقته واليه يرجع ما عن الكركي والميسي والقطيفي بما اذا لم يعينه ويخلي بينه وبينه فان امتنع حينئذ لا ينفي ملكه حتى لو تلف كان تلفه منه وعن حواشي الشهيد تقييده بما اذا لم يعينه في وقته ويحمله الى الحاكم او يبقيه على حاله بعد عزله في يده مع تعذر الحاكم وفيه ان حصول الملك بمجرد العزل محل نظر او منع بل ومع قبض الحاكم اذا لم يكن معه امتناع من المالك بل ربما توقف في الملك مع الامتناع من المالك ولتحرير المسئلة محل اخر وقد ذكرنا جملة من الكلام فيها في القرض وغيره فلاحظ وتأمل والله اعلم والكافر تجب عليه الزكوة بلا خلاف معتد به فيه بيننا لانها من الفروع التي قد حكي الاجماع في كتب الفروع والاصول على خطابه بها للعموم وغيره وخصوص قوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وغيره مما هو محرر في محله وتسقط عنه بالاسلام كما نص عليه غير واحد بل لم نجد فيه خلافا ولا توقفا قبل الاردبيلي والخراساني وسيد المدارك كلام الاول على ما قيل سوى قوله كان ذلك للاجماع والنص وهو خال عن التوقف فضلا عن الخلاف فانحصر ذلك فيهما نعم في المحكي عن نهاية الاحكام لو اسلم قبل الحول بلحظة وجبت مثل الاسلام لا يجب ما قبله وهو خال عن التوقف فضلا عن الخلاف ولو بعد الحول لو بلحظة فلا زكوة سواء كان المال باقيا او تالفا بتفريط او غيره لكن قد يفرق بينهما في استيناف الحول حين الاسلام الذي الزكوة ولو كان الاسلام بعد الحول لو بلحظة فلا زكوة سواء كان المال باقيا او تالفا بتفريط او غيره بل وان كان النصاب موجودا لان الاسلام قد صرح به غير واحد بل يمكن كونه مجمعا عليه منه يستفاد ما صرح به جماعة من سقوطها بالاسلام وان كان النصاب موجودا لان الاسلام يجب ما قبله المنجبر سندا ودلالة بعمل الاصحاب الموافق لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بل يمكن ان يكون القطع به بملاحظة معلومية عدم امر النبي لاحد ممن تجدد اسلامه من اهل البادية وغيرهم بزكوة ابلهم في السنين الماضية بل ربما كان ذلك منفرا لهم عن الاسلام كما انه لو كان شيء منه لذاع وشاع فضلا عن ان يكون شايعا عند الخواص فضلا عن العوام فخلافه من الغريب كما في كثير من التوقف في هذا الحكم لضعف الخبر المزبور سندا ومنافاته للقواعد المتضمنة لحكم المخالف اذا استبصر انه لا يجب عليه شيء من العبادات التي اوقعها في حال ضلالته سوى الزكوة فانه لا بد ان يؤديها فيمكن اجراء مثله في الكافر ايضا الى ان قال وبالجملة فالوجوب على الكافر متحقق فيجب بقاؤه وتحت العهدة الى ان يحصل الامتثال او يقوم على السقوط دليل يعتد به على انه ربما الزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكوة على الكافر كما في قضاء العبادات لامتناع ادائها في حال الكفر وسقوطها بالاسلام الا ان يقال ان متعلق الوجوب ايصالها الى الساعي وما في معناه في حال الكفر وينبغي التامل في ذلك قلت هو كما ترى لان ايصالها الى الساعي ان كان بعنوان الدفع فهو اداء للزكوة وقد صرح غير واحد بعدم صحته منه بل في ايضاح انه لا اشكال فيه لعلو وفيه اعتبار الايمان في جميع العبادات ولذا قال المصنف كغيره من الاصحاب بعد ذكر الوجوب لكن لا يصح منه ادائها ومناقشة بعض فيما ذكره بعض من تعليل ذلك بعدم صحة نية القربة منه ليست خلافا كما هو واضح وان كان بعنوان التوكيل فهو فرع الصحة من الموكل نعم قد يقال انه لا مانع من التكليف بالزكوة وان كان لا تصح منه الا بالاسلام

عدم وجوب الزكوة في الدين الذي لم يمكن صاحبه اخذه

المسقط لها لكن المانع منه الكفر السابق الحاصل باختياره فلا يقدح حينئذ تعذره في جواز التكليف ثم تظهر الثمرة في جواز القهر عليها ولا يعتبر نية القربة من الامام ونحوه ممن قهره لتعذرها من المالك ومن امتناع الثواب بناء على عدم حصوله الا بالجنة المحرمة عليه كما عن جماعة الاجماع عليه على ان يريد فيهما حينئذ بلا نية قربة لكن ستسمع التصريح به من البعض ولعله للتقرب في اصل دفع الزكوة لا التقرب من وجبت عليه فتجد او من الغريب ما يظهر منه من المفروغية بعد ثبوت التكليف بقضاء العبادة ثم ما ذكره مع ان الامر بالعكس فما ذكره غير قادح بعدما ذكرنا وما اغرب منه تشكيكه في الدليل المعتمد به على السقوط بعد الاجماع والخبر المنجبر به وكيف كان فقد صرح الفاضل والشهيد وغيرهما بانه اذا تلفت منه لا يجب عليه ضمانها وان اهمل صرفها عن ابن سعيد اعلى واسمعت من عدم صحة الاداء منه فهو حينئذ غير متمكن فالتلف معه غير مقتض للضمان بكون الاسلام مسقطا لكن في ذلك هذا الحكم مشكل لعدم وضوح مأخذه قلت كل ضرورة عدم ظهور فائدة لهذا الحكم مع الاسلام الذي قد عرفت انه يجب ما قبله وانه به تسقط الزكوة مع وجود المال فضلا عن تلفه بل انما تظهر فائدة التلف فيما اراد الامام او الساعي اخذ الزكوة منه قهرا ومقتضى ذلك عدم الجواز كما هو صريح ثم قال ثم انه قد ينافي ما في المحكي من بقاء النصاب فلو وجده قد اتلفه لم يضمنه الزكوة وان كان بتفريطه ولو تلف بعضه سقط عنه منها بحسابه ولو وجدها تامة اخذها كما يأخذها من المسلم الممتنع من ادائها ويتولى النية عند اخذها منه ودفعها الى المستحق انتهى والنظر فيه مجال لعدم الدليل على ما ذكره من الشرط كما اعترف بعضهم لو توقف عليه في ذلك بل لولا ظهور الاجماع على عدم الضمان مع الاسلام اذ كان هو المتلف لتوجه الضمان لعدم ثبوت موجب الاسلام الخطاب بما في ذمته من اموال الناس ثم جيد في ذلك فيما ذكره من النية بل وما في المحكي عن غيره من انه لو اخذ الامام او الساعي الزكوة في حال كفره ثم اسلم سقطت عنه اما لو اخذها غيرهما فلا تسقط ولعل مراده الرجوع بالمأخوذ مع بقاء العين فيه والله اعلم هذا كله في الكافر واما المسلم فاذا لم يتمكن من اخراجها فتلفت لم يضمن للاصل وغيره ولو تمكن او فرط ضمن لقاعدة الامانة وخصوص حسن ابن مسلم وغيره مما تعرفه فيما يأتي ان شاء الله والمجنون والطفل لا يضمنان ما يتلف اذا اهمل الولي على القول بالوجوب في الغلات والمواشي بلا خلاف ولا اشكال انما الكلام في ضمان الولي ولا يبعد تضمينه لخطابه بالاخراج فيجري مجرى المالك وقد تقدم بعض الكلام في ذلك على تقدير الندب والله اعلم النظر الثاني في بيان ما تجب فيه وما تستحب تجب الزكوة في الانعام الثلاثة الابل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة والغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب بناء على انها محل الزكوة لا البسر والحصرم بلا خلاف اجده فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين بل هو من ضروريات الفقه ان لم يكن من ضروريات الدين والنصوص به مع ذلك متواترة كتواترها في انه لا تجب فيما عدا ذلك ففي صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله قالا فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال وسنها رسول الله في تسعة اشياء وعفى عما سواهن في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله عما سوى ذلك ونحوه خبر الحضرمي عن الصادق وزرارة عن احدهما عليهما السلام والحلبي عن الصادق وخبر الحسن بن شهاب عنه ايضا وخبر عبد الله بن سنان وقال زرارة ايضا سألت ابا جعفر عن صدقات الاموال فقال في تسعة اشياء ليس في غيرها شيء في الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية الحديث وروى في الصحيح ايضا عن ابي جعفر انه قال ليس في شيء مما انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس وساير الحبوب والفواكه غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه الا ان يصير مالا يباع بذهب او فضة يكنزه الخ وقال الطيار سألت ابا عبد الله عما يجب فيه الزكوة فقال في تسعة اشياء الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفى رسول الله عما سوى ذلك فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو قلت الارز قال نعم ما اكثره فقلت فيه الزكوة قال فزبرني ثم قال اقول لك ان رسول الله عفى عما سوى ذلك وتقول لي ان عندنا حبا كثيرا افيه الزكوة ويقرب منه خبر جميل عنه ايضا وخبر سهل الفماط انه سئل ابو عبد الله عن الزكوة فقال وضع رسول الله الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والابل فقال السائل فالذرة فغضب ثم قال كان والله على عهد رسول الله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله وانما وضع في تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب فقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من النصوص المروية في الكتب الاربع وغيرها وقال علي بن مهزيار قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روي عن ابي عبد الله انه قال وضع رسول الله الزكوة على تسعة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والابل وعفى رسول الله عما سوى ذلك فقال له القائل ان عندنا شيئا كثيرا يكون باضعاف ذلك فقال وما هو فقال الارز فقال ابو عبد الله اقول لك ان رسول الله وضع الزكوة على تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وعندنا ذرة وقد كانت الذرة على عهد رسول الله فوقع كذلك هو والزكوة في كل ما كيل بالصاع وكتب عبد الله وروى غير هذا الرجل عن ابي عبد الله انه سأله عن الحبوب فقال وما هي فقال السمسم والارز والدخن وكل هذه غلة كالحنطة والشعير فقال ابو عبد الله في الحبوب كلها زكوة وروى ايضا عن ابي عبد الله انه قال كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب فاخبرني جعلت فداك هل على هذا الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكوة فوقع صدقوا الزكوة في كل شيء كيل ومنه يعلم وجه الجمع بين النصوص السابقة وبين غيرها مما ظاهره المنافاة لها كالمرسلين اللذين تضمنتهما الكتابة المزبورة وخبر محمد بن اسمعيل قلت لابي الحسن ان لنا رطبة وارزا فما الذي علينا فيها فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع او قال وكيل بالمكيال وخبر ابي مريم عن ابي عبد الله سألته عن الحرث ما يزكى منه قال البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس كل هذا مما يزكى وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وخبر محمد سألته عن الحرث ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل

كتاب الزكوة من كتاب جواهر الكلام

هذا بن زكى واشباهه ونحوه صحيح زرارة عنه ايضا وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال وجعل رسول الله الصدقة في كل شيء انبتت
الارض الا الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وخبر الاخر قلت لابي عبد الله ع في الذرة شيء قال لي الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في
الحنطة وكل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق التي يجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وخبر ابي بصير قلت لابي عبد الله ع هل في الارز شيء فقال نعم

[illegible]

[illegible]

حكى غير واحد الاجماع عليه انها اثنى عشر نصابا بل يمكن تحصيل الاجماع وان خالف فيه القديمان فيما حكي عنهما فقال الحسن منهما ان الواجب في الخمس والعشرين وعشرين بنت مخاض الى الستة وثلثين وقال ابو علي اذ ذلك ايضا لكن زاد ان لم تكن فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه ولم يجعلاه الست وعشرين نصابا مستقلا وان اوجبا بنت مخاض نحو المشهور ايضا الا انه كالمسبوق في فرد العفو فان خلافهما خاصة غير قادح فيه سيما مع انقراض الخلاف فيهما فانه اجد وان نسب المص في محكي المعتبر الى جماعة من محققي الاصحاب مع انا لم نجد ما يشهد له من النصوص سوى حسن الفضلاء عن ابي جعفر و ابي عبد الله ع قالا في صدقة الابل في كل خمس شاة الى ان تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين ففيها جذعة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وسبعين فاذا بلغت خمسا وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ثم ترجع الابل على اسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء الحديث وهو مع شهادته على ما لا يقول به احد من الاصحاب من جعل المائة والعشرين نصابا وباضافة الواحد نصابا اخر قال في الوسائل انه رواه الصدوق ره في معاني الاخبار على ما في بعض النسخ الصحيحة فاذا بلغت خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض الى ان قال فاذا بلغت خمسا وثلثين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون ثم قال فاذا بلغت خمسا واربعين وزادت واحدة ففيها حقة ثم قال ان بلغت خمسا وسبعين وزادت واحدة ففيها ابنتا لبون فاذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان الخ ومنه يعلم قوة ما ذكره الشيخ فيه من اضمار وزادت واحدة اعتمادا على فهم المخاطب وان كان الاقرب منه الحمل على التقية فان ذلك مذهب العامة ولذا قال عبد الرحمن بعد ان روى عن الصادق ع في الصحيح في ست وعشرين بنت مخاض الى خمس وثلثين هذا فرق بيننا وبين الناس وكان نزاعه في هذا الجنس اراد الجمع بين بيان الواقع والتقية التي قالوا ان الانسان على نفسه بصيرة فيها فقال في الخمس وعشرين بنت مخاض حسب ما عندهم ثم ذكر باقي النصب التي لم يخالفونا فيها تاركا فيها ذكر الواحد حتى يفهم السامع ارادته في الجميع لان الكل على مذاق واحد كل ذلك مع معارضته بالمعتبرة المستفيضة المعمول بها كصحيح عبد الرحمن وخبر ابي بصير وصحيح زرارة وموثقة الاخر فلا باس ح في حمله على ما ذكرناه وربما حمل على الندب او على دفع ذلك على سبيل القيمة للخمس شياه او غير ذلك وعلى كل حال فلا ينبغي التامل في ضعف القول المزبور ولقد اجاد في نسبته الى الشذوذ في س فهذه ست نصب ثم ست وثلثون ثم ست واربعون ثم احدى وستون بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه ثم ست وسبعون على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك تحصيلا فضلا عن النقل المعتبرة المستفيضة خلافا للمحكي عن الصدوق بن بابويه لا بالثمانين فانه اذا زادت واحدة ففيها الى تسعين ولم نقف لهما على شاهد سوى المحكي عن الفقه المنسوب للرضا ع الذي لم يتحقق لي بصلاحه معارضا لما سمعت فلا ريب ح في ضعف القول المزبور وان النصاب العاشر ست وسبعون ثم احدى وتسعون فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين فاربعون او خمسون ومنها على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة خلافا للمحكي عن انتصار المرتضى من عدم تغير الفرض من احدى وتسعين الا ببلوغ مائة وثلثين وقال فيه مما انفردت به الامامية وقد وافقها غيرها انها اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين ثم ادعى الاجماع على ذلك وهو عجيب بعد دعوى نفسه في محكي الناصرية الاجماع على خلافه كما يحكى الخلاف والسرائر وفي كره انها اذا زادت على المائة و عشرين واحدة وجب في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الى ان قال وعلى هذا الحساب بالغا ما بلغ عند علمائنا وكذا عن المنتهى وفي كشف الحق نسبته الى الامامية وفي المفاتيح الى علمائنا كافة الى غير ذلك من كلماتهم ومعاقد اجماعاتهم المتفقة على خلاف ما سمعته منه كنصوصهم بل لم اجد في شيء مما وصل الينا من نصوص اهل البيت ما يشهد له فلا ريب في ضعفه ولذا نسبه في س الى الشذوذ ايضا ومن ذلك كله يظهر لك ان ما في اللمعة ثم احدى وتسعون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون لا يخلو من نظر ضرورة شمول اطلاقه النصاب الكلي بعد الاحدى والتسعين ما دون المائة وواحدة وعشرين ولم يقل احد بالتخيير قبله فان من جملته ما لو كانت مائة وعشرين فعلى اطلاقه فيها ثلث بنات لبون وان لم تزد الواحدة ولم يقل بذلك احد من الاصحاب وهو نقل في س دون اقوالا نادرة وليس من جملتها ذلك بل اتفق الكل على ان النصاب بعد الاحدى والتسعين لا يكون اقل من مائة واحدى وعشرين وانما الخلاف فيما زاد عنه واعتذر له في ضة بان الزائد على النصاب الحادي عشر لا يمكن الخمسين كلمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان فهو صحيح وانما يتخلف في المائة والعشرين والمص توقف في البيان في كون الواحدة الزائدة جزءا من الواجب او شرطا من حيث اعتبارها في العدد نصا وفتوى ومن عدم ايجاب بنت اللبون في كل اربعين يخرجها فتكون شرطا لا جزءا وهو الاقوى فيجوز هنا والحاق عدمها بلحاظها اي من دون تعرض لذكر الشرط اعتمادا على معلوميته وفيه ان مقتضى الاول لا الحساب بمجرد الزيادة على الاحدى وتسعين اللهم الا ان يعتبر ذلك بمعلومية عدم نقصان ما فوق النصاب عنده وعلى كل حال فلا ريب في ان الملازم ليس بجيد كما هو واضح والله اعلم هذا وقد قال المحقق الثاني والشهيد الثاني ان التقدير بالاربعين والخمسين ليس على التخيير بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير والا وجب اعتبار اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء فيجب ح تقدير المائة والاحدى وعشرين بالاربعين والمائة والخمسين بالخمسين والمائة وسبعين بهما ويتخير في المائتين وفي الاربع مائة يتخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما

بل قيل ان ذلك خيرة الصدوق والوسيلة ور ذكره وهو في نهاية الاحكام ويريد بقرينة ما ذكره بعنوان التمثيل بل لعله الظاهر من المص فضلا مع قوله فيه الى ولو امكن في عدد الخ بل العلامة في القواعد ايضا حيث قال ويتخير المالك لو اجتمعا بل هو المحكي صريحا عن ايضاح النافع وتعليقه و كفاية الطالبين وكشف الالتباس والميسية والموجز الحاوي كما انه يشهد له مع انه الموافق للاحتياط دون مراعاة حق الفقراء الاتفاق عليه ظاهرا في البحر وصحيح الفضلاء وغيره ايضا لكن المحكي عن ظ المقنع وعدوية وشم والاشارة وقع وفد والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة وتج والتخيير مطلقا كما هو صريح المدارك والمحكي عن مجمع البرهان وفوائد القواعد لثاني الشهيدين ناسبا له فيها الى ظاهر الاصحاب كالرياض الا انه الادلة ولم يثبت ولو به مراعاة الفقراء من المالك بل ظ النصوص العكس على انه قد يكون الشيء الا خطر للتفاوت الحاصل لجذف بعض الكسور و العفو بزيادة السن في التقدير الاخر بل يدل عليه صريحا النصوص المشتملة على التخيير في المائة والواحد وعشرين بل القصر في بعضها على حسابها بالخمسين والذي يقوى في النظر في الجمع بين هذه النصوص وصحيح الفضلاء الوارد في البقر المتفق على مضمونه فيه ظاهرا كما قيل بعد ظهور اتحاد الحكم في الجميع وعدم الفرق بين الابل والبقر في ذلك من النص بل والفتوى مع التامل والتدبر وجوب مراعاة المطابق منهما بل لعله يحصل الا بهما او بحظهما معا ويتخير مع المطابقة بكل منهما او بهما حتى ان لحظ البعض باحدهما والباقي بالاخر وكذا يتخير مع عدم المطابقة [illegible] لا يجب ح مراعاة الاقل عفوا للنصوص الواردة في المائة والاحدى وعشرين والنص في صحيح الفضلاء الا الطابق فلا ينافي ذلك ح نعم ينبغي الجزم بوجوب مراعاة الاقل في خصوص المائتين وستين للقطع بان الزيادة ان لم تزد الواجب لا تنقصه كما تعرفه زيادة تحقيق لذلك كله فيما يأتي انشاء الله ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط والله اعلم ثم ان ظ النص والفتوى اعتبار كون الزيادة واحدة فلو كانت جزء من بعير لم يتغير بها الفرض قطعا بل في محكي كره الاجماع عليه لا نعلم فيه خلافا الا من الاصطخري فاعتبر بعض العامة من تغير الفرض به واضح الفساد كما ان ظاهرهما ايضا كون الواحدة جزءا من النصاب لا شرطا لاعتبارها في العدد فيهما او ظهورهما فان هذا النصاب كغيره بالنسبة الى الواجب وان كان حسابه بالعدد الاخرين وهو المحكي عن الفاضل في النهاية معللا له بان تغير الواجب بها يقتضي تعلق الوجوب بها كالعاشرة وغيرها قال فلو تلفت الواحدة بعد الحول وقبل امكان الاداء سقط من الواجب جزء من مائة واحدى وعشرين جزء خلافا لجماعة من المتأخرين منهم ثاني الشهيدين والمحققين فجعلوها شرطا بل بما قيل انه المش بينهم لخروجها عما به الحساب على التقديرين وفيه انه اعم من الشرطية فالاولى لا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيء كما لا يسقط بتلف ما زاد منها الى ان تبلغ التسعة عشر وفيه انه مبني على تعلق الزكوة بما عدا العفو وفيه بحث ستسمعه فيما يأتي انشاء الله والله اعلم وفي البقر نصابان كليان ثلثون واربعون دائما اي كل ثلثين وكل اربعين لا الاولان فقط ومنه ما الواجب كالسبعين فلا حاجة الى جعل النصب فيها ثلثا او خمسا وهما الثلثون والاربعون وكليا وهو كل ثلثين وكل اربعين كما عن بعضهم او اربعة بزيادة الستين على الاولين كما عن غيره او خمسة بزيادة التسعين بعد الستين ضرورة الاستغناء بما ذكرنا عن ذلك كله وان كان النظر فيه الى صحيح الفضلاء الاتي فينبغي زيادة النصب على ذلك كله لاشتماله عليها وعلى غيرها الا ان الظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلي وعلى كل حال فعلى التجاذب في المالك يجعل هذا الاختلاف لفظيا والامر سهل بعد وضوح المطلوب ومعلومية عدم الزكوة في الانقص من الثلثين اجماعا بقسميه نصا وعدمها ايضا كذلك في الزائد على الثلثين حتى يبلغ الاربعين والمساق من الاطلاق نصا وفتوى للبقر الانسي فيبقى الوحشي على الاصل كما عن بعض التصريح به وستسمع تمام الكلام انشاء الله في وجوب مراعاة المطابق من النصابين والله اعلم وفي الغنم خمسة نصب اولها باجماع كل من يحفظ عنه العلم كما عن المنتهى اربعون وفيها شاة فلا يجب فيها شيء حتى تبلغ ذلك [illegible] نصا وفتوى كما انه لا خلاف في عدم اعتبار زيادة الواحدة في وجوب الشاة الا من الصدوقين فيما حكي عنهما والاجماع المحكي في التذكرة صريحا كما سمعته وظاهرا في ف والغنية والمجمع وصحيح الفضلاء وغيره حجة عليهما مع انه لا شاهد لهما فيما نجد الا ما حكي من الفقه المنسوب الى الرضا ع وهو غير حجة عندنا فضلا عن ان يعارض غيره ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى بل في الكتب السابقة الاجماع ايضا صريحا او ظاهرا ثم ثلثمائة وواحدة وهو النصاب الرابع فاذا بلغت ذلك قيل والقائل ابن ابي عقيل والجعفي والمفيد في محكي النقلين والصدوق وابن ادريس والفاضل في بعض كتبه وولده يؤخذ من كل مائة شاة ونسبه في س الى ابن حمزة والموجود في وسيلته النصاب فيها اربعة والعفو كذلك والفريضة جنس واحد وهو في كل نصاب واحد من جنسه وباختلاف الغنم في البلد لا يتغير الحكم والنصاب الاول اربعون والثاني مائة وواحد وعشرون والثالث مائتان وواحدة والرابع ثلثمائة وواحدة فاذا زاد على ذلك تغير هذا الحكم وكان في كل مائة شاة وظاهره وجوب الاربع في الرابع وانه بالزيادة عليه ينتقل الى المائة وكانه مخالف للقولين اللهم الا ان يكون كما يحكى عن اشارة السبق قال انه في ثلثمائة وواحدة اربع فاذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار واخرج من كل مائة شاة وكذا ابن زهرة في الغنية اللهم الا ان يريدا جميعا بالزيادة بلوغ المائة بقرينة معلومية عدم نقصان الفريضة بالزيادة ولعله ما يحكى عن سلار من قوله انه ينتقل بزيادة ثمانين في الثالث الى ثلث شياه ثم ينتقل بزيادة مائة الى ان يخرج من كل مائة شاة فالظاهر ان الناقل ابدل الثاني بالثالث سهوا بل هو المقطوع به والله اعلم وقيل بل تجب اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الاشهر بل المش في ب بل الخلاف وظ الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد صحيح الفضلاء الموافق للاحتياط الذي هو بما قيل يوجب مراعاته هنا للتوقف بيقين البراءة على مخالفة العامة التي جعل الله الرشد في خلافها اذ الاول محكي عن الفقهاء الاربعة بل حكاه في الخلاف عن جميع الفقهاء عدا النخعي والحسن بن حي ومن ذلك يظهر لك رجحانه على صحيح محمد بن قيس الذي هو دليل الاول بعد الاغضاء عن ترجيحه عليه سندا ايضا بل ودلالة اذ الموجود فيه فاذا زادت واحدة ففيها ثلث شياه

في بيان نصاب البقر

في زكوة الغنم

حكى غير واحد الاجماع على انها اثنى عشر نصابا بل يمكن تحصيل الاجماع وان خالف فيه القديمان فيما حكى عنهما فقال الحسن منهما ان الواجب في الخمس
وعشرين بنت مخاض الى الست وثلثين وقال ابو علي ذلك ايضا لكن اذا ان لم تكن فابن لبون فان لم يكن فخمس شياة ولم يجعلا الست وعشرين
نصابا مستقلا وان اوجبا بنت مخاض نحو المشهور ايضا الا انه كيلا فرد العفو فان خلافهما خاصة غير قادح فيه سيما مع انقراض الخلاف
فيهما فيما اجد وان تيسر المصنف في محكى المعالي جماعة من محققي الاصحاب مع انا لم نجد ما يشهد له من النصوص سوى حسن الفضلاء عن ابي جعفر و
ابي عبد الله ع قالا في صدقة الابل في كل خمس شياة الى ان تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى
تبلغ خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء
حتى تبلغ ستين ففيها جذعة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وسبعين فاذا بلغت خمسا وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ
تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان
طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ثم ترجع الابل على اسنانها وليس على النيف شيء
ولا على الكسور شيء الحديث وهو مع اشتماله على ما لا يقول به احد من الاصحاب من جعل المائة والعشرين نصابا وباضافة الواحد نصابا اخر قال في
الوسائل انه رواه الصدوق ره في معاني الاخبار على ما في بعض النسخ الصحيحة فاذا بلغت خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض
الى ان قال فاذا بلغت خمسا وثلثين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة لبون ثم قال فاذا بلغت خمسا واربعين وزادت واحدة ففيها جذعة ثم قال
ان بلغت خمسا وسبعين وزادت واحدة ففيها ابنتا لبون فاذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان الخ ومنه يعلم قوة ما ذكره الشيخ
فيه من اضمار وزادت واحدة اعتمادا على فهم المخاطب وان كان الاقرب منه الحمل على التقية فان ذلك مذهب العامة ولذا قال عبد الرحمن
بعد ان روى عن الصادق ع في الصحيح في ست وعشرين بنت مخاض الى خمس وثلثين هذا فرق بيننا وبين الناس وكانه ع في هذا الجنس اراد
الجمع بين بيان الواقع والتقية الى ان قالوا ان الانسان على نفسه بصيرة فيها فقال في الخمس وعشرين بنت مخاض حسب ما عندهم ثم ذكر
باقي النصب التي لم يخالفونا فيها تاركا فيها ذكر الواحد حتى يفهم السامع ارادتها في الجميع لان الكل على مذاق واحد كل ذلك مع معارضته
للمعتبرة المستفيضة المعمول بها كصحيح عبد الرحمن وخبر ابي بصير وصحيح زرارة وموثقة الاخر فلا باس ح في حمله على ما ذكرناه وربما حمل
على الندب او على نوع ذلك على سبيل القيمة للخمس شياه او غير ذلك وعلى كل حال فلا ينبغي التامل في ضعف القول المزبور ولقد اجاد
في نسبته الى الشذوذ في س فهذه ست نصب ثم ست وثلثون ثم ست واربعون ثم احدى وستون بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه
عليه ثم ست وسبعون على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك تحصيلا فضلا عن النقل المعتبرة المستفيضة
خلافا للمحكي عن الصدوقين فابدلاه بالثمانين فانه اذا زادت واحدة ففيها ثنى الى تسعين ولم نقف لهما على شاهد سوى المحكي عن الفقه المنسوب
للرضا ع الذي لم يتحقق لي نصبه على ما سمعت فلا ريب ح في ضعف القول المزبور وان النصاب العاشر ست وسبعون ثم احدى وتسعون
فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين فاربعون او خمسون او منهما على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة خلافا للمحكي عن انتصار المرتضى من عدم تغير
الفرض من احدى وتسعين الا ببلوغ مائة وثلثين وقال فيه مما انفردت به الامامية وقد وافقها غيرها انها اذا بلغت مائة وعشرين ثم زادت
فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين ثم ادعى
الاجماع على ذلك وهو عجيب لبعده عن نفسه في محكي الناصرية الاجماع على خلافه فيحكي الخلاف والسرائر وفي كره انها اذا زادت على المائة و
عشرين واحدة وجب في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الى ان قال وعلى هذا الحساب بالغا ما بلغ عند علمائنا وكذا عن المنتهى وفي
كشف الحق نسبته الى الامامية وفي المفاتيح الى علمائنا كافة الى غير ذلك من كلماتهم ومعاقد اجماعاتهم المتفقة على خلاف ما سمعته منه كنصوصهم بل
لم اجد في شيء مما وصل الينا من نصوص اهل البيت ما يشهد له فلا ريب في ضعفه ولذا نسبه في س الى الشذوذ ايضا ومن ذلك كله يظهر لك ايضا
ما في اللمعة ثم احدى وتسعون ثم ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون لا تخفى من نظر ضرورة شمول اطلاقه النصاب الكلي
بعد الاحدى وتسعين ما دون المائة واحدى وعشرين ولم يقل احد بالتخيير قبله فان من جملته ما لو كانت مائة وعشرين فعلى اطلاقه فيها
ثلث ثلاث بنات لبون وان لم تزد الواحدة ولم يقل بذلك احد من الاصحاب هو نقل في س من اقوال نادرة وليس من جملتها ذلك بل اتفق
الكل على ان النصاب بعد الاحدى وتسعين لا يكون اقل من مائة واحدى وعشرين وانما الخلاف فيما زاد عنه واعتذر له في ضت ان الزائد على النصاب
الحادي عشر لا يحسب الا بخمسين كالمائة وما زاد عليها ومع ذلك فيه حقتان وهو صحيح انما يتخلف في المائة والعشرين والمص توقف في البيان في كون
الواحدة الزائدة جزءا من الواجب في شرطها من حيث اعتبارها في العدد نصا وفتوى وعن ان ايجاب بنت لبون في كل اربعين يخرجها فتكون
شرطا لا جزءا وهو الاقوى فيجوز تلفها والحاق عدمها بلحدها اي من دون تعرض لذكر الشرط اعتمادا على معلوميته وغيرها من مقتضى الامثلا
الحساب بمجرد الزيادة على الاحدى وتسعين الابهام الا ان يعتبر ذلك بمعلوميته عدم نقصانها فوق النصاب عنده وعلى كل حال فلا ريب في ان الملاحظة
ليس بجيد كما هو واضح والله اعلم هذا وقد قال المحقق الثاني والشهيد الثاني ان التقدير بالاربعين والخمسين ليس على التخيير بل يجب التقدير
بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير والا وجب اعتبار اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء فيجب ح تقدير المائة والاحدى وعشرين
بالاربعين والمائة والخمسين بالخمسين والمائة وسبعين بهما ويتخير في المائتين وفي الاربع مائة يتخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما

بل قيل ان ذلك خيرة الصدوق والوسيلة وان ذكره وهي في نهاية الاحكام ويقربه بقرينة ما ذكره بعنوان التمثيل بل لعله الظاهر من المص فضلا مع
قوله فيما تلي ولو امكن في عدد الخ بل لعله ظ القواعد ايضا حيث قال ويتخير المالك لو اجتمعا بل هو المحكي صريحا عن ايضاح النافع وتعليقه و
كفاية الطالبين وكشف الالتباس والميسية والموجز الحاوي كما انه يشهد له مع انه الموافق للاحتياط وانه فيه مراعاة لحق الفقراء الاتفاق عليه
ظاهرا في البحر وصحيح الفضلاء وغيرها لكن المحكي عن ظ المقنع وعمرو به وسم والاشارة وقع وقد والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة وتج
والتخيير مطلقا كما هو صريح المدارك والمحكي عن مجمع البرهان وفوايد القواعد للثاني للشهيدين ناسبا له فيه الى ظاهر الاصحاب كالرياض لاطلاق
الادلة ولم يثبت اولوية مراعاة الفقراء من المالك بل ظ النصوص العكس على انه قد يكون الش لا لاظ جبر التفاوت الحاصل بحذف بعض الكسور و
العفو بزيادة السن في التقدير الاخر بل يدل عليه صريحا النصوص المشتملة على التخيير في المائة والواحد وعشرين بل اقتصر في بعضها على حسابها
بالخمسين والذي يقوى في النظر في الجمع بين هذه النصوص وصحيح الفضلاء الوارد في البقر المتفق على مضمونه فيه لما هو كما قيل بعد ظهور اتحاد الحكم
في الجميع وعدم الفرق بين الابل والبقر في ذلك من النص بل والفتوى مع التامل والتدبر وجوب مراعاة المطابق منهما بل لعله محصل الامر بهما بالحظ
معا ويتخير مع المطابقة بكل منهما او بهما حتى ان لو حسبنا البعض باحدهما والباقي بالاخر وكذا يتخير مع عدم المطابقة بشيء لا يجب ح مراعاة الاقل
عفوا للنصوص الواردة في المائة والاحدى وعشرين ولا ينافي صحيح الفضلاء الا المطابق فلا ينافي ذلك ح نعم ينبغي وجوب مراعاة الاقل خصوص
المائتين وستين للقطع بان الزيادة ان لم تزد الواجب لا لم تنقصه كما تعرف من زيادة تحقيق لذلك كله فيما يأتي انش ولكن مع ذلك كله لا ينبغي
ترك الاحتياط والله العالم ثم ان ظ النص والفتوى اعتبار كون الزيادة واحدة فلو كانت جزء من بعير لم يتغير به الفرض قطعا بل في محكي كره اجماعا
وهي لا نعلم فيه خلافا الا من الاصطخري فيما عن بعض العامة من تغير الفرض به وهو واضح الفساد كما ان ظاهرهما ايضا كون الواحد جزءا من النصاب لا شرطا
لاعتبارها في العدد فيها لوضوح هو فيها فان هذا النصاب كغيره بالنسبة الى الواجب وان كان حسابا باحد الامرين وهو المحكي عن الفاضل في النهاية معللا
له بان تغير الواجب بها يقتضي تعلق الوجوب بها كالعاشرة وغيرها قال فلو تلفت الواحدة بعد الحول وقبل امكان الاداء سقط من الواجب جزء
من مائة واحدى وعشرين جزء الخلاف للجماعة من المتاخرين منهم ثاني الشهيدين والمحققين فجعلوها شرطا لا بما قيل انه المشهور بينهم لجزم وجهاء بها
الحساب على التقديرين وفيه انه اعم من الشرطية قالوا فلا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيء كما لا يسقط بتلف ما زاد عنها الى ان تبلغ التسعة
عشر وفيه انه مبني على تعلق الزكوة بما عدا العفو وفيه بحث تسمعه فيما يأتي انش والله اعلم وفي البقر نصابان بلا خلاف فيه نصا ما ان
كليان ثلثون واربعون دائما اي كل ثلثين وكل اربعين لا الاولان فقط ومنه ما لو جمعها كالسبعين فلا حاجة الى جعل النصب فيها ثلثا باعتبار
ما الثلثون والاربعون وكليا او هو كل ثلثين وكل اربعين كما عن بعضهم او اربعة بزيادة الستين على الاولين كما عن تهي وخمسة بزيادة
السبعين بعد الستين ضرورة الاستغناء بما ذكرناه عن ذلك كله وان كان التطويل فيه الى صحيح الفضلاء الاتي فينبغي زيادة النصب على ذلك
كله لاشتماله عليها او على غيرها الا ان الظاهر كون المراد منه التمثيل للنصاب الكلي وعلى كل حال فالتعداد في المسالك يجعل هذا الاختلاف لفظيا الا
سهل بعد وضوح المطلوب ومعلومية عدم الزكوة في الانقص من الثلثين اجماعا بقسميه نصا وعدمها ايضا في الزائد على الثلثين حتى يبلغ الاربعين
والمساق من الاطلاق نصا وفتوى للبقر الانسي فيبقى الوحشي على الاصل كما عن بعض التصريح به وستسمع تمام الكلام في وجوب الزكوة في المتولد
من النصابين والله اعلم وفي الغنم خمسة نصب في الابل اجماع كل من يحفظ عنه العلم كما عن تهي اربعون وفيها شاة فلا يجب فيما دون الاربعين
نصا وفتوى كما انه لا خلاف في عدم اعتبار زيادة الواحدة في وجوب الشاة الا من الصدوقين فيما حكي عنهما والاجماع المحكي في تهي صريحا كما سمعته وعن كره
وظاهر ف والغنية والحجة صحيح الفضلاء وغيره حجة عليهما مع انه لا شاهد لهما فيما اجده الا ما حكي من الفقه المنسوب الى الرضا ع وهو غير حجة
عندنا فضلا عن ان يعارض غيره ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياة بلا خلاف اجده فيه شيء من ذلك نصا
وفتوى بل في الكتب السابقة الاجماع ايضا صريحا وظاهرا ثم ثلثمائة وواحدة وهو النصاب الرابع فاذا بلغت ذلك قيل والقائل ابن ابي عقيل والجعفي
والمفيد في محكي المقنعة والصدوق وابن ادريس والفاضل في بعض كتبه وولده يؤخذ من كل مائة شاة وربما نسب ذلك الى ابن حمزة والموجود في
وسيلته النصاب فيها اربعة والعفو كذلك والفريضة جنس واحد وهو في كل نصاب واحد من جنسه وباختلاف الغنم في البلد لا يتغير الحكم والنصاب
الاول اربعون والثاني مائة وواحد وعشرون والثالث مائتان وواحدة والرابع ثلثمائة وواحدة فاذا زاد على ذلك تغير هذا الحكم وكان في
كل مائة شاة والظاهر وجوب الاربع في الرابع وانه بالزيادة عليه ينتقل الى المائة وكانه مخالف للقولين نعم هو كالمحكي عن اشارة السبق قال انه
في ثلثمائة وواحدة اربع فاذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار واخرج من كل مائة شاة وكذا ابن زهرة في الغنية اللهم الا ان يريد الجميع
بالزيادة بلوغ المائة بقرينة معلومية عدم نقصان الفريضة بالزيادة ولعلها المحكي عن سلار من قوله انه ينتقل بزيادة ثمانين في الثالث الى
ثلث شياة ثم ينتقل بزيادة مائة الى ان يخرج من كل مائة شاة فالظاهر ان الناقل ابدل الثاني بالثالث سهوا بل هو المقطوع به والله اعلم
وقيل بل يجب اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الاشهر بل المش في بل في الخلاف وظ الغنية الاجماع عليه وهو
الحجة بعد صحيح الفضلاء الموافق للاحتياط الذي هو بما قيل يوجب مراعاته هنا التوقف بيقين البراءة بل الموافق للعامة التي جعل الله الرشد
في خلافها اذ الاول محكي عن الفقهاء الاربعة بل حكاه في الخلاف عن جميع الفقهاء عدا النخعي والحسن بن حي ومن ذلك يظهر لك رجحانه على صحيح
محمد بن قيس الذي هو دليل الاول بعد الاغضاء عن ترجيحه عليه سندا ايضا بل وبدلالة اذ الموجود فيه فاذا زادت واحدة ففيها ثلث شياه

من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة ويمكن ارادة الاربعمائة من الكثرة فيه فيكون النصاب الرابع وهو للثلثمائة وواحدة صرح فيه ويؤيده عدم صدق الكثرة بالواحدة فاحتمال ارادتها ولو على جهة البداءة لا تنجح من شيء وان كان قد اريد منها ذلك في نصوص لا بل لكن القرينة كانت فيها واضحة بخلاف ما هنا ولذلك قال بعض الافاضل لا تعارض بين الصحيحين لخلو صحيح ابن قيس عن التعرض لذكر زيادة الواحدة على ثلثمائة فان قوله ع فان زادت واحدة ففيها ثلث من الغنم الى ثلثمائة يقتضي كون بلوغ الثلثمائة غاية لفرض الثلث داخلة في المغيا كما هو الشأن في اكثر الغايات لو قعد فيه وفي غيره من الاخبار المتضمنة نصب الابل والغنم والكلام الذي بعد يقتضي ازالة الحكم بثبوت وصف الكثرة وفرض زيادة الواحدة ليس من الكثرة في شيء فلا ينافيه ولا الحكم حتى يقع التعارض بل يكون خبر الفضلاء مشتملا على بيان حكم لم يتعرض له في الصحيح المزبور لحكمة ولعلها التقية وايد بعضهم بان المعصوم بعد ان جعل الغاية نفس الثلثمائة لا بلوغها ولا اولها كان المعنى انه ينتهي على ثلثمائة فاذا انتهى لا جرم يكون الزائد داخلا في الاربعمائة لكنه ع لم يقل فان زادت واحدة ففي كل مائة شاة كما كان دابه يقول كذلك في النصب الاخر وفي جميع النصب في غير هذه الصحيحة بل عدل عنه الى قوله فاذا كثرت الخ وما ذلك الا لنكتة جزما ومعلوم ان الزائد على الثلثة كثير بل الثلثة ايضا وجميع المراتب بالنسبة اليه على حد سواء وكون نقص الثلثمائة قرينة معينة لارادة زيادة واحد بعدها من لفظ كثرت لعله ممنوع لعدم العدول الى عبارة كثرت المتوغلة في الابهام من دون نكتة اصلا لان الثلثمائة والانقص منها كثيرة ايضا كثرة كاملة بالغة من دون تفاوت بينها وبين ما اذا زادت واحدة فقط حتى يعبر المعصوم عنها بعبارة اذا كثرت مع عدم تعبيره اصلا فيما نقص عن زيادة مخصوص الواحدة في هذه المرتبة بلفظ الكثرة اصلا وغير خفي على الذوق السليم ان الوجه في مثل ذلك ليس الا هو التقية كما هو دابهم ع المعلوم في مواضع كثيرة كل ذلك مضافا الى اشتماله على ما لا نقول به من قوله ان يشاء المصدق ومن قوله ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق الا اذا اريد الاجتماع في الملك والافتراق فيه ونحو ذلك ومن قوله يعد صغيرها وكبيرها الى غير ذلك ومعارضته هذا كله باعتضاد صحيح ابن قيس بالاصل الذي هو مع معلومية انقطاعه معارض بالاحتياط المنجبر بزيادة المروي في نهاية كخبر الاعمش وفقه الرضا مضافا الى اشتمال صحيح الفضلاء على ما لا يقول به احد من الاصحاب في نصاب الثلاثين وغيرها عدم ثبوت الخبر المزبور بل لا يخفى على من تامل ان زيادته التي فيه وهي محل الاعتضاد من المصدق لا من الخبر فلاحظ وتامل وكذا الاستشهاد بعتد بها في خبر الاعمش واما اشتمال صحيح الفضلاء على ما ذكره فانما هو في بعض نسخ التهذيب دون البعض الاخر ودون الكافي وغيره وكيف كان فلا ينبغي للفقيه التامل في رجحان صحيح الفضلاء على صحيح ابن قيس فيتعين الفتوى به انما الكلام في الفائدة على هذا التقدير في جعل الاربعمائة نصابا مع ان الواجب بها ما وجب للثلثمائة وواحدة ونحوه مجرى على القول الاخر بالنسبة الى الثلثمائة شاة وواحدة والنصاب الذي قبلها فانهما ايضا متحدان في وجوب الثلث ويمكن ان يكون الوجه في ذلك متابعة النص او ان الاتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب الثاني كليا ذا افراد متعددة ينفرد عن الاول في غالب الافراد غير قادح ومطالبة الاكمال للنصاب في الابل اذا بلغت مائة واحد وعشرين خمسين مع ان الواجب في اول الافراد ما وجب في الاحد والتسعين ضرورة كون النصاب هنا اذا بلغت اربعمائة كل مائة شاة دار المجد مع الاول في هذا الفرد لكنه ينفرد عنه بالخمسمائة فصاعدا وكذلك في الثلثمائة وواحدة على القول الاخر ومجرى الكلام في الواحدة الزايدة على الثلثمائة في ما سمعته في الزايدة على العشرين في الابل بالنسبة الى شرطيتها وجزئيتها هذا ولكن المص قال وتبعه عليه غيره تظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان اي تظهر الفائدة بين ذلك في جعل الاربعمائة نصابا والثلثمائة وواحدة نصابا مع اتحاد موجبهما بمعنى انه يكون في الاول الاربعمائة محل الوجوب وفي الثاني الثلثمائة وواحدة وكذلك الثلثمائة وواحدة والمائتين وواحدة على القول الاخر الا ان الكلام في الواحدة الزايدة على الثلثمائة هو الكلام في واحدة الابل التي قد مضى البحث فيها ومنه يعلم الحال في الضمان الذي هو الفائدة في الحقيقة وان ذكر المص وغيره انه فائدة ثانية والامر سهل بعد وضوح المراد ووجه ظهور الفائدة به انه اذا تلف واحدة من الاربعمائة بعد الحول بغير تفريط نقص من الواجب جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عن الاربعمائة ولو واحدة وتلف منها شيء لم يسقط من الفريضة شيء ما دامت الثلثمائة وواحدة لوجود النصاب والزايد عفو والفريضة انما تتعلق به لا مع العفو وكذلك القول في مائتين وواحدة وثلثمائة وواحدة على القول الاخر ولو تلفت من الثلثمائة وواحدة شاة سقط على قول الشيخ جزء من ثلثمائة جزء وجزء من الاربع شياه ومن الاربعمائة جزء من اربعمائة جزء منها والمراد بالجزء اربعمائة اربعة اجزاء كما صرح به فخر المحققين فقال لو تلفت الواحدة من غير تفريط بعد الحول او قبل امكان الاداء فعلى القول بوجوب الاربع تقسط على ثلثمائة جزء وجزء واحد وهو اربعة اجزاء من ثلثمائة جزء وجزء واحد من شاة فيبقى الواجب عليه ثلث شياه وثمانية اجزاء و سبعة وتسعون جزءا من ثلثمائة جزء من شاة واما على القول الاخر فلا يقسط الثلث على الثلثمائة جزء وجزء لان الواحدة الزايدة شرط لا جزء من محل الوجوب ثلث هو كذلك على احد الاحتمالين وعلى كل حال اليه يرجع ما في المدارك من ان اختلاف الجزء عنه اي لو تلفت شاة من الثلثمائة وواحدة سقط من الفريضة جزء من خمسة وسبعين جزءا من شاة ان لم نجعل الشاة الواحدة جزءا من النصاب والا كان الساقط جزءا من خمسة وسبعين جزءا وربع جزء من شاة وان كان في قوله ان لم نجعل الشاة الخ تامل انه مقتضاه عدم سقوط شيء من الفريضة المفروض تعلقها فيما عداها كما سمعته من الفخر على انه بناء على وجوب الاربع في الثلثمائة وواحدة لا بد من احتمال الشرطية في الواحدة ضرورة كون الحساب بمائة مائة انما يكون في الاربعمائة لا مثلها فهي في الثلثمائة وواحدة جزء قطعا لانه نصاب مستقل لا يعتبر بغيره كما هو واضح وكيف كان ما ذكره من الطريق كانه اخذه من الشهيد في غاية المراد قال على ما حكي عنه اذا تلف واحدة من ثلثمائة وواحدة سقط من جزء من خمسة وسبعين جزءا وربع جزء ومرجع الجميع الى واحد عند

التامل

التامل وان اختلف طريق التوزيع والامر في ذلك كله سهل بعد تمام الكلام في امرين احدهما ما يظهر من غير واحد بل هو صريح الفاضل في كره وغيرها وغيره من اختصاص متعلق الوجوب في النصاب دون العفو ولعلهم اخذوه مما في النصوص من انه لا شيء فيه لانه قد يشكل بناء على ان الزكوة في العين بل بنحو الاشاعة فالنصاب يستلزم الاشاعة في الجميع كما انه ينبغي تبعيته لنماء الجميع وان كان قد يحمل من الزائد على النصاب لا انه لعدم تعيينه يتخير لاشتراك فيه على مقتضى ما ذكرنا من الاشاعة ومن هنا قال في المدارك تبعا للمحكي عن مجمع البرهان انه يمكن المناقشة في عدم سقوط شيء من الفريضة في صورة النقص عن الاربعمائة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحقين وان كان الزائد على النصاب عفوا اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتامل وتبعه عليه في الحدائق وهو جيد جدا اللهم الا ان يقوم اجماع او نحوه مما يصلح به الخروج عن مقتضى الضوابط في الملك الخارجي الذي به هو كصفة الوجوب في نحو ما الابعد فيه عدم تعيين المحل لكن الى الآن لم نتحققه وان ارسل جماعة ارسال المسلمات بل ما وقع من الفاضل انسب الينا اشعار بنحو الاجماع عليه بل ربما فسر العفو بذلك وانه المراد من المص وغيره من قوله والفريضة تجب في كل نصاب من نصب هذه الاجناس وما بين النصابين لا يجب فيه شيء لكن يمكن كون المراد منه ذلك في النص والفتوى عدم وجوب شيء غير ما وجب بالنصاب به وان كان محل ما وجب النصاب الجميع ولعله لذا لم يشكل هذه العبارة بالمناقشة التي بل ظاهره او صريحه عدم جريان المناقشة السابقة فيها قال اما ان الفريضة تتعلق بكل واحدة من هذه النصب فلان ذلك معنى تقدير النصب اما ان ما بين النصابين لا يجب فيه شيء فلان ذلك فائدة التقدير ويدل عليه قوله ع في حسن الفضلاء وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء وهو كما ترى صريح فيما ذكرنا بل عبارة المص الاتية كالنص في عدم الدلالة على المطلوب قال وقد جرت العادة من الفقهاء بتسمية ما لا يتعلق به الفريضة من الابل شنقا ومن البقر وقصا اما التحريك فيهما ومن الغنم عفوا ومعناه في الكل واحد ضرورة ارادة غير النصاب منه فالتسع من الابل نصاب وشنق فالنصاب خمس والشنق اربع بمعنى انه لا يسقط من الفريضة شيء ولو تلفت الاربع قبل تعلق الوجوب بحصول النصاب الذي هو سبب الوجوب بدونها فلا يكون حينئذ في هذه العبارة وما اشبهها دلالة على ما نحن فيه وكذا التسعة والثلثون من البقر فانها نصاب ووقص فالفريضة يتحقق وجوبها من الثلثين والزايد عفو حتى يبلغ الاربعين وكذا المائة وعشرون من الغنم فان نصابها اربعون والفريضة فيه وعفو ما زاد حتى تبلغ مائة واحدى وعشرين وكذا ما بين النصب التي عددناها التي تقدمت فتدبر جيدا فان بعض متاخري المتاخرين قد نبه في بيان تحقق الاشاعة في النصاب دون العفو انه لم يات بشيء يعتد به والله اعلم ثانيهما انه يقال على القول بان تلف الواحدة من الاربعمائة توجب سقوط جزء من مائة جزء من الشاة ان المتجه عدم السقوط لكفاية الثلثمائة وواحدة في وجوب الاربع ح فيقوم هذا النصاب مقامه وقد يدفع ذلك في المقام ونظايره بان النصاب الذي يدخل في نصاب اخر يسقط ملاحظته ويكون هو السبب في وجوب الفريضة فيقام احدهما مقام الاخر لو فرض التلف قبل الحول لا يقتضي كونه كذلك بعده ولم اعثر على محرر للمسئلة نعم عن كشف الرموز انه قال فائدة اذا [illegible] في المال [illegible] او زيد فهل يخرج من الكل او لكل نصاب [illegible] الذي يظهر من الروايات هو الاول قال شيخنا دام ظله الثاني اقوى وثمرة الخلاف اذا تلف من النصب شيء بعد الحول بغير تفريط فعلى الاول ينقص من الواجب في النصب بقدر التالف وعلى الثاني يوزع على ما بقي من النصاب الذي وجب فيه والا اسقط ذلك النصاب في المحكي عن غاية المراد قيل في الفائدة انه لو تلفت ثمانية بغير تفريط بعد الحول احتمل وجوب شاتين لانعقاد الحول على وجوب شاة في كل مائة ويحتمل وجوب الثلث لامكنه مائتين وواحدة حولا ولا تاثير للزايد لعلمه بانتفاء شرط وجوبها وورود تسقوط السابق بالكلية عند وجود اللاحق والجيب بانه لو تلف واحدة قبل الحول بلحظة لوجب الثلث في السابق فلو انتفى اعتباره لم يكن كذلك فح محال التلف يكشف عن اعتبار السابق وقال ايضا في المحكي عنه وقيل في الفايدة انه اذا تلف واحدة من ثلثمائة وواحدة سقط جزء من خمسة وسبعين جزءا وربع جزء بناء على اخذها وجب السابق ويقسط الزايد على الزايد ولو تلف من اربعمائة تسع وتسعون لم يسقط من الفريضة شيء لوجود النصاب تاما وورد بان الاربعمائة ليست عبارة عن النصب الماضية وزيادة بل مجموعها اما نصاب واحد او اربعة نصب كل نصاب مائة قلت قد عرفت التحقيق في المسئلة وان المفهوم من النصوص خصوص التسبيب في النصاب الاخير دون غيره والله اعلم فتدبر جيدا فانهم وان اكثروا الكلام في بيان ذكر الفايدة الا انه لا فائدة متعتد بها فيه ولولا مخافة الاطالة لذكرنا جملة من عباراتهم كالتنقيح وكشف الرموز وغيرهما وكشفنا عنها فلاحظ وتامل وكيف كان فلا يضم مال انسان الى غيره وان اجتمعت مع اجتماع شرائط الخلطة والعشرة بالاشتراك في اربعين شاة مثلا او كان لكل واحد عشرون وكانا في مكان واحد مثلا بان اتحد المسرح والمراح والمشرب والفحل والحالب والمحلب بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه كما ان النصوص واضحة الدلالة عليه فلا يجزي ح بلوغ النصاب منهما في وجوب الفريضة بل يعتبر في كل واحد منهما بلوغ النصاب ولو بتلفيق الكسور وكذا لا خلاف بيننا في انه لا يفرق بين مالي المالك الواحد لو تباعد مكانهما بل الاجماع ايضا بقسميه عليه والنصوص واضحة الشمول له سواء كان بينهما مسافة القصر ولا وان ما خالف فيه وفي سابقه بعض العامة التي جعل الله الرشد في خلافها وقوله ع لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق يمكن ارادة الاجتماع والافتراق في الملك منه لا المكان ويمكن ارادة النهي عن الفرق والجمع بمعنى ان لا ينقل بعض الشياه او اهلها من منزل الى اخر بل صدقتها في اماكنها او بما ياتي مما يؤيد هذا المعنى في اداب المصدق والله اعلم الشرط الثاني السوم فلا تجب الزكوة في المعلوفة اجماعا بقسميه بل في محكي المعتبر انه قول العلماء كافة الا مالكا ومحكي التذكرة لا خلاف فيه بين المسلمين وعليه علماء الاسلام كما في الحدائق وفي صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله ع في حديث زكوة الابل وليس على العوامل شيء انما ذلك على السائمة الراعية وفي صحيح زرارة قلت لابي عبد الله ع هل على الفرس تكون للرجل يركبها البقر

شيء فقال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء الى غير
ذلك من النصوص ومنها استفيد انه لا يجب في السخال الا اذا استغنت عن الامهات بالرعي لعدم صدق السوم قبله فيعتبر ح حولها من حينه لا
حين النتاج كما هو خيرة الفاضل في جملة من كتبه والشهيد في اللمعة والكركي والقطيفي والصيمري على ما حكي عن بعضهم لكن المحكي عن ابي علي وط
والمعتبر والمنتهى اعتباره من حين النتاج واختاره ثاني الشهيدين بل في مسالك والمنتهى انه المشهور بل عن ظاهر الخلاف الاجماع وان كنا لم نتحقق الشهرة
ولا عن الاجماع نعم تشهد له جملة من النصوص كصحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من يوم تنتج وموثقه
الاخر عن احدهما عليهما السلام في حديث ما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والغنم والبقر فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول منذ يوم تنتج ونحوه خبر اخر لزرارة
ايضا وروايتان للقاسم بن عروة مضافا الى المرسل عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل
وليس في اولادها شيء حتى يحول عليها الحول وان كان التعارض بينه وبين ما دل على اعتبار السوم من وجه الا انه ارجح منه ولو للاعتضاد بالخبر
السابقة على انه يمكن ارادة ذلك من حين الولادة منه فيكون موافقا للاخبار السابقة وبما يؤيده اتحاد الراوي بل والمروي عنه بل يمكن ان
يقال ان الظاهر منه بقرينة عدم ما يصلح بداية للغاية التي فيه غيره فيخص ح اخبار السوم بها وما في المنح من المناقشة في السند ومن ان
كون الحول غاية لا يدل على عدم غاية اخرى حتى ينافي ما دل على السوم واضح الضعف ضرورة كون السند في غاية الاعتبار وابتداء
الحول من حين النتاج ينافي اعتباره من حين السوم كما هو واضح لكن فيه ما في بعض المنح من ان خبر زرارة باسقاط قوله من يوم تنتج وكانه لذا ذكر
الاحتمال المزبور مع انك قد عرفت ظهور خلافه في المرسل المجرد عن ذلك واحتمال كون المراد من نصوص الانتاج نفي شيء فيها من يوم النتاج
لا انه بداية للحول فيبقى ح على الاطلاق صالحا للتقييد بنصوص السوم في غاية السقوط لمخالفته المنساق وقرب المتعلق واقتضائه ما هو
كالتعقيد من عدم ذكر بداية الغاية وغير ذلك مما لا ينبغي فلا ريب ح في قوة ما ذكرنا نعم قد يقوى ما في البيان من التفصيل بين المرتضعة من سائمة
ونحوها من ح النتاج وبين المرتضعة من معلوفة فحولها من حين السوم لعدم زيادة الفرع على اصله وموافقته لمقتضى الحكمة في السوم والعلف
وانسياق الاولى من هذه النصوص خصوصا من نحو قوله فيها ما كان من هذه الاصناف مشيرا بها الى ما تعلقت بها الزكوة منها بل لعل ذلك هو المراد
من عبارات الاصحاب ايضا فيبقى غيرها على مقتضى الاصل وما دل على اعتبار السوم بل ربما قيل بصدق اسم كل من الامهات على سخالها لكن في كشف
الاستاد الظاهر الحاق الصغار المتغذية باللبن بالسائمة دون الكبار فيكون حولها من حين النتاج من غير فرق بين ان ترضع من سائمة او
معلوفة ومنهما ولا بين استمرار الرضاع تمام السنة والتركيب منه ومن السوم ولا بين كون الرضاع بعوض ولا من الثدي او لا على تامل في الاخير
او في بعض الاقسام فلا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكيف كان فلا بد من استمرار السوم جملة الحول فلو علفها بعضا ولو كان
يوما استانف الحول عند استينافه السوم كما في القواعد ومحكي نهاية الاحكام والموجز وكشفه وكذا النافع والتبصرة والتلخيص والارشاد بل والايضاح
والنافع لصحيح زرارة السابق الذي صرح فيه باعتبار السوم في الحول وظاهر غيره نعم في تهى ود ونهاية الاحكام وس ون وجز وكشفه وغيرها على ما حكي
عن بعضها التصريح بانه لا اعتبار في اللحظة عادة بل ربما ظهر من محكي ط المفروغية من ذلك بل فيه وفي ير انه لا عبرة باليوم في السنة بل في الاخير
في الشهر تردد في بقاء السوم للعرف فان اراد انه لا عبرة باليوم في الشهر كالمحكي عن فوائد الشرائع وغيرها كان له وجه بل لا يخ من وجه ان اراد الشهر
في السنة صفرة فالمتجه الارتفاع فلا ريب ان الاقرب خلافه بل لعله كذلك ايضا في المنفصل بل وفي اليوم في الشهر بل في اليوم في السنة كما سمعته من
المنتهى وغيره لعدم صدق السوم تمام الحول الا على التسامح العرفي الذي لا يبني عليه الحكم الشرعي وما في محكي ير من انه لو كان كذلك للزم ان لو اعتلف
لحظة واحدة ان تخرج عن اسم السوم ليس كذلك يدفعه وضوح الفرق بينهما ضرورة كونه ح كالرعي لحظة للمعلوفة ومن هنا يتجه احتمال كون المراد بذلك
من جعل المدار على العرف كالكركي وثاني الشهيدين وغيرهما بل ربما نسب الى اكثر المتاخرين بل الى المش الا من صرح منهم بعدم العبرة باليوم فيختص
الخلاف ح فيه وفيما قيل من انه يعتبر في اجتماع السوم والعلف الاغلب كما عن ابي علي والخلاف وط قال في الاخير فان تساويا فالاحوط اخراج
الزكوة وان قلنا انه لا دليل على وجوب ذلك في الشرع والاصل برائة الذمة وقد عرفت ضعف الاول منهما وانه فرق بينه وبين اللحظة بل قد يفرق
بين العلف يوما وترك السوم يوما ونحوه لمانع مثلا فانها لا يخرج عن الاسم بذلك اللهم الا ان يدعى التساوي بينهما في العرف على غير وجه التسامح فيه
واما الثاني فهو في غاية الضعف بل في محكي ير انه ضعيف وهي حرية لعنكبوت ضرورة انتفاء صدق اسم السوم العام بذلك والقياس على السقي
في الغلات لا نقول به مع انه مع الفارق اذ نظيره ما لو فرض الامتزاج في اليوم بالسوم والعلف فان كان الحكم فيه ايضا كذلك لعدم صدق السوم ولا
ينافيه عدم صدق العلف بعد تعليق الوجوب عليه لا النفي خاصة على العلف كما هو واضح ومن هنا قال المص الاشبه باصول المذهب الاول ومنه يعلم
الحال ايضا فيما لو اعتلفت من نفسها بما يعتد به في الخروج عن الاسم ضرورة انها حينئذ كانت كذلك بل لا احتمال لخروجها عن اسم السوم به وان كان لم
يعلفها احد واحتمال تعلق الزكوة لعدم المؤونة على المالك واضح الضعف كالسمع نظيره فيما ياتي وكذا الحكم لو منع السائمة مانع كالثلج ونحوه
فعلفها المالك او غيره من ماله او من مال المالك باذنه او بغير اذنه للخروج بالجميع عن الاسم خلافا للتذكرة ومحكي الموجز وكشفه فيما لو علفها الغير
بغير اذن المالك فالحقوها بالسائمة واحتمله في ن ونهايته ولا يخ من وجه اذ لا مؤونة على المالك فيه ونحوه ياتي فيما لو علفها من مال المالك بغير اذنه
لوجوب الضمان عليه لكن الجميع كما ترى لا ينطبق على ما عندنا من عدم حجية العلة المستنبطة والسوم لغة الرعي ووصف السائمة بالراعية في النص
الكاشف لا مدخلية للمؤونة فيه وعدمها ولذا صدق عليها الاسم وان صانع المالك الظالم على رعيها في الكلاء المباح بل وكذا لو استاجر ارضا

للرعي بل قال بعض مشايخنا انه كذلك حتى لو اشترى بها مرعى قال لان الظاهر ان الرعي في المرعى سوم ملكا كان او غيره كما هو مقتضى اللغة والعرف لعدم
ظهور فرق بين شراء المرعى واستيجار الارض للرعي واحتماله لكون الغرامة في مقابلة الارض دون الكلاء اذ مفهوم الاجرة لا يتناوله غير واضح بعد
ما عرفت من عدم كون المدار على الغرامة وعدم المؤونة ولا على ملك العلف وغيره بل على صدق الاسم في النص والفتوى فاعتبار الملك في العلف وعدمه
في السوم كما في تع في غير محله وفي ن اذا اشترى مرعى في موضع لجور فان كان مما يستنبته الناس كالزرع فعلف وان كان غيره ففعندي فيه تردد
نظرا الى الاسم والمعنى وفيه ما قد عرفت من كون المدار على الاسم وقال ايضا لا يخرج من النصاب اجرة الراعي ولا الاصطبل قلت هو كذلك لاطلاق الادلة
وكيف كان فالمدار على الاسم والظ عدمه في الرعي من نبات الدار والبستان واحتمله في كشف الاستاد خصوصا مع سعتها والامر سهل بعد ما عرفت
من ان المدار ذلك الذي يعلم منه عدم الزكوة في بهائم ايران وخراسان واذربيجان الا ما شذ وندر منها لانها على ما قيل تعلف الشهرين والثلثة
لا تخرج الى المرعى وعدمها ايضا في المعلوف لبلاد الشام نعم الامر واضح في ذلك كله والله اعلم **الشرط الثالث الحول** وهو معتبر في
الحيوان والنقدين مما تجب فيه الزكوة اجماعا بقسميه بل عند اهل العلم كافة الا ما حكي عن ابن عباس وابن مسعود في محكي تهى بل لا خلاف بين العلماء فيه وفي
اعتباره في زكوة التجارة في محكي كرة بل في ح انه ضروري والنصوص فيه ان لم تكن متواترة فهي في غاية الاستفاضة كصحيح الفضلاء وغيره
وكذا يعتبر في مال التجارة والخيل مما يستحب بلا خلاف اجده فيه ايضا نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه وقد سمعت معقد نفي الخلاف في كرة
وفي ك هو موضع وفاق بين العلماء وكيف كان فحده بالنسبة الى تعلق الخطاب بالزكوة احد عشر شهرا هلاليا مع عدم الانكسار ثم يهل الثاني
عشر فعند هلاله تجب ولو لم تكمل ايام الحول الذي هو الاثني عشر بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه والاصل في ذلك حسن زرارة الذي هو
كالصحيح قلت لابي جعفر عليه السلام رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الثاني
عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكوة انما الكلام في استقرار الوجوب بذلك او توقفه على تمام الثاني عشر بحيث لو اختل احد الشروط فيه انكشف
عدم الوجوب قبل وعلى الاول يحتسب الثاني عشر من الثاني وعلى الثاني يحتسب من الاول قولان اولهما للمدارك والايضاح والموجز وكشفه وحاشية الق
ملا سراب وغيرها على ما حكي عن بعضها بل هو ظاهر الاصحاب كما اعترف به في محكي ير وغيره وض لكن يكون صريح بعضهم كالفاضل في ع وغيره وثانيهما
للشهيدين والكركي والميسي وغيرهم وفي كرة اشكال والاقوى الاول لظاهر الحسن المذكور المعتضد بظاهر الفتوى وظاهر معاقد الاجماعات وما
في ك من ان الخبر السابق ان صح فلا عدول عن ذلك لكن في طريقه كلام فالعمل على الثاني متعين واضح الضعف ضرورة معلومية قبول هذا الحسن
هنا للاجماع على العمل به في الجملة على انه ليس في طريقه سوى ابراهيم بن هاشم وهو بمرتبة من العدالة بل يمكن ان يكون عدم نصهم على توثيقه لكونه
اجل من ذلك مضافا الى عمل الاصحاب به في غير المقام بل هو بنفسه قد عمل به ايضا فلا ينبغي التوقف في ذلك من هذه الجهة كما انه لا ينبغي التوقف
في المختار لاقتضائه الحقيقة الشرعية في لفظ الحول وهو مع انا لم نجد له استعمالا في غير هذا الحسن لا يتم على ما ذكروه منها من العنوان بما كان حقيقة
في لسان المتشرعة ومن المعلوم عدمه هنا اذ يمكن عدم اقتضائه ذلك بل ولا المجاز الشرعي في لفظ الحول بل التجوز في حولان الحول على ان
يكون المراد تمام الاحد عشر الذي لا يتحقق الا بدخول الثاني عشر فالحول ح باق على معناه اللغوي والعرفي اي الاثني عشر شهرا الا ان المعنى وجوب
الزكوة وجوبا مستقرا بمضي الاحد عشر لا بمضي الجميع هو المقصود من قولهم كل ما لم يحل الحول عليه عند ربه فلا زكوة فيه بل لعل قوله عليه السلام في الحسن المزبور
فقد حال الحول مشعر بذلك باعتبار ارادة الحول المعهود في الذهن المتعارف وانه بالدخول في الثاني عشر يتحقق ولو شرعا حولان الحول ولعل
ذلك اولى من التجوز في لفظ الحول في الحسن وغيره من النصوص الذي هو بمنزلة لفظ الاثني عشر في خبر السنة في اخر العام وثالث بل بما يؤيده
تعارف اطلاق بلوغ الخمسين سنة مثلا على من دخل في الخامسة وهكذا ولو مجازا ولم يتعارف اطلاق الحول والسنة والعام على العشرة اشهر مثلا و
ان وقع في بعض الاحيان على ضرب من التسامح وبالجملة لا ينبغي التامل في اولوية المجاز المزبور من التجوز في لفظ الحول وان كان المطلوب يتم بها
وبالحقيقة الشرعية ايضا واما ما يقال من ان الحسن المزبور وان كان ظاهرا في الوجوب المستقر بالدخول في الثاني عشر الا ان ما دل على اشتراط الشرط
الشروط الاخر طول الحول يقتضي خلافه بناء على ارادة المعنى الحقيقي من الحول فيها والعدم ما يصلح قرينة لعدمه فالجمع بينهما ح يقتضي التنزل كما هو
الشان في الواجبات المشروطة بشرائط حيث يرد وجوبها في اية او خبر مطلقا غير مشروطة بشرط اصلا او ببعض الشروط فيحمل الحسن ح على الوجوب
المتزلزل وما دل على تلك الشرائط على الوجوب المستقر مع ابقاء لفظ الحول فيها على حقيقته ودعوى ان الشرائط المذكورة انما هي شرائط
وجوب الزكوة فاذا تحقق الوجوب فلا معنى لكون الشرائط لتحقق الوجوب بعد تحققه وانقضاء وقته والا لزم كون الشرط متاخرا ومن
شانه التقدم يدفعها منع وجوب تقدم الشرط مطلقا فان بقاء الحيوة مع التمكن من الصلوة بشرائطها الى اخر الصلوة شرط في وجوبها
والمرأة يجب عليها الصوم مثلا ولو اتفق انها حاضت في الاثناء انكشف عدم الوجوب الى غير ذلك مما هو من هذا القبيل فقد يجاب بانه هو
ما ذكرناه في ارادة الدخول في الثاني عشر من حول الحول في كل ما اعتبر فيه ذلك ولذا منعوا من الفرار فيه وانه كالفرار بعد الاثني عشر بالهبة
ونحوها ومن ذلك لا ينبغي انكار ظهور الحسن في ان جميع ما يعتبر في وجوب الزكوة حتى الدخول في الثاني عشر الا انه بالنسبة الى تعلق
الوجوب خاصة وان بقي شرطية الشرائط مستمرة الى تمام الاثني عشر بل هو عند التامل تفكيك في النصوص لا يرتكبه فقيه كما هو واضح بادنى
تامل نعم قد يقال لا دلالة في الحسن على احتساب الثاني عشر من الحول الثاني باحد الدلالات فيمكن القول باحتسابه من الاول وان حصل الاستقرار
بالاحد عشر جمعا بين الحسن المزبور وما دل على ان الزكوة في كل سنة مرة فيحتسب ح الثاني عشر من الاول وان استقر الوجوب قبله ولا

الشرط الثالث في الحول

ل بمعنى

والدخول في الثاني عشر

الى ذلك جملة من كلمات الاصحاب بل عن الاردبيلي التصريح بذلك فتامل فانه جيد وعليه يحمل اخبار منادي رسول الله وخبر الكرخي وغيره مما يدل على احتساب الاثني عشر ومن ذلك وما قدمنا يعلم ما في كلام جملة من الاعلام في المقام خصوصا الاستاد الاكبر في شرحه على المفاتيح فانه اضطرب في المقام لكنه لم يات بشيء يعتد به ومن الغريب ما فيه من ان المنساق من الاصحاب يقولون ان الحول احد عشر وجزء من الثاني عشر فاخذ يعترض عليهم بان ذلك يقتضي امرا غريبا ضرورة ان هذا الجزء لو قدر بساعة مثلا فالحول الثاني يقتضي ساعتين وهكذا وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما عرفت على انه لو قلنا بكون الحول حقيقة شرعية او مجازا او هو في الاحد عشر خاصة وما في بعض العبارات من ظهور دخول الجزء انما هو لتحقيقه لا الدخول له في مسمى الحول والمراد منه كما هو واضح لدى كل من تصفحها مع ان بعضها كالارشاد قد اقتصر على الاحد عشر ولعل انه هو مراد الجميع وان صدر بعض ما يوهم خلافه من بعضهم بل وقع فيه ما هو اغرب من ذلك فلاحظ وتامل وكيف كان فلو اختل احد شروط وجوبها في اثناء الحول الشرعي او اللغوي بناء على عدم استقرار الوجوب لا به بطل الحول مثل ان نقصت عن النصاب فاتمها او لم يتمكن من التصرف فيها او نحو ذلك بما عرفت اشتراطه بلا خلاف ولا اشكال في ذلك من شيء او عاوضها بغير جنسها او بجنسها او نوعها كالغنم سائمة ستة اشهر مثلا بغنم كذلك او مثلها مما هو مساو لها في الحقيقة كالضان بالضان فاخص من ذلك كالانوثة والذكورة على الاصح الاشهر بل المشهور بل عن ظاهر الغنية او صريحها الاجماع عليه اذا لم يقصد الفرار بل في تنجيز المخالف شاذ ولعله كذلك لم نجد الا للشيخ في المحكي عن مبسوطه فاوجب الزكوة بابدال النصاب الجامع للشرائط بالجامع لها او بما ظهر من فخر المحققين وفاقه كما ستعرف قال فيه ان اجماعنا على خلاف ما ذهب اليه فيه ومع ذلك لم نجد له دليلا معتدا به عدا المرسل في محكي ح د للفخر وهو غير حجة وان من عاوض اربعين سائمة ستة اشهر باربعين سائمة كان صدق عليه انه ملك اربعين سائمة طول الحول وهو واضح الضعف ضرورة ان كلا منهما لم يحل عليه الحول فلا ريب ان الاصح سقوط الزكوة لانقطاع الملك وقولهم ع في عدة روايات كل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وكيف كان فلا خلاف في غير ذلك حتى من الشيخ قال فخر المحققين على ما حكي عنه في ح د اذا عاوض النصاب بعد انعقاد الحول عليه مستجمعا للشرائط بغير جنسه وهو زكوي ايضا كما لو عاوض اربعين شاة بثلاثين بقرة مع وجود الشرائط في الاثنين انقطع الحول وابتداء الحول الثاني من حين تملكه وان عاوضه بجنسه وقد انعقد عليه الحول ايضا مستجمعا للشرائط لم ينقطع الحول بل بنى على الحول الاول وهو قول الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس الله روحه للرواية وانما شرطنا في المعاوض عليه انعقاد الحول لانه لو عاوض اربعين سائمة باربعين معلوفة لم تجب الزكوة اجماعا وكذا لو عاوض اربعين سائمة ستة اشهر باربعين سائمة اربعة اشهر لم تجب الزكوة اجماعا بل ينبغي ان تكون اربعين سائمة ستة اشهر باربعين سائمة مدة ستة اشهر وحتى اختل احد الشروط لم تجب الزكوة اجماعا وكذا لو عاوض نصابا من الذهب بنصاب منه وكان الماخوذ منه طفلا او مجنونا لم تنعقد الزكوة اجماعا لانه لم ينعقد عليه حول اجماعا وكذا لو عاوض ببعض النصاب انتهى وقيل القائل المرتضى في المحكي من انتصاره والشيخ ايضا في المحكي من جمله وتهذيبه اذا فعل ذلك فرارا وجبت الزكوة وقيل والقائل المشهور نقلا وتحصيلا لا تجب وهو الاظهر لانقطاع الملك ايضا ولاطلاق الادلة الشامل لصورتي الفرار وعدمه وخصوص ما ورد في جواز الفرار من خبر علي بن يقطين عن ابي ابرهيم ع وحسن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع وحسن زرارة وحسن هرون بن خارجة وغير ذلك مما هو وارد في سبك الدراهم والدنانير الذي يدل على ما نحن فيه بطريق اولى فلا ريب ح في الحكم المذكور خصوصا مع انا لم نجد ما يشهد للقول الاخر سوى ما حكاه المرتضى من الاجماع المتبين خلافه وهو موثق محمد بن مسلم واسحق بن عمار وخبر معوية بن عمار الواردة في الحلي وابدال الدراهم بالدنانير او بالعكس كالمحكي عن فعل الرضا وهي ان مع تحملها من وجه انها في غير ما نحن فيه محمولة على الندب او على الفرار بعد الحول او على التقية او غير ذلك مما تعرفه في محله ان شاء الله تع عند ذكر المص له في النقدين فلا تعد السخال الى الاولاد مط وان كان السخل اسما لولد الغنم الا ان المراد هنا مطلق الاولاد من الاصناف الثلثة ولو تغليبا وعلى كل حال لا تعد مع الامهات اذا فرض كونها نصابا مستقلا عنها او غير مكملة لنصاب اخر اذا اضيفت اليها لان زمان الملك فيهما متحد بل لكل منها حول بانفراده بلا خلاف اجده بل الاجماع في محكي ف وتهج الانتصار وغيرها عليه مضافا الى ظهور النصوص السابقة في مسئلة ابتداء حولها ومن اطلاق الادلة الشامل لذلك ولغيره من متفاوت الملك زمانا وان لم يكن بالولادة فلو ولدت خمس من الابل خمسا او اربعون من البقر اربعين او ثلثين التي هي نصاب قبل الاربعين فكذا بعدها كان لكل حول بانفراده يؤدي فريضة وكذا لو ملك ذلك في الزمان المختلف ضرورة عدم الفرق بين تجدد الملك بالولادة وغيرها ولا ينافي ذلك قول الصادق ع في خبر محمد بن قيس في الغنم ويعد صغيرها وكبيرها ضرورة امكان كون المراد عد كل منهما مستقلا بعد بلوغ النصاب في كل منها وحول الحول او غير ذلك مما لا ينافي ما تقدم اما اذا لم تكن نصابا مستقلا ولا مكملة لنصاب فلا شيء فيها قطعا للاصل وظاهر النصوص ولعل من ذلك ما اذا ولدت له اربعون من الغنم اربعين لعدم كون الاربعين بعد الاربعين نصابا مستقلا ولا مكملة لنصاب اخر لان الثمانين من الغنم ليست نصابا كما عرفت فليس فيها ح الا شاة ووافقنا الفاضل في منتهاه وتذكرته وقواعده وتحريره ونهايته وثاني الشهيدين وسيد المدارك وغيرهم على ما حكي عن بعضهم وربما قيل بوجوب شاة لها ايضا واحتمله في محكي المع ووجه له في س وجها لقوله ع في كل اربعين شاة ولانه نصاب كامل وجبت الزكوة فيه مع الانفراد فكذا مع الانضمام وفيه ان المراد من الاول النصاب المبتدأ اذ لو ملك ثمانين دفعة لم يجب عليه شاتان اجماعا وان الفرق واضح بين صورتي الانضمام والانفراد فلا يقاس احدهما على الاخر خصوصا بعد قوله ع ليس في الغنم بعد الاربعين شيء حتى تبلغ ماة واحدى وعشرين الشامل لما نحن فيه اما اذا لم تكن نصابا مستقلا ولكن كانت مكملة للنصاب الاخر للامهات

كما لو ولدت

كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر او ثمانون من الغنم اثنين واربعين او ملكها كذلك بغير ولادة ففي سقوط اعتبار الاول وصيرورة الجميع نصابا واحدا او وجوب زكوة كل منها عند انتهاء حوله فيخرج عند انتهاء حول الاول تبيع او شاة وعند مضي سنة من ملك الثاني مسنة او يجب فريضة الاول عند حوله فاذا جاء حول الزيادة لوحظ ما يخصها من فريضة نصاب المجموع فاذا جاء حول الثاني للامهات اخرج ما نقص من تلك الفريضة وهكذا فيخرج في مثال البقر في الحول الاول للامهات تبيع وللعشر عند حولها ربع مسنة فاذا جاء الحول الاخر للامهات يخرج ثلثة ارباع مسنة ويبقى هكذا دائما او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينقضي الحول الاول ثم استئناف حول واحد للجميع وجوه اوجهها الاخير وفاقا للفخر والشهيدين وابي العباس والمقداد والكركي والصيمري وسيد المدارك والخراساني والفاضل البهبهاني والاستاد في كشفه والمولى في الرياض والمحدث البحراني على ما حكي عن بعضهم لوجوب اخراج زكوة الاول عند تمام حوله لوجود المقتضي وهو اندراجه في الادلة وانتفاء المانع ومتى وجب اخراج زكوته منفردا امتنع اعتباره منضما الى غيره في ذلك الحول للاصل وقوله ع لا ثنيا في صدقة وقول ابي جعفر ع لا يزكى المال من وجهين في عام واحد ولظهور ادلة النصاب المتاخر في غير المفروض ومنه يعلم انه لا وجه للقول بتوزيع الفريضة ح فرارا من تثنية الصدقة والى اكثر ذلك يرجع ما في ضه وغيرها وان كانت العبارة لا تخلو من قصور قال اما لو كان غير مستقل ففي ابتداء حوله مطلقا او مع اكماله للنصاب الذي بعده او عدم ابتداء حوله حتى يكمل الاول فيجزي الثاني لهما اوجه اوجهها الاخير فلو كان عنده اربعون شاة فولدت اربعين لم يجب فيها شيء اي على الاخيرين وعلى الاول فشاة وثمانون فولدت اثنين واربعين فشاة للاولى خاصة ثم يستانف حول الجميع بعد تمام الاول وعلى الاولين يجب اخرى عند تمام حول الثانية فان اقصى ما يمكن ان يوجه به ان المراد بغير المستقل ما ليس بنصاب في حال الانضمام وعدمه ليشمل ما كان نصابا في حال الانفراد فيتجه ح تمثيله بالاربعين لولده اربعين فان السخال ليست نصابا مستقلا في حال الانضمام ولا مكملة للنصاب الاخر للامهات فليس فيها شيء على الاخيرين وفيها شاة على الاول الذي يبتدأ الحول له مطلقا مع كونه نصابا ولو في حال الانفراد ويكون ح ذلك اشارة الى ما سمعته من محتمل المع وس وغيرهما والوجه الثاني انه لا يبتدأ له حول الا اذا كان مكملا للنصاب الذي بعده فيلغي ح ما مضى للامهات في يجب النصاب الاخير من حين الولادة والوجه الثالث انه لا يبتدأ له حول حتى يكمل حول الامهات ثم يستانف حول للجميع الا ان مقتضى ذلك اعطاء شاتين على الوجه الثاني لا شاة واحدة كما هو الظاهر منه الا ان يريد احتساب حول للامهات ويعطي زكوتها اذا تم حول الزيادة يعطي زكوة النصاب المثلث لكن لا تعطى تامة فرارا من تثنية الصدقة ولان بعض النصاب مزكى فيعطي شاة واحدة تكون هي مع ما مضى من شاة الامهات تمام فريضة النصاب الثالث فتم جيدا ومن ذلك كله يظهر لك قصور العبارة وعدم حسن التادية بل لا تخ من نظر ولذا اعترضها غير واحد من المحشين وتكلف لها الفاضل الهندي بما يعلم عدم دلالة العبارة عليه بل وعدم ارادة المص له فلاحظ وتدبر والامر سهل بعد وضوح الحال لديك ولو كانت الزيادة مع كونها مكملة للنصاب مشتملة على نصاب مستقل كما لو ملك عشرين من الابل ثم في اثناء الحول ملك سبعة اخرى بالولادة او بغيرها فيحتمل ان يكون ابدا في العشرين اربع شياه وفي الست شاة ويحتمل ان يسقط حكم العشرين من حين ملك الست فلا يجب ح الا بنت مخاض اذا حال حول الست ويحتمل ان يكون الواجب اولا في العشرين اربع شياه وفي الست ستة اجزاء من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض ثم يجب في المجموع بنت مخاض ولكن بالتوزيع بان يكون اذا كمل حول العشرين وجب عشرون جزءا من بنت مخاض واذا تم حول الست وجب ستة اجزاء منها ويحتمل ان يكون الواجب اذا تم حول العشرين اربع شياه ثم اذا تم حول الست بنت مخاض الا ما وقع بازائه من الاربع شياه في الجزء من الحول الاول الذي ملك فيه الثاني مثلا اذا ملك الست في منتصف الحول فالعشرون في النصف الاول من الحول اربعة اضعاف وفي النصف الثاني جزء من النصاب السادس فاذا تم الحول الاول ادى اربع شياه فاذا تم حول الست ظهر ان نصف الاربع شياه للنصاب الرابع والنصف الاخر للنصاب السادس فهو بازاء نصف ما يتوزع عليهما من اجزاء بنت مخاض وهي العشرون فتاتيان بازاء عشرة اجزاء من ستة وعشرين جزءا من بنت مخاض ولكن الاقوى الاول الذي هو مقتضى اطلاق الاصحاب ان لها حولا بانفرادها اذا كانت نصابا مستقلا وكذا الكلام فيمن ملك خمسا اولا ثم ملك عشرين ومنه يعلم ما في المحكي عن هي من انه لو ملك اربعين شاة ستة اشهر مثلا ثم ملك تمام النصاب الثاني وزيادة واحدة مثلا وجب عليه عند تمام حول الاول شاة وهل يحصل ابتداء انضمام النصاب الاول الى النصاب الثاني عند ملك الثاني او عند اخذ الزكوة من الاول الاقرب الاول لانه يصدق عليه وقت ابتداء الملك انه ملك ماة واحدى وعشرين فح اذا مضت سنة من ابتداء ملك الزيادة وجبت عليه شاتان فيجب عليه ح في سنة ونصف ثلث شياه الا انه يبقى منه اشكال من حيث ان النصاب الاول اخرج عنه الزكوة منفردة فلا يجوز اعتباره منضما مع الغير في ذلك الحول ولو قيل بسقوط حكم اعتبار النصاب الاول عند ابتداء ملك تمام النصاب وصيرورة الجميع نصابا واحدا كان حسنا اما لو ملك تمام النصاب الثاني بغير زيادة مثلا ملك احدى وثمانين بعد مضي ستة اشهر على اربعين لم يجب عليه عند تمام سنة الزيادة شيء لنقصان النصاب عند استحقاق الفقراء من الاربعين ونحوه عن التحرير وايضا في ح ضل الاصبهاني انه لو وجب عند تمام الاول شاة وعند تمام الثاني شاة ونصف لم يلزم ضرر على المالك ولا المستحق قلت لكن لا تساعد عليه الادلة كما انها لا تساعد على ما ذكره من الاقرب ضرورة صدق ملك الاربعين حولا عليه في اثناء حول الزيادة فالمتجه ملاحظة حول لكل منهما قال في س ولو ملك مالا اخر في اثناء الحول من جنس ما عنده فان كان نصابا مستقلا كخمس من الابل بعد خمس وكاربعين بقرة وعنده ثلثون او ماة واحدى وعشرين من الغنم وعنده اربعون فلكل حول بانفراده ولو كان غير مستقل كالاشناق استانف الحول للجميع عند

تمام

تمام الحول الاول على الاصح ولو ملك احدى وعشرين بعد خمس فالشاة بحالها وكذلك الى خمس وعشرين ولو ملك ستا وعشرين جديدة ففيها بنت مخاض عند تمام حولها وفي اربعين من الغنم بعد اربعين وثلاثين من البقر بعد ثلاثين وجه بالوجوب وقيل لو ملك بعد الاربعين احدى وثمانين ملكا حوله ورد بتلم النصاب مبتنى المساكين فاشترط زيادة واحدة وهو سهو ولو قلنا بان الزكوة في الذمة على القول لنا انه قلت مثله يرد على ما في عدا بضاجة قال ولو ملك خمسا من الابل نصف حول ثم ملك اخرى ففي كل واحدة عند كمال حولها شاة ولو تغير الغرض ما لثاني بان ملك احدى وعشرين فالشاة عند تمام حول النصاب الاول والحادي والعشرون جزء من ستة وعشرين جزء من بنت مخاض عند تمام حول الزيادة ولو ملك ثلاثين بقرة وعشرا بعد ستة اشهر فعند تمام حول الثلاثين تبيع او تبيعة وعند تمام حول العشر ربع مسنة فاذا تم حول اخر على الثلاثين فعليه ثلاثة ارباع مسنة فاذا حال الاخر على العشر فعليه ربع مسنة وهكذا يجمل التبيع وربع المسنة دائما وابتداء حول الاربعين عند تمام حول الثلاثين وعن فخر المحققين انه قال ما سئلت والذي عن ذلك وانه لا يتحقق هذه المسائل على القول بان الزكوة في العين لحصول النقص بما يخرج ... من النصاب قال انه يمكن تاويلها على قول الشيخ بتقديم الزكوة معجلة ولا ينقص بها النصاب والامر في ذلك كله سهل لسهولة معرفة الحال فيما سمعت من الفروع بعد الاحالة بما ذكرنا بل وغيرها من الفروع المذكورة في كرة وغيره ... وشرح المعتبر للاصبهاني في المنبواتها وفي ذكر الوجوه المبنية على توزيع الفريضة وغيرها مما لم تساعد عليه الادلة فلاحظ وتامل وتدبر والله اعلم ولو حال الحول فتلف من النصاب شيء فان فرط المالك ولو بتاخير الاداء مع التمكن منه من دون مسوغ شرعي ضمن وان لم يكن فرط سقط من الفريضة بنسبة التالف من النصاب بلا خلاف ولا اشكال في ذلك كله ضرورة كونه بعد حول الحول وفرض الزكوة في العين امانة في يده فيجري عليها حكمها ح ولو تلف النصاب كله لم يكن عليه شيء مع عدم التفريط وهو المراد من المرسل عن ابي عبد الله عم في الرجل يكون له ابل وبقر او غنم او متاع فيحول عليه الحول فتموت الابل والبقر والغنم ويحترق المتاع قال ليس عليه شيء بل لعل الظاهر من الفا فيه وقوع ذلك بعد حول الحول بلا فصل يعتد به فلا تفريط فيه للاداء واذا ارتد المسلم عن فطرة قبل الحول لم تجب الزكوة لانقطاع الملك واستانف ورثته الحول لانتقال المال اليهم اذ الردة كالموت في ذلك وان كان الارتداد بعد وجبت الزكوة لوجود المقتضي وارتفاع المانع ويتولى اخراجها الامام او القائم مقامه وان لم يكن عن فطرة لم ينقطع الحول لبقاء الملك ووجبت الزكوة عند تمام الحول ما دام باقيا لانه مكلف والمنع من التصرف في المال بتقصير منه مع انه متمكن منه بالاسلام ويتولى اخراجها الامام او من يقوم مقامه لعدم صحتها وان كان مكلفا بها كما هو واضح لكن عن ظ المنتهى انه ان كان قد اسلم عن كفر ثم ارتد ولحق بدار الحرب ولا يقدر عليه زال ملكه وانتقل المال الى ورثته ان كان له ورثة والا فالى بيت المال فان كان حال عليه الحول اخذ منه الزكوة وان لم يحل لم يجب عليه شيء بل ما ظهر عن بعضهم التردد فيه بل واختاره الفاضل في المحكي عن منتهاه وتحريره والصيمري في كشفه وهو مع مخالفته للاصل لم نجد له شاهدا يعتد به بل الشواهد على خلافه ولتحريره مقام اخر وعلى كل حال يتولى الاخراج عنه الامام او نائبه لعدم صحتها منه ولو عاد الى الاسلام كان المخرج مجزيا بلا خلاف اما لو اداها بنفسه لو كانت العين باقية او كان القابض عالما بالحال جدد النية واجزات ح هذا كله في الرجل اما المراة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقا لعدم انقطاع ملكها بذلك كما هو معلوم في محله والله اعلم

الشرط الرابع ان لا تكون عوامل ولو في بعض الحول فانه ليس في العوامل زكوة ولو كانت سائمة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص المعتبرة دالة عليه بغير ... فما في الموثقين والخبر من ان عليها زكوة مطرح او محمول على الندب والتقية او على ارادة العارية من الزكوة فيها والكلام في صدق العوامل كالكلام في السائمة حتى ان خلاف الشيخ هناك ياتي مثله هنا فلاحظ وتامل وظ المص وغيره بل هو صريح جماعة عدم اعتبار امر غير ذلك خلافا للمحكي عن سلار فاعتبر الانوثة وهو متروك كما اعترف به في ... بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فضلا عن ظ النصوص مع انا لم نجد له شاهدا معتدا به وما يقال ان قوله عم في خمس من الابل شاة ليشهد باعتبار تذكير العدد يدفعه مع انه في الابل خاصة ولا يتم في العشرين والاربعين ونحوهما ما صرح به في بعض كتب اللغة كما قيل من ان الابل شامل للمذكر والمؤنث وان جرى عليه حكم التانيث كغيره من الالفاظ التي يستوي فيها التذكير والتانيث والله اعلم واما الفريضة فقد تقدم ذكرها في الغنم واما في غيرها فيقف بيانها على مقاصد

الاول الفريضة في الابل شاة في كل خمسة حتى تبلغ خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة كان فيها بنت مخاض وقد سمعت خلاف العماني في ذلك وضعفه فاذا زادت عشرا كان فيها بنت لبون فاذا زادت عشرا اخرى كان فيها حقة فاذا زادت خمسة عشر كان فيها جذعة ... فاذا زادت خمسة عشر كان فيها حقتان فاذا بلغت ماة واحدى وعشرين طرح ذلك وكان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون كما نطق بذلك كله صحيح الحلبي عن الصادق ع وخبر ابي بصير عنه عم ايضا وصحيح زرارة عن ابي جعفر عم وموثقه الاخر وعن ابي عبد الله عم لكن اقتصر في الاولين وفي الاخير على قوله في كل خمسين حقة وزاد في الاخير في كل اربعين بنت لبون ومن الجميع يستفاد في الجملة خلاف ما صرح به جماعة منهم المحقق الثاني والشهيد الثاني والشيخ وابنا ادريس وحمزة والفاضل وابو العباس والميسي والقطيفي والصيمري وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل في شرح المعتبر للاصبهاني انه صرح به الاصحاب من غير نقل خلاف وفي محكي الخلاف نسبة المثال المنطبق على ذلك الى اقتضاء المذهب وعن ... بعد ان حكى عن الخلاف ذلك قال هذا هو الصحيح المتفق عليه المجمع لكن قد عرفت اقتضاء النصوص خلاف ذلك في الجملة من وجوب مراعاة المطابق ومنها حتى لو كان الجمع بينهما موجبا للمطابقة بكل منهما تخير والا وجب اعتبار اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء المطابق حسب بهما معا كالماة والاربعين ولو حصلت المطابقة ... بالاربعين في الماة والواحد والعشرين والماة وخمس وستين وتخير في الاربعماة بين حسابها اجمع بالخمسين خمسين فيخرج

ثمان حقايق وار بعين اربعين فيخرج عشر بنات لبون وبين حسابها بهما ماتين بالاول وماتين بالثاني فيخرج اربع حقايق وخمس بنات لبون ضرورة تطابق الجميع على جواز حساب الماة واحد وعشرين بكل خمسين مع ان احتسابها بالاربعين هو الاقل عفوا لعدم زيادة غير الواحد فيه بخلاف الاول الذي يزيد فيه تمام الواحد وعشرين فكان ذلك منهم كالاجتهاد في مقابلة النص المبني على حكمة لا نعرفها ولعل التفاوت في السن بين الحقايق وبنات اللبون يقوم مقام التعدد في الاخير فالحقتان مثلا يقومان مقام ثلث بنات لبون ولعلهم اخذوا ذلك من صحيح الفضلاء الوارد في البقر عن الصادقين ع قالا في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء وفي اربعين بقرة بقرة مسنة وليس فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى تبلغ الاربعين فاذا بلغت اربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الاربعين الى الستين شيء فاذا بلغت الستين ففيها تبيعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة الى الثمانين فاذا بلغت الثمانين ففي كل اربعين مسنة الى تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبيعات حوليات فاذا بلغت عشرين وماة ففي كل اربعين مسنة بل قيل لا خلاف في ذلك في البقر ومنه يستفاد ان النصاب فيها ثلثون واربعون باعتبار حسابها فرضه المعلوم ارادة المثال منه بذلك وقد لاحظ فيه المطابقة حتى في صورة الجمع بينهما كالسبعين وعدم تعرضه لحساب الماة بالاربعين والستين غير مناف اذ لا يجب الاستقصاء في الامثلة كما ان اقتصاره على الاربعين في الاخير كذلك بعد ما تكرر من الاحتساب بالثلثين في المطابق له فرجع الحاصل منه الى ان النصاب في البقر كل ثلثين وكل اربعين كما هو معقد اجماع محكي ف وكرة على التخيير لكن هذا الصحيح مع اشتماله على كثير مما لا نقول به وهو وارد في البقر يمكن ان يكون المراد منه بيان المثال لا تعين ذلك ووجوبه على انه في خصوص المطابق ولا دلالة فيه على وجوب مراعاة الاقل عفوا بل تلك النصوص في الابل صريحة في خلافه فلعل المتجه الاقتصار على المستفاد من مجموع ما ورد في البقر والابل مراعاة المطابقة خاصة دون الاقل عفوا لكن على كل حال هو خلاف اطلاق جماعة من الاصحاب التخيير بل هو صريح البعض بل عن فوائد القواعد والرياض نسبة التخيير مط الى ظاهر الاصحاب وان كان فيه ما لا يخفى بعد ما عرفت سابقا بل ربما استفيد ممن عقب اطلاقه كالمص بقوله ولو امكن في عدد فرض كل واحد من الامرين كان المالك بالخيار في اخراج ايهما شاء اختيار القول الاول باعتبار ظهوره في اختصاص التخيير بذلك بخلاف ما اذا كان المطابق احدهما خاصة نعم لا دلالة فيه على اعتبار الاقل عفوا اذا كان كل منهما غير مطابق بل لعل المصرح بذلك قليل فيمكن ان يقال باعتبار المطابق منهما ولو بمجموعهما او تخير مع مطابقتهما معا وعلى مطابقتهما معا لكن لا ريب ان الاولى تحري الاقل عفوا بل قد يقال بتعينه في الماتين وستين مثلا فيحسب ما عدا الماتين بالخمسين فيعطي حقتين والا لزم اقتضاء زيادة العشر على الخمسين نقصانا بالحق لو حسب بالاربعين واعطي بنت لبون لوجوب الحقة قبلها وكيف كان فالتخيير حيث يكون للمالك كما صرح به جماعة بل عن ظ ... نسبته الى علمائنا بل عن كرة الاجماع عليه ولعله المستفاد من الادلة فضلا عن تحقق الامتثال باحدهما فلا تسلط لغير المالك عليه فضلا عما ورد من النصوص في اداب المصدق خلافا للمحكي عن ف وط فقال بتخير الساعي ولا دليل عليه بل لعل الدليل خلافه بل ربما احتمل من احتجاج الاول منهما موافقته للمش فلاحظ وتامل هذا كله في الابل وفي كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة لصحيح الفضلاء المتقدم وان كان غير مشتمل على التخيير بين التبيع والتبيعة الا انه رواه في المع كذلك قال ومن طريق الاصحاب ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عم قالا في البقر في كل ثلثين تبيع او تبيعة وليس في اقل من ذلك شيء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او تبيعتان ثم في سبعين تبيع او تبيعة ومسنة وفي تسعين ثلث تبايع ولعله عثر عليه فيما عنده من الاصول ككت كما هو مظنة ذلك بل ارسل في ... عن ... في الصحيح المزبور على ما رواه الكليني والشيخ في المرتبة الرابعة قال فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبيعات حوليات مضافا الى دعوى اولوية التبيعة من التبيع لكونها اكثر نفعا بل عن ظ ... لا خلاف في اجزاء التبيعة عن الثلثين للاحاديث ولانها افضل بالدر والنسل بل لعل ظاهر الغنية وكرة ونهج الحق ... الاجماع على ذلك على ما حكي عن بعضها بل كاد يكون صريحها وبعضها مؤيدا ذلك كله بالشهرة المحكية في المخ وغيره بل المحصلة بل ... المخالف فيها اذ لعل اقتصار ابن ابي عقيل والصدوق ... والمفيد في كتاب الاشراف فيما حكي على التبيع اعتمادا على الاولوية المزبورة وان كان تنقيحها على وجه يجري على انها فريضة لا على وجه القيمة لا يخ من نظر ومنه يعلم وجه الاشكال في اجزاء المسنة عنها وان ادعى الاجماع عليه بعضهم نعم قد يقال ان الصدوق في الفقيه والمقنع وان اقتصر في الثلثين على ذكر التبيع الحولي لكن في الستين قال تبيعتان وفي السبعين تبيعة ومسنة وفي التسعين ثلث تبايع وما ذاك الا لعدم الفرق بينهما عنده كل ذلك مع ما قيل من ان التبيع لغة ولد البقر ذكرا كان او انثى بل ربما كان ذلك ظ ابن الاثير في نهايته وكيف كان فلا ينبغي التامل في التخيير المزبور نعم تتعين المسنة في الاربعين ولا يجزي المسن عنها قطعا للاصل والصحيح المذكور ومحكي الاجماع وغير ذلك ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في ذلك بين كون البقر الذي عنده ذكورا او اناثا او مختلطة خلافا للمحكي عن ... فاجتزء بالمسن اذا لم يكن عنده الا ذكور معللا بان الزكوة مواساة فلا يكلف غير ما عنده وهو مع انه اجتهاد في مقابلة النص يقتضي اجزائه في غير الفرض اذا لم يكن عنده مسنة وهو معلوم البطلان كما لا يخفى وكذا لا يجزي التبيعان والتبيعتان عنها الا على القيمة كما انها لا تجزي عن التبيع والتبيعة الا على هذا الوجه ولعله ينزل عليه ما عن ... من الاجماع على اجزائها عن احدهما والله اعلم بقي الكلام في شيء وهو انه حيث يكون الخيار للمالك في الفريضة ولو باعتبار الخيار في الحساب ما الذي يثبت للفقير في العين بناء على ان الزكوة فيها قبل حصول الاختيار منه اذ ملك احدهما على التعيين في الاعيان الخارجية غير معهود بل غير معقول ... علم الله تع لانه يعلم بالمختار ... انه قد لا يختار اللهم الا ان يقال ان الله يعلم مختاره لو اختار لكنه كما ترى ولعل الاولى التزام احد امرين اما ان الزكوة غير جارية على حكم الاملاك المعروفة كما يؤيده ما سمعته سابقا منهم من اشاعة الفريضة في النصاب دون

الصحو اما القول بان الفريضة في نظر الشارع بقيمة واحدة فالتبيع والتبيعة سواء وكذا الحقتان مع بنات اللبون الثلثة فان المتعدد يقوم مقام المتفاوت في السن الذي يتعلق بالمال الحق بالمقابل احدهما فلا ابهام ولا ترديد ح فتدبر جيدا فانه دقيق والله اعلم **المقصد الثاني** في الابدال من وجبت عليه بنت مخاض وليست عنده اجزاء ابن لبون ذكر بلا خلاف فيه اجده كما اعترف به بعضهم بل عن كره انه موضع وفاق وفي خبر زرارة وخبر ابي بصير واللفظ لاحد الاولين فان لم يكن فيها ابنة مخاض فابن لبون ذكر بل في عدد غيرها الاجزاء به اختيارا بل في تع الفتوى على الاجزاء مط اختيارا او اضطرارا وعن ايضاح فخر انه المشهور وعن الغنية عندنا ان بنت المخاض يساويها في القيمة ابن اللبون الذكر خلافا لظاهر جماعة وصريح اخرى فلا يجزي الا اذا لم يكن عنده بنت مخاض لكن الاول لا يخ من قوة لقيام علو السن مقام الانوثة ولذا لم يكن فيه جبران اجماعا كما عن كره بخلاف دفع بنت اللبون وبه صرح في الخبر الاتي ولا ينافي عدم ارادة الشرط حقيقة من عبارة النص الا لاقتضى عدم اجزائها عنه اذا لم تكن موجودة حال الوجوب ان وجدت بعده بناء على ان الشرط عدم كونها عنده حينه لا حال الاداء مع معلومية بل صرح في كره بتعين اخراجها حينئذ بل لعل قولهم علينا در بل قيل ان ظاهر الفاضلين كونه موضع وفاق ولو لم يكن عنده كان مخيرا في ابتياع ايهما شاء تمايوشد الى التخيير في الفرض ضرورة ان المتجه على تقرير كون الشرط حقيقة وجوب شرائها الاطلاق دليل الالزام بها ولم يخرج منه الا صورة عدم وجودها عنده وتجويز ابن اللبون كما هو المنساق من النص بل صرح به فيما استمعه من صحيح زرارة وخبر سبيع فيبقى ح ما عداها منه تحت الاطلاق بل لو سلم عدم شمول النص لهذه الصورة ايضا كان المتجه ايضا وجوبها مقدمة لحصول يقين البراءة ولعله لذا عين شراءها في البيان ومال اليه في مجمع البرهان كما قيل وما يقال في توجيه جوازه عنها في الفرض من انه بشرائه يصير واجدا له فاقدا لها انه لو اشتراها لتعينت ما لم يسبق اخراجه على شرائها بعد ان البحث في الواجب عليه قبل شرائه ماذا كما هو واضح وكيف كان من وجبت عليه سن وليست عنده وعنده اعلا منها بسن دفعها واخذ شاتين او عشرين درهما وان كان ما عنده اخفض بسن دفع معها شاتين او عشرين درهما على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل في الغنية ونهاية وكره ومجمع البرهان وك وتع وغيرها دعوى الاجماع عليه في خبر سبيع عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين ع انه كتب له في كتابه الذي كتب بخطه حين بعثه على الصدقات من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانه يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقته الحقة وليست عنده الحقة وعنده جذعة فانه يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته حقة وليست عنده حقة وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون وتعطى معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعنده حقة فانه يقبل منه الحقة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعنده ابنة مخاض فانه يقبل منه ابنة مخاض ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما فمن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء الحديث ومثله روى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع في حديث زكوة الابل قال وكل من وجبت عليه جذعة ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن له وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطى معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكانت له ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان له ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا فما عن الصدوق والجعفي من ان التفاوت بين بنت المخاض واللبون شاة يأخذها المصدق ويدفعها مع انه نادر كما قيل مخالف لجميع ما عرفت بلا شاهد نعم قد يقوى ما في كره وك ومحكي المبسوط من جواز الاكتفاء بشاة وعشرة دراهم حملا لما في الخبرين المزبورين على المثال والامكان جمود استحسنا ثم ان ظاهر النص والفتوى عدم اختصاص حكم المزبور بما اذا كان القابض الساعي او الامام دون الفقير والفقيه لكن عن الموجز وكشفه ذلك لانه نوع معاوضة تتوقف على الولي وفيه مع ان الفقيه كذلك منع كونه معاوضة موقوفة على ذلك بل هي حكم شرعي ولذلك كان الخيار في ذلك اليه لا الى العامل كما نبه في تع الى الاصحاب فاذا دفع الناقص مع الجبر فقد دفع ما وجب عليه كالقيمة وصرح غير واحد ايض بان الحكم كذلك سواء كانت القيمة السوقية مساوية لذلك او ناقصة او زائدة عليه بل لا اجد فيه خلافا للاطلاق الدليل نعم استشكل الفاضل والكركي وثاني الشهيدين وسبطه وبعض من تأخر فيما اذا نقصت قيمة المدفوع من المالك عن الشاتين والعشرين درهما او ساواه من اطلاق النص وفيه انه كانه لم يؤد شيئا بل استوجه سيد المدارك والبهبهاني في شرحه عدم الاجزاء حملا للرواية على ما هو المتعارف الغالب في ذلك الزمان وفيه ان مقتضى ذلك مراعاة القيمة وقت الدفع فان ساوت قيمة الواجب اجزء وان نقصت اتمها بالتكملة وان زادت التكملة على الشاتين او العشرين درهما نقصت وان زادت اخذ التفاوت كذلك وهو كما ترى مخالف لظاهر النص والفتوى والمتجه اعتبار ذلك على حسب هذا التقدير الشرعي الذي مبناه بحسب الظاهر ملاحظة الحال في ذلك الزمان فلا عبرة بالتفاوت في غيره زيادة ونقصا ومن ذلك وما تقدم يعلم انه ليس على حسب المعاوضات فلو فرض كون الادنى سنا ازيد قيمة من الواجب ومثله ما لم يكن للمالك دفعه بلا جبر للنقص ومن ذلك ما تقدم يعلم انه ليس على حسب الامام او وكيله العام او الخاص او المعين بها التراضي ونحو نعم لو اراد المالك عوض المقدر شرعا او ازيد منه اعتبر التراضي ح بينه وبين الامام او وكيله العام او الخاص او الفقير وان كان الاخذ ففي محل النية اشكال ثم استقرب ايقاع النية على المجموع لعله انه ان كان المالك هو الدافع اوقع النية على المجموع

المجموع واشتراط المالك على الساعي او الفقير ما يجبره الزيادة فيكون نية وشرطا لا نية لشرط قلت كان الاشكال لان ايقاع النية على ما عن الجابر يشكل باحتمال نقص المدفوع عن الجابر او مساواته له فلا يبقى شيء وجعل التراضي على جزء ما من المدفوع مقابل الجابر وايقاع النية على ما عدا المشكل بعد لزوم التراضي فليس ح الا الطريق المزبور فتأمل جيدا ولو تفاوتت الاسنان بازيد من درجة واحدة لم يتضاعف التقدير الشرعي ورجع في التفاضل الى القيمة السوقية على الاظهر الاشهر بل المشهور نقلا وتحصيلا بل في ك انه قطع به الاكثر من غير نقل خلاف اقتصارا فيما خالف الضوابط من وجوه على المتيقن نصا وفتوى خلافا للمحكي عن التقي والجعفي وط والغنية وكره ولف بل في الغنية الاجماع عليه لكن علله بان اصحابنا لا يختلفون في جواز اخذ القيمة في الزكوة فلعله غير مخالف بل قيل ان عبارة ط يلوح منها ذلك فينحصر الخلاف ح في الثلثة ويكون نادرا مع انا لم نقف له على شاهد سوى ما قيل من ان بنت المخاض مع الجبر مساوية لبنت اللبون وهي مع الجبر مساوية للحقة فبنت المخاض مع الجبرين مساوية للحقة لان المساوي للمساوي مساو والمقدمات الثلثة قطعية فلا يكون قياسا وفيه منع المساواة من كل وجه لعدم الدليل عليه اذ لا اطلاق فيه يستند اليه ولا غيره فلا يجوز التعدي عن غير المنصوص سوى اجماع الغنية الذي عرفت حاله ومع التسليم موهون بمصير من عرفت الى الخلاف وسوى دعوى ارادة المثال من النصوص وهي مجرد احتمال لا دليل عليه ولقد اجاد في ك حيث انه بعد ان حكى عن بعض اصحابنا انه ان كان بينهما درجتان دفع شاتين و ان كان ثلثة درج ثلث شياه او ما في مقابلة ذلك من الدراهم قال وهذا ضرب من الاعتبار والقياس والمنصوص من الائمة المتداول من الاقوال والفتيا بين اصحابنا ان هذا الحكم فيما يلي السن الواجبة من الدرج دون ما بعد عنها وكذا لا يجزي ما فوق الجذع من الاسنان عنه مع اخذ الجبر بلا خلاف اجده كما عن كره بل في ن الاجماع عليه وكذا لا يجزي هذا التقدير فيما عدا اسنان الابل كالبقر بلا خلاف كما عن التذكرة بل في البيان الاجماع عليه نعم يجزي ذلك كله بملاحظة القيمة السوقية بل الظاهر عدم اجزاء ما فوق الجذع من الاسنان كالرباع والثني عن احدى الاسنان الواجبة من غير جبر وان احتمله بعضهم لكونه غير الواجب ولا دليل على البدلية ودعوى استفادة ذلك من الاولوية فيكون الواجب ح ذلك فما فوق يدفعها منع الاولوية لعدم تنقيح العقل والنقل لها وخبر الجبر لا دلالة فيهما على ذلك بل ربما يدلان على العكس فتأمل جيدا وكذا لا يجزي بنت المخاض عن الخمس شياه وان اجزأت عن الست والعشرين بل لا يجزي البعير عن الشاة الا على وجه القيمة لكن في س وتع انه يجزي عن كل نصاب على عن الادنى وتردد في الاول وفي اجزاء البعير عن الشاة فصاعدا الا بالقيمة وجهان قلت قد عرفت ان اقواهما العدم واما الاول فهو متجه فيما اذا لم يكن عنده الفرض وكان علو الاعلى بدرجة ضرورة اجزائه في هذا الحال مع اخذ الجبر فبدونه اولى على ان الجبر حق للمالك فله اسقاطه بل يمكن القول باجزائه في حال وجود الفرض وان كان ظاهر النصوص والفتاوى اعتبار عدم الفرض في الاجزاء بل صرح به بعضهم الا ان التامل الجيد يقتضي بعدم ارادة الشرط حقيقة من ذلك وان المراد بيان قيام هذا الفرد مقام الفرض وان المالك بالخيار الجبران بهذا الشرط مجرى الشرط الغالب في عدم ارادة المفهوم منه وان مثل هذا الكلام يقال في مقام التخيير خصوصا اذا كان الفرد الاول اهم وافضل لا ان المراد الترتيب في الوجوب وح يكون في ذلك نحو ما سمعته منا في اجزاء ابن اللبون الذكر عن بنت المخاض بل العارف بلسان الشرع يعلم ان الشارع لم يقصد الوجوب الترتيبي حقيقة من ذلك بل لا يعلق الوجوب على الوجود عنده وان كان متمكنا من الشراء وليس يبين ان المدار على زمان الخطاب او على حال الاداء ولا غير ذلك مما لا يخفى على ذي اللسان والعارف بلحن خطابهم عند تساهلهم على تقدير الوجوب فيه فتأمل جيدا وح يتجه الاجزاء من غير اخذ جبر لاولويته منه معه وفي المحكي عن ط لو كانت عنده بنت مخاض الا انها سمينة وجميع ابله مهازيل لا يلزمه اعطاؤها ولعل فيه استيناسا لما قلنا كما انه قد يستأنس له بما صرح به بعضهم من انه لو فقد الاصيل والبدل تخير بين شراء الفريضة وبين شراء الادنى ودفعها مع الجبر او الاعلى و اخذ الجبر بالتقريب الذي سمعته في ابن اللبون واما اجزاء الاعلى بدرجتين حال عدم الفريضة فضلا عن حال وجودها كما يقتضيه الاطلاق فغير متجه بناء على المختار من عدم اجزائه مع الجبر وانه ليس الا ملاحظة القيمة كما عرفت **المقصد الثالث** في اسنان الفرائض المعلوم الرجوع فيها هنا الى اللغة بعد انتفاء الشرعية والعرفية بنت المخاض بفتح الميم اسم جمع للنوق الحوامل واحدتها خلفة ولا واحد لها من لفظها هي التي لها سنة ودخلت في الثانية اي انها اخص بمعنى حامل ولو بالشأنية على معنى ان امها لحقت بالحوامل ان لم تكن حاملا و حاصل المراد انه وضعتها امها في وقت قد حملت النوق التي وضعن معها وان لم تكن هي منها فنسبتها الى الجماعة لذلك والا فهو ابن ناقة لا نوق متعددة ووجه التسمية ما قيل من ان العرب كانت تحمل الفحول على الاناث بعد وضعها بسنة فتحمل في السنة والامر سهل وبنت اللبون هي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة اي انها ذات لبن ولو بالصلاحية وان لم تكن كذلك فعلا والحقة بكسر الحاء المهملة هي التي لها ثلث سنين ودخلت في الرابعة فاستحقت ان يطرقها الفحل كما عن بعضهم في وجه التسمية او يحمل عليها كما عن اخر والاولى تعليلها بهما وعلى كل حال لا يعتبر فيها ذلك فعلا قطعا وما في حسنة الفضلاء وكلام ابن الجنيد وابن عقيل والصدوق وفيها حقة طروقة الفحل محمول على ذلك ويؤيده ما عن الخليل في العين والعلامة في الكلام الطروقة القلوصة التي بلغت الضراب والجذعة بفتح الجيم والذال المعجمة هي التي لها اربع ودخلت في الخامسة ولعله المراد مما في المجمل من انها التي لها خمس سنين وكذا ما استمعه عن المقاييس وعن الصحاح وهي سميت بذلك لانها تجذع مقدم اسنانها اي تسقطه لكن لم نجد لذلك فيما حضرنا من كتب اللغة اثرا نعم يظهر من بعضها انها سميت بذلك لحداثة سنها وشبابها بل قد صرح الجوهري بان هذا السن لا ينبت فيه سن ولا يسقط وفي المحكي عن المقاييس الجيم والذال والعين ثلثة اصول احدها يدل على حداثة السن وطراوته فالجذع من الشاة ما اتى له سنتان ومن الابل الذي اتى له خمس سنين وفيه وفي المجمل ايضا الجذع الدهر لانه جديد ابدا ويقال فلان في الامر جذع اذا اخذ فيه حديثا

في اسنان الفرائض

وعلى كل حال فهي اعلى الاسنان المأخوذة في الزكوة بلا خلاف معتد به اجده في ذلك بل ولا في شيء مما تقدم وعن الصدوق انه ذكر اسنان الابل فقال اول ما يطرح امه حوار الى تمام السنة فابن مخاض الى تمامها فابن لبون الى الرابعة فاذا دخل فيها سمي الذكر حقا والانثى حقة فاذا دخل في الخامسة سمي جذعا فاذا دخل في السادسة سمي ثنيا فاذا دخل في السابعة القى رباعيته وسمي رباعيا فاذا دخل في الثامنة القى السن التي بعد الرباعية وسمي سديسا فاذا دخل في التاسعة فطر نابه وسمي بازلا فاذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس له بعد هذا الاسم اسم والتبيع عند الاصحاب على ما في شرح اللمعة للاصبهاني هو الذي تم له حول الى تمام السنتين وكانهم اخذوه من وصفه في حسن الفضلاء بالحولي بل عن المغرب تفسيره به لكن قد يقال انه لا يتعين الحولي لما كمل له حول كما اعترف به الاصبهاني في شرحه للمعة بل قد يقال انه في اكثر ما رأيناه من كتب اللغة ولد البقر في اول سنة وهو لا يعطي كمال سنة بل خلافه وصرح الثعالبي في فقه اللغة وابن قتيبة في ادب الكاتب انه قبل الجذع وفي ط قال ابو عبيدة تبيع لا يدل على سن وقال غيره انما سمي تبيعا لانه يتبع امه في الرعي ومنهم من قال لان قرنه يتبع اذنه حتى صارا سواء فاذا لم يدل اللغة على معنى التبيع والتبيعة فالرجوع فيه الى الشرع والنبي صلى الله عليه وآله قد بين وقال تبيع او تبيعة جذع او جذعة وقد فسره ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام بالحولي قلت عن ظاهر العين والجمل والمقاييس والمفردات للراغب موافقة ابي عبيدة الا انه قد يقوى ما عند الاصحاب الصحيح ابن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام التبيع ما دخل في الثانية ووصفه بالحولي ودعوى انه اعم في شرح اللمعة للاصبهاني ايد فيها تبادر خلافه والطلاق السواد الحولي في هذا الزمن على الاعم من ذلك غير معتد به في كشف المعنى الحقيقي كما هو واضح بادنى تدبر وكيف كان فقد قيل في وجه التسمية انه سمي بذلك لانه تبع قرنه اذنه او تبع امه في الرعي والاولى التعليل بهما واما المسنة فهي الثنية اي التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة وعن ط قالوا هي التي تم لها سنتان وهو الثني في اللغة فينبغي ان يعمل عليه وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال المسنة هي الثنية فصاعدا والامر في ذلك سهل وانما الكلام في قوله ويجوز ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ومن العين افضل وكذا في سائر الاجناس وتفصيل البحث في ذلك انه لا خلاف معتد به في الاجزاء باخراج القيمة في غير الانعام بل في المعتبر وكرة والمنتهى وظ ط وايضاح فع وض على ما حكي عن بعضها الاجماع عليه وفي صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى سألته عن الرجل يعطي عن زكوته عن الدراهم دنانير او عن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك له قال لا باس وصحيح البرقي عن ابي جعفر الثاني عليه السلام كتبت اليه هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجابه عليه السلام ايما تيسر يخرج وهو ظاهر في عموم جواز كل ما تيسر الشامل لما اذا تيسر اعماضه وذكر الصدوق على كل منهما انه تيسر فلا وجه للمناقشة في دلالته على الاجزاء فما عن ابي علي من منع اخراج القيمة مطلقا في غير محله بعد ما عرفت مع ان المحكي عنه في كلمعة للاصبهاني التصريح بموافقة المشهور وانما الاشكال فيها في الانعام والمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا ذلك ايضا بل في ف والغنية وعن ظ الانتصار ودر الاجماع عليه بل قيل انه قد يظهر ذلك من ط ايضا وبلوح من تبع لفقيه مع ما سمعته في غيرها بل قيل انها اولى بالجواز بل قد يظهر من قوله ايما تيسر ان المدار على الميسور بل ربما يدعى العموم فيه للجميع وان كان قول السؤال خاصا بل لا ريب في عدم ظهوره بالخصوصية بل لعل الظاهر منه عدمها بل قد يومي لشمول الخبر في الجملة لذلك ايضا في الغنية بعد ذكر الخبر المشهور قال وعلى هذا الحساب يوخذ ما هو اعلى وادنى بدرجتين او ثلث بدليل الاجماع المشار اليه فان اصحابنا لا يختلفون في جواز اخذ القيمة في الزكوة مضافا الى ترك الاستفصال في بعض النصوص كالمروي عن قرب الاسناد عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم فقال لا باس وغيره مؤيدا ذلك كله بما يظهر من حسنة بريد بن معوية وغيرها من النصوص من ارادة المسامحة للمالك وانها مواساة فلا يكلف بالشاق ولان القيمة غالبا ان تكون انفع للفقير وبان المقصود من الزكوة دفع الخلة وسد الحاجة ونحو ذلك مما يحصل بالقيمة والعين بل ربما يكون دفع العين في بعض الاوقات ضررا على الفقير لحاجته الى السياسة العاجز عنها لحصل ضرر عليه بذلك حتى لو اراد لم يحصل بيعه بخلاف دفع القيمة من الراغب فيها وربما صعب عليها فوات الشدة النسبة بها دفعة تعبد عليها فهي عنده بمكان ليست عند غيره وبما دل على ان للمالك التخيير في العين والتغير وبان الساعي مامور ببيع الانعام وان المالك احق من غيره حتى ورد في خبر محمد بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في ادب الساعي الى ان قال فاذا اخرجها فليقومها فيمن يزيد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها فليبعها بل قيل انما يكون احق بها لو جاز له العدول الى القيمة وان كان قد يناقش بامكان منع ذلك بل اخذ العين منه اولا ثم بيعها منه قد يدل على عدم جواز دفع القيمة لكن قد يقوى ان اخذ العين للتقويم بزيادة حتى تقف على ثمن فيكون ذلك لتعرف القيمة بل قد يدعى ظهور الخبر المزبور في ذلك لا ان المراد اخذها زكوة ثم اخذ القيمة اذ ذلك كانه من اللغو والعبث وقول علي عليه السلام لا تباع الصدقة حتى تعقل اي توخذ وتدرك وتقبض محمول على ذلك او نحوه مما لا ينافي المطلوب ولعل الداعي الى هذا التعرف والتقويم في الانعام دون الغلات والنقدين عدم معروفية القيمة فيها بخلافهما ومن هنا احتاج الى هذا التعرف فيها بخلافهما وبالجملة لا يكاد يخفى على من تصفح النصوص في الباب حتى ورد من المقاصة بها عن الدين ودفع الكفن منها ونحو ذلك وقد رزقه الله معرفة لسانهم ولحن خطابهم ظهور اجتزاء الشارع بالقيمة لو دفعها المالك وانه لا يكلف دفع العين بل قد يظهر من خبر قرب الاسناد ومعقد اجماع الخلاف والغنية عدم تعيين القيمة بالدراهم والدنانير بل يجزي دفعها من اي جنس يكون كما هو ظاهر المتن او صريحه بل نسبه بعضهم الى الاصحاب وان نص بعضهم من بعض تناوله من اخرج في البيان او اخرج في الزكوة منفعة بدلا من العين كسكنى الدار فالاقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا وان اجر الفقير نفسه وعقاره ثم احتسب مال الاجارة جاز وان كان معرضا للفسخ لكن في ان بجواز احتساب

مال الاجارة

مال الاجارة جيد لكونه معرضا للفسخ لا يصلح مانعا اما جواز احتساب المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق الاشكال الى اخراج القيمة ما عدا النقدين قلت لا ريب في انصراف القيمة الى ما يتبادر بما يؤيده خبر سعيد بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام قلت يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى ونحو لوافي هذا الحديث كالثاني ما قبله لان التبديل انما يجوز بالدراهم والدنانير دون غيرهما الا انك قد سمعت معقد اجماع الخلاف وغيره ومقتضاه جواز دفع المنفعة عن ذلك بعد ان كان قبض العين قبضا لها والوفاء شيء مستقل بنفسه لا دليل على اعتبار كون المدفوع عينا فيه بل بما ظهر من خلاف الشيخ ان اعتبار ذلك هنا من اقوال العامة فلاحظ وتأمل والخبر بعد الاغضاء عن سنده لم يعلم الزكوة فيه انها عن المشتري وكان قابضا لها عن الغير دراهم ودنانير لكن مع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا في الانعام اذ لم يعد الانسان تخلصا من خلاف المفيد بما مال اليه في المعتبر وكرة وذخيرة وثق وغيرها على ما حكي عن بعضها لكنه في غاية الضعف اذا كان المدفوع اليه الامام او وكيله العام او الخاص ضرورة ولايتهم على الفقير فلهم المعاوضة عن ماله فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس يكون عنده لم يكن اشكال في الجواز ودعوى عدم جواز ذلك لهم واضحة الفساد نعم قد يكون للمنع وجه لو كان المدفوع اليه احد الفقراء مع ان الاقوى خلافه لما عرفت وكيف كان فالمعتبر في القيمة وقت الاخراج لانها انما اجزأت بدلا وليست واجبة بالاصالة عندنا فهي من قبيل العوض والمعتبر فيه وقت الاخراج لكن في محكي كرة انما تعتبر القيمة وقت الاخراج ان لم يقوم الزكوة على نفسه فلو قومها على نفسه وضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فالوجه وجوب ما ضمنه خاصة دون الزائد والناقص وان كان قد فرط بالتأخير حتى انخفض خرج القيمة وقت الاخراج وفيه انه بعد تنزيل التقويم على ارادة المعاوضة عليها لا دليل على ولايته بحيث يكون له المعاوضة على الزكوة على وجه يكون الواجب عليه في الذمة القيمة لا العين فالمتجه وجوب العين وملاحظة القيمة وقت الاخراج ولو انخفض السوق يكون حاله كحال الغاصب ان كان التأخير بتفريطه والظاهر عدم ضمانه تفاوت السوق ما لم يكن التفاوت في العين والله اعلم

في الشاة التي تؤخذ في الزكوة

والشاة التي تؤخذ في الزكوة فريضة في الابل والغنم فريضة وجبرا قيل والقائل الشيخ وبنو حمزة وزهرة وادريس والفاضل والشهيدان والعليان والمقداد والقطيفي على ما حكي عن بعضهم اقلها الجذع من الضان والثني من المعز بل هو المشهور نقلا على لسان جماعة وتحصيلا بل في الرياض ليس فيه مخالف يعرف بل في ف والغنية الاجماع عليه وقيل ما يسمى شاة لكن عن جماعة انه لم يعرف القائل بذلك ولعله كك وان رجحه جماعة من متأخري المتأخرين وربما كان المحكي عن تمي وثر نوع ميل اليه على كل حال فالاول اظهر للاجماع المحكي المعتضد بما عرفت وخبر سويد بن غفلة اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال نهينا ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وكونه من طرق العامة غير قادح بعد نقل الاصحاب له واستدلالهم به وموافقته للشهرة العظيمة التي هي طريق تبين له نعم ليس فيه دلالة على تمام المطلوب واوضح منه دلالة المرسل عن غوالي اللئالي عنه صلى الله عليه وآله انه امر عامله ان ياخذ الجذع من الضان والثني من المعز قال ووجدت في كتاب علي عليه السلام ويمكن ان يكون ذلك اشارة الى الخبر المزبور فيكون نوع تبين له وكاشفا عن اجماله بل لعل موثق اسحق بن عمار عن السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع محمول على ذلك ايضا بقرينة الاجماع على عدم اعتبار ذلك في حول الزكوة وانما المعتبر النتاج او السوم كما عرفته سابقا فيكون المراد منه حد الاخذ في الزكوة لا العد مؤيدا ذلك كله بانه لو كان مسمى الشاة مجزيا على وجه يشمل السخل حال الولادة او قيمته لاشتهر ذلك تمام الاشتهار وتوفرت الدواعي على نقله مع ان الامر بالعكس بل المنع من اخذ المريضة والهرمة وذات العوار ونحوها يقتضي خلافه بل لا يبعد دعوى انصراف اطلاق الشاة في النصوص الى خلاف ذلك بل لعل الفتوى ايضا كك ويشهد له امر السيد لعبده بشراء شاة على ان الاطلاق الصادر فيها انما هو في مقام اظهار حد النصب وتمييز نصب الشاة عن نصب الابل ولا اقل من ذلك كله ينقدح الشك في المراد من الاطلاق المزبور فيبقى قاعدة توقف يقين الشغل على يقين البراءة بحالها من الغريب الاستناد اليه في مقابلة جميع ما عرفت والمراد بالجذع من الضان ما كمل له سبعة اشهر والثني من المعز ما كملت له سنة كما في س ون وتع وفوائد شع وايضاح فع وتعليق الارشاد والميسية ولك وضه وكذا ثر على ما حكي عن بعضها بل عن غير موضع انه المشهور بل عن بعض محشي ضه انه لا يعرف قولا غيره بل في ظ الغنية الاجماع على الثني وبحث الهدي بل والجذع وان قال انه الذي لم يدخل في السنة الثانية وعن بعضهم في الثني انه روي في بعض الكتب عن الرضا عليه السلام لكن في ح الكتاب انه يجزي في الهدي من الضان الجذع لسنة بل في شرح الاصبهاني للروضة انه اقتصر الصدوقان والشيخان في المقنعة والهداية والمصباح وعلم الهدى في الجمل وسلار وابنا زهرة وحمزة والفاضلان في فع والارشاد وفخر الاسلام على ذلك قلت يمكن ارجاعه الى السابق وان كان لا يخلو من تكلف والمحكي عن اكثر اهل اللغة ان الجذع ما دخل في السنة الثانية نعم عن المغرب والازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر وارسل بعضهم عن ابن الاعرابي الاجذاع وقت وليس بسن فالعناق تجذع لسنة وربما اجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها فهي جذعة ومن الضان اذا كان ابن شابين اجذع لستة اشهر الى سبعة واذا كان ابن هرمين اجذع لثمانية الى عشرة وفي الصحاح وقيل في ولد النعجة انه يجذع في ستة اشهر او تسعة اشهر ولم ادله موافقا ولعل لفظ تسعة من تصحيف النسخ الناسخ في محكي كرة بعد ما ذكر اسنان المعز وذكر ان السخلة منه اذا دخل في الثانية فهي جذعة والذكر جذع قال واما الضان فالسخلة منه مثل ما في المعز سواء ثم هو حمل للذكر والانثى الى سبعة اشهر فاذا بلغت سبعة اشهر قال ابن الاعرابي ان كان بين شابين فهو جذع وان كان بين هرمين فلا يقال جذع حتى يستكمل سنة فاذا دخل في الثانية فهو ثني وثنية على ما ذكرناه في المعز سواء الى اخرها وانما قيل جذع في الضان اذا بلغ سبعة اشهر واجزء في الاضحية لانه اذا بلغ هذا الوقت كان له نزو وضراب والمعز لا ينزو حتى يدخل في السنة الثانية فلهذا اقيم الجذع في الضحايا مقام الثني من المعز وفي شرح الاصبهاني انه قطع في التح بما حكاه عن ابن الاعرابي والفاضل في كرة اقتصر هنا على ذكر كلام ابن الاعرابي وفي هي على نقل ما في ط قال وقطع في يه وعد والشهيد في ن وابن ادريس بانه

ماكمل سبعة اشهر ونسب في س كونه ابن ثمانية ان كان ابن الهرمين الى القيل وفي جمهرة دريد انه ابن ستة اشهر وقيل ان كان ابن شابين فابن
ستة اشهر وان كان ابن هرمين فابن ثمانية وان كان ابن شاب وهرمة فابن سبعة الى غير ذلك من كلماتهم هذا كله في الجذع واما الثني من المعز فقد
عرفت التصريح بانه الداخل في الثالثة وفي شرح الاصبهاني نسبته مع ذلك الى الصدوقين والشيخين وعلم الهدى وسلار وابني حمزة وادريس والفاضلين قال وهو الموافق
للمفردات للراغب ونسبه ابن الاثير في نهايته الى احمد بن حنبل لكن المشهور عند اللغويين انه الداخل في الثالثة وبه صرح في محكي لسان العرب وكره الا انه يقوى في النظر ما سمعته
من الفقهاء لقوة الظن الحاصل من كلامهم خصوصا كلام اهل اللغة بمرأى منهم ومسمع وخصوصا مع احتمال كون المراد منه ذلك في الزكوة وان كان اسم الثني في اللغة
للداخل في الثالثة فيخرج ح ذلك في زكوة الغنم والابل الجبران واحتمال مراعاة المماثلة في الاولى لقاعدة الشركة يدفعه اطلاق الادلة مضافا الى ما سمعته وتسمعه من
كيفية الشركة فلاحظ وتامل بل منه يندفع ما اشكل على بعض الاعلام في اجزاء الجذع في زكوة الغنم بناء على كونه دون الحول بان الشركة في العين تقتضي كون الفريضة لاحد
النصاب الذي حال عليه الحول فكيف تكون جذعة على ان الفاضل البهبهاني في شرحه على المفاتيح نقل عن المنتهى كمال الاشكال في ذلك وان كان قد سبقه اليه في الجملة الاردبيلي ولم
يتخلص منه الا بالحمل على احد امرين اما اختصاص اجزاء الجذع المزبور في غير زكوة الغنم واما بان الجذع ما كمل له حول لكن ستعرف ضعف هذا الاشكال لان المراد بالشركة المزبورة
على نحو زكوة الابل من كون الفريضة شاة في مجموع النصاب حتى ان كل واحد منه للفقير فيه جزء فلا بأس ح بتقديرها بالجذع وغيره ضرورة رجوع الحاصل
الى ان الفقير يملك ما يقابل الجذع من النصاب كالتبيع في البقر والشاة وبنت المخاض مثلا في الابل اذ من المعلوم عدم اختصاص وجوب الزكوة فيما لو
وجد مسمى الفريضة في النصاب بل لو وجد لا يتعين على المالك الاعطاء كما ان من المعلوم عدم اختلاف كيفية الوجوب في حصول مسمى الفريضة في
النصاب وعدمه بل وعدم الفرق في كيفيته في نصاب البقر والغنم والابل وكان منشأ الاشتباه عدم تصور خلو نصاب الغنم عن مصداق مسمى الفريضة
اي الشاة التي اقلها الجذع بخلاف غير الغنم من النصب لكن لا يخفى عليك عدم صلاحية مثل ذلك للفرق بل قد يقطع الفقيه بادنى تامل بان
المراد من خطاب الزكوة في جميع هذه الموارد ابل وغيرها كما ستسمع زيادة تحقيق لذلك انشاء الله فلا اشكال في ذلك ح من هذه الجهة نعم قد يشكل كون
الجذع من الضان ذلك بخلو كلام اهل اللغة عنه كما عرفت بل وجماعة من الفقهاء بل المعظم بناء على ما تقدم وربما يقوى في النظر ما سمعته من ابن الاعرابي من كون
الجذع حالا لا سنا لعله الا وثق بعبارة الجذع لسنة ممن تقدم النقل عنهم وعلى كل حال فالمراد ان اقل المجزي ذلك لا انه لا يجزي غيرهما في الاعلى منهما
سنا اولى بالاجزاء واذا دفع كان فريضة فما في س من انهما لو فقدا اي الجذع والثني في غنمه دفع الاقل واتم القيمة او الاكثر واسترد الزائد في غير
محله بالنسبة الى الاخير كما انك قد عرفت عدم الفرق بين شاة الابل والغنم والجبران لاطلاق الادلة فما عن بعضهم من الفرق فيعتبر المماثلة في الوسط
دون الطرفين في غير محله والله اعلم وكيف كان فلا تؤخذ المريضة من النصاب السليم ولا الهرمة من نصاب الفتيان ولا ذات العوار من نصاب
الصحيح عند الاصحاب كما عن بعضهم بل عن اخر نفي الخلاف فيه بل قيل قد نقل على ذلك الاجماع في مواضع وفي شرح اللمعة للاصبهاني الاتفاق
كما يظهر في الاخيرين وحكى عن المنتهى انه لا يعلم في الاولى والاخيرة مخالفا وقال الصادق عم في صحيح محمد بن قيس ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان
يشاء المصدق ولعل المريضة تندرج في ذات العوار لانه بفتح العين وضمها بل كسرها مطلق العيب على انه لا قائل بالفصل بين الثلاثة بل لعل النهي
عن اخذ الربى كما ستعرف يومي اليها ايضا فيها بناء على ان ذلك للنفاس الذي هو مرض مضافا الى قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وعموم
الخبيث لغير ذلك غير قادح بعد الخروج بالدليل كل ذلك بعد الاغضاء عن قاعدة الشركة في العين التي لا ينافيها الاطلاق المقتضي تخيير المالك
بعد الشك في شموله لما هنا ولو لما عرفت وعلى كل حال فالحكم مما لا اشكال فيه لكن استثناء المشية للمصدق بالكسر اي اخذ الصدقة غير موافق لقاعدة
اعتبار المصلحة في الولي او عدم المفسدة اللهم الا ان يحمل على ما اذا كان في القبول في القيمة مصلحة للفقراء فيقبلها او على ما اذا تمكن من بيعه بقيمة
الصحيح والمراد قبولها في سهم نفسه وغير ذلك كي لا ينافي القواعد اذ الخروج بمثله عنها كما ترى وان حكى ذلك عن المقنع والمفاتيح هذا كله اذا لم
يكن النصاب جميعه كذلك او بعضه والا اجزأت ولو على النسبة كما ستعرف الحال عند تعرض المص له لكن الظاهر من التذكرة ومعاقد الاجماعات عدم
الفرق في ذلك بين الانعام جميعها كما هو مقتضى بعض ما ذكرنا من الادلة وان كان النص في الغنم وكيف كان فليس للساعي التخيير من دون رضى المالك
قطعا اجماعا للاصل وقاعدة الشركة وظاهر النصوص التي منها الصحيح المشتمل على وصية امير المؤمنين عم للمصدق الذي ارسله الى بادية الكوفة قال
فيه فاذا اتيت ماله فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له فقل له يا عبد الله تاذن لي في دخول مالك فان اذن لك فلا تدخل دخول
متسلط عليه فيه ولا عنف به فاصدع المال صدعين ثم خيره اي الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره
فايهما اختار فلا تعرض له فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه فان استقالك فاقله ثم
اخلطهما واصنع مثل الذي صنعت اولا حتى تاخذ حق الله فيما له الحديث وقال الصادق عم لمحمد بن خالد عامل المدينة في حديث مر
مصدقك اذا دخل المال فليقسم الغنم نصفين ثم يتخير صاحبها اي القسمين شاء فاذا اختار فليدفعه اليه ثم ليأخذ منه صدقته فاذا اخرجها فليقومها
فيمن يزيد الحديث تمام الكلام في ان المالك الخيار في اي فرد بحيث ليس للساعي معارضته ومنازعته واقتراح القرعة عليه وقولان المشهور
الاول بل عن ظ التذكرة الاجماع عليه لانه المخاطب بايتاء الزكوة فيدفعها على مقتضى ما خوطب به بتحقق امتثاله وظهور الخبرين المزبورين
وغيرهما خلافا للشيخ وجماعة فالقرعة مع المشاحة واليه اشار المص بقوله فان وقعت المشاحة قيل يقرع حتى يبقى السن التي تجب فيها
بل عن بعضهم لزومها ابتداء الا انه في غاية الضعف لظهور النصوص في اخذها بدونها بل يمكن دعوى القطع من ملاحظة ما ورد في دفع المالك
الزكوة وصرفها على الفقراء بنفسه وشرائه لهم ما يحتاجون وغير ذلك بخلاف ذلك بل يمكن دعوى ايضا منها بان الخيار له وانه ليس لاحد

وعدم جواز اخذ المريضة والهرمة وذوات العوار

ساعة

مناقشة
معاوضة فيعطى منها ما شاء المزكي من غير فرق بين زكوة الانعام وغيرها بل لعل السيرة القطعية على ذلك خصوصا في امثال هذه الاوقات التي ليس له
للزكوة فيها ساع بل كانه من ضروريات المذهب بل الدين وبذلك وبعضه يخرج عن قاعدة الشركة كما خرج عنها في الاعطاء من غير العين واعطاء القيمة والتصرف
في النصاب بعد الضمان ونحو ذلك ولعله لذا حمل القول بها على الندب في محكي كره ونه فقال في الاول وقيل يقرع وهو على الندب وقال في الثاني وقيل
يقرع وهو على الندب مع انه لولا التسامح والخلوص من شبهة الخلاف لكان الندب محل بحث ايضا فمن الغريب ما اطنب به بعض فضلاء متاخري المتاخرين
من اعتبارها في المقام مراعيا قاعدة الشركة فقال بعد دعوى الاجماع عليها من الخصم وغيره ان قسمة المال المشترك تكون بالقرعة عندهم الا ما شذ
لانها نوع معاوضة عن حق كل من الشريكين بالاخر على وجه اللزوم الثابت عندهم بالقرعة للاجماع ولانها لكل امر مشكل ومجرد التراضي بدونها
انما يفيد اباحة التصرف فالمرجح من وجوبها اعتبارها في اللزوم نحو ما ذكروه في المعاملات بالنسبة الى صيغها بعد تجويز المعاطاة وهو من
غرائب الكلام ضرورة ظهور النصوص بل صراحتها في عدم توقف الملكية عليها خصوصا خبر سماعة منها اذا اخرج الرجل الزكوة فهي كماله يصنع بها
ما شاء ولو كان لزوم القسمة منحصرا في القرعة لكان الواجب على الشارع اظهاره في مقام من المقامات فضلا عن ان يظهر عكسه ودعوى ان هذه
النصوص كنصوص البيع في الخلو عن التعرض للصيغة التي يحصل بها اللزوم ولو ان مثل هذا الخلو يقضي بعدم الاحتياج الى القرعة لا يجب عدم
اعتبارها في جملة من المشتركات التي خلت نصوصها عن التعرض لها في قسمتها كالفتاوى ومن المعلوم خلافه وانه ليس الا اتكالا على ما ذكروه
في باب القسمة كما ترى لا ينبغي ان يصغى اليها بعد تصريح المتن هنا بعدم اعتبارها وظهور النصوص وتصريحها كذلك على ما عرفت نعم قد يقوى وجوب
الوسط بما يصدق عليه اسم الفريضة في المقام وغيره فلا يكلف الاعلى ولا يجزيه الادنى لانه المنساق الى الذهن من امثال هذه الخطابات التي تشعر بارادة
تقدير الحصة المشاعة للفقير في النصاب بذكر التبيع والشاة وبنت المخاض وغيرها من الفرائض فيها الا ان المراد اعيانها التي قد لا تكون في النصاب
بل ليست فيه قطعا في الخمس من الابل ونحوه ولا يوافقها ما ستسمعه انشاء الله من تحقيق كون الزكوة في العين على جهة الشركة مشاعة في جميع النصاب فلا ريب ح
في الانصراف الى الوسط كما في جميع ما ورد من نظائر ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ما في كلام جملة من الاعلام حتى من قال بالمختار منهم فانه استند الى اقتضاء
ذلك وفيه ان مقتضاهما الاخذ من الجيد والردي والوسط لا ان اقل الواجب عليه الوسط فلاحظ وتامل واما اللواحق فهي ان الزكوة تجب في العين
لا في الذمة على المشهور نقلا وتحصيلا بل في شرح نجيح للبهبهاني كاد يكون اجماعا بل في موضع من كره نسبته الى اصحابنا وفي اخر عندنا وفي ثالث نفي
الخلاف عنه وفي كشف الحق نسبته الى الامامية بل في محكي ئه هو مذهب علمائنا اجمع حيوانا كان او غلة او اثمانا وبه قال اكثر اهل العلم وفي
السرائر انهم عم اوجبوا الزكوة في الاعيان دون غيرها من الذمم وفي محكي الانتصار انه الذي يقتضيه اصول الشريعة وفي محكي مجمع البرهان
انه المفهوم من الاخبار ولعله لا خلاف فيه عند اصحابنا وعن بعض ان القائل بالذمة مجهول اخر نسبه الى الشذوذ من اصحابنا وفي البيان عن
ابن حمزة انه نقله عن بعض الاصحاب قيل ولعله في الواسطة اذ ليس لذلك في الوسيلة اثر وارسل القول به في محكي ط ولعله يريد بعض العامة كما نسبه اليه في محكي
المع وكيف كان فلا ريب في تعلقها بالعين في الغلات الوارد فيها العشر ونصفه ونحوهما مما هو حصة مشاعة في العين الخارجية بل وفي غيرها كالنقدين
والانعام الوارد فيها بلفظ في التي هي حقيقة في الظرفية كقوله عم في مائتي درهم خمسة وفي اربعين شاة شاة ونحوها خصوصا بعدما ورد من النصوص
بلفظ الشريك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم وانه فرض الله لهم فيها كذا وكذا وما ورد في داب المصدق وغيره مما هو ظاهر او صريح في ذلك وما
ورد من تلف الزكوة بتلف المال من غير تفريط ومن تبعية الساعي العين لو باعها المالك وغير ذلك مما لا يبقى للفقيه معه ريب في تعلقها
بالعين مضافا الى ما حكي من الاتفاق على تقدمها على الدين اذا قصرت التركة وكانت عين النصاب باقية وسقوطها بتلف النصاب من غير تفريط و
تبعية الساعي العين لو باعها المالك ولم يؤد الزكوة وغير ذلك مما لا يتم بمقتضى الضوابط الا على تعلقها بالعين فما يقع بعد ذلك كله من ان
المراد من لفظ في التسبيب نحو قولهم في القتل خطاء الدية وفي العين نصف الدية ونحوهما مما هو شايع معروف مؤيدا ذلك كله بتعذر تعقل
الظرفية حقيقة في نحو قوله عم في خمس من الابل شاة ونحوه مما كانت الفريضة فيه ليست من جنس النصاب فيعلم ان باقي الخطابات كذلك لان
الجميع من مذاق واحد وبانه لو كانت في العين لم يجز للمالك الاعطاء من غير العين حتى القيمة مع ان الاجماع المحكي عن جماعة على جوازه بل يمكن
تحصيله مضافا الى ما دل على اعطاء القيمة وصحيح عبد الرحمن الاتي المشتمل على تادية الزكوة من غير العين ايضا في غير محله ضرورة معلومية
المجازية في استعمال في في السبب وكثرته بعد التسليم غير مجدية بل لو سلم مساواته للحقيقة امكن ترجيح الظرفية بما عرفت من النصوص وغيرها فيجب
ارتكاب التجوز في نحو قوله في خمس من الابل شاة بارادة ان له في الابل الخمسة مقدارا نسبة الشاة اليها او يكون المراد ح من ذكر الشاة ضبط الحصة
المشاعة بل الظاهر ارادة ذلك في جميع خطابات الزكوة التي لم ينص عليها بالحصة المشاعة كالغلات لكون الجميع باعتراف الخصم على مذاق واحد
فقوله في الست وعشرين بنت مخاض مثلا اي فيها ما يقابل بنت المخاض ضرورة عمومية الخطاب للتي فيها بنت مخاض ولغيرها مما يمكن كون المراد
منه فيها نفس بنت المخاض بل التي فيها لا تتعين زكوة عند القائلين بتعلقها بالعين ضرورة كونها جزء النصاب الذي يتعلق الزكوة بجميعه فليس
المراد من الجميع ح الا ضبط الحصة المشاعة بذلك حتى قوله عم في اربعين شاة شاة ويرجع الجميع الى معنى ما ذكروه في الغلات المصرح فيها بالحصة
المشاعة فلا حاجة ح الى التفصيل بين كون الفريضة من جنس النصاب وعدمه فالاول الزكوة منه في العين بخلاف الثاني اذ قد عرفت ان الجميع
من واد واحد ولعل الداعي الى ذكرها بهذا الطريق بعد كونه احد الطريقين انه قد تنتهي الحصة الى ما لا ينضبط الا بالكسور المعروفة من
العشر ونحوه لا كما ان الداعي الى ضبطها بالشاة وبنت المخاض ونحوها دون القيم سهولة معرفة ذلك بالنسبة اليهم في ذلك الوقت و

يجزه

تيسّره لهم ولذا اشترط في الجبر بين الشاتين والعشرين درهما مضافا الى احتمال التفاوت بين الحصة المقدرة بمقابلة الشاة وبين الحصة المقابلة بقيمتها المحمولة على الدراهم والدنانير فتدبر جيدا فانه دقيق نافع واعطاء البدل غير العين والقيمة غير مناف لبعد ان كان ذلك بدليل شرعي معتبر على الارفاق بالمالك كما يومي اليه خبر المصدق على ان ذلك معارض بتخلف لوازم كونها في الذمة كما عرفت ودفع اليد عن القول باعتبار تخلف اللازمين مع بعد تسليم امكانه احداث قول ثالث كما هو واضح وعلى كل حال فقد ظهر لك من ذلك اندفاع ما عساه يقال من انه على تقدير العين يلزم استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في نحو قوله في الست وعشرين بنت مخاض بالنسبة الى ما اذا كانت جزء منه ما لم تكن بارادة العين في الاول وما يقابل القيمة في الثاني لما عرفته من اتحاد المراد في الجميع وكذا اندفاع الاشكال الذي استعظمه جملة من الفضلاء على قول من سمعته من الاصحاب ان اقل الفريضة في الغنم الجذع وهو ما كمل له سبعة اشهر وان الفريضة جزء من النصاب فلا بد من حول الحول عليها كالنصاب فكيف تكون سبعة اشهر اذ قد عرفت ان ذلك التقدير للفريضة التي هي حقيقة الحصة الشائعة في مجموع النصاب بل هي على النسبة في كل جزء جزء من النصاب ولا فرق فيما به التقدير بين السبعة اشهر والاقل والاكثر كما هو واضح واطلاق اسم الفريضة على ما به التقدير باعتبار انطباقه عليها في حال الاخراج وان الشارع اعتبر تقدير الفريضة بل لعله المراعى في التقويم دون الحصة ونحو ذلك لا انه الفريضة اولا وبالذات بل ظهر مما ذكرنا كيفية تعلقها بالعين وانها على جهة الاشاعة في مجموع اجزاء النصاب كما هو الظاهر من كلام الاصحاب على ما اعترف به في الحدائق بل عن ايضاح الفخر نسبته اليهم لا انه تعلق رهانة او المال في الذمة وليس فيها ولا ارش جناية كذلك كما سمعته من الادلة الظاهر بعضها ان لم يكن جميعها او التصريح في نفي هذين الاحتمالين لكن في كره بعد البناء على انها في العين قال وهل يصير اهلها بالتسهيم بقدر الزكوة شركاء لرب المال الاقرب المنع وهو احد قولي الشافعي والا لما جاز للمالك الاخراج من غيره ويحتمل ضعيفا الشركة ثم ذكر الاحتمالين المزبورين غير مرجح احدهما على الاخر وذكر ما يتفرع عليهما وعلى الشركة وقال في البيان في كيفية تعلقها بالعين وجهان احدهما انه بطريق الاستحقاق فالفقير شريك وثانيهما انه استيثاق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق ارش الجناية بالعبد وتضعف الشركة بالاجماع على جواز ادائها من مال آخر وهو مرجح للتعلق بالذمة وعورض بالاجماع على تتبع الساعي العين اذا باعها المالك فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع ثم قال ويحتمل ان يفرد تعلق الزكوة في نصب الابل بالخمس بالذمة لان الواجب شاة وليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة شاة والجميع كما ترى والاصل في هذه الاحتمالات العامة وان تبعهم عليها غيرهم غفلة عما تقتضيه نصوصنا وغيرها وح فلو باعها المالك النصاب نفذ في نصيبه قولا واحدا كما اعترف به في البيان ووقف في حصة الفقير على اجازة الامام او وكيله فيأخذ من الثمن بالنسبة ولو ادى المالك الزكوة من غيره بعد البيع لم يجد في الفضولي ضرورة عدم الملك حال البيع اللهم الا ان يجعل الشرط الملك ولو متأخرا عنه وفيه بحث ومنع وما يقال ان التادية من الغير يقوم مقام الاجازة يدفعه بعد اختصاصه بالتادية للامام او وكيله دون الفقير الذي لا تجدي الاجازة منه لعدم الولاية له وعدم اختصاص الحق به ان المتجه الرجوع بالثمن على النسبة كما هو مقتضى الاجازة اللهم الا ان يكون ذلك معاملة عنه وهو كما ترى نعم لو ضمن المال قبل البيع وقلنا بصحة الضمان له على معنى ان له نقل المال اليه بالقيمة في ذمته اتجه الجواز لحصول الشرط لكن في صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله قلت للصادق عليه السلام رجل لم يزك ابله وشاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم تؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع واحتمله في البيان قال اذا باع بعد الوجوب نفذ في قدر نصيبه قولا واحدا وفي قدر الفرض يبنى على ما سلف فعلى الشركة يبطل البيع فيه ويتخير المشتري الجاهل لتبعض الصفقة فان اخرج البايع من غيره ففي نفوذ البيع فيه اشكال من حيث انه كاجازة الساعي ومن ان قضية الاجازة تملك المجيز الثمن وهنا ليس كذلك اذ قد يكون المخرج من غير جنس الثمن ومخالفا له في القدر قلت يمكن ان يكون بمنزلة الاجازة لدفع ضمانه اياه ونقله اليه ثم قال وعلى القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين ويتجدد البطلان ويتخير المشتري وعلى الرهن يبطل البيع الا ان يتقدم الضمان ويخرج من غيره وعلى الجناية يكون البيع التزاما بالزكوة فان اداها نفذ وان امتنع تتبع الساعي العين وحيث قلنا بالتتبع لو اخرج البايع الزكوة فالاقرب لزوم البيع من جهة المشتري ويحتمل عدمه اما لاستصحاب خياره واما لاحتمال استحقاق المدفوع فتعود مطالبة الساعي قلت فيه ان المتجه على الاول عدم تبعية الساعي العين لعدم تعلق الحق بها كما هو الفرض وقد يقوى الصحة على الثلاثة اذا تعقبه الفك باداء الزكوة من غيره على ما سمعته انتهى وفي كتاب الرهن وكانه عرض بما ذكره لما في كره قال فاذا باع النصاب بعد الحول وقبل الاخراج فالبيع في قدر الزكوة مبني على الاقوال ان اوجبناها في الذمة جوز البيع ومن جعل المال مرهونا فالاقوى الصحة وان قيل بالشركة فالاقوى الصحة ايضا لعدم استقرار حق المساكين فان له اسقاطه بالاخراج من غيره وان قيل بتعلق ارش الجناية ابتنى على بيع الجاني والوجه ما قلناه من صحة البيع مطلقا ويتبع الساعي المال اذا لم يؤد المالك المال فينفسخ البيع فيه على ما تقدم ولو لم يؤد المالك من غيره ولم يأخذ الساعي من العين كان للمشتري الخيار لتزلزل ملكه وتعرض الساعي به متى شاء ولو دفع المالك الزكوة من موضع اخر سقط خيار المشتري لزوال العيب ويحتمل ثبوته لامكان ان يخرج المدفوع مستحقا فيتبع الساعي المال ثم قال ولو قلنا ببطلان البيع في قدر الزكوة كما اختاره الشيخ صح البيع في الباقي فللمشتري الخيار ولا يسقط خياره باداء الزكوة من موضع اخر لان العقد في قدر الزكوة لا ينقلب صحيحا بذلك وفيه مواضع للنظر لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا كما لا يخفى عليك انه لا يتجه ما ذكره من صحة البيع على تقدير الشركة في نصيبه الا على المختار من ان الشركة على جهة الاشاعة في كل جزء من اجزاء النصاب دون الشركة على جهة الترديد في الكلي بمعنى ان للفقير شاة من الاربعين مثلا دائرة لا ان له في كل شاة جزء اذ هو مع انه خلاف ظاهر الادلة السابقة لا يتم القول بالصحة

في نصيبه

في نصيبه عليه الابهام والاجمال في كل من نصيب الفقير والمالك فلا يصح بيع واحد منهما لانه بمنزلة بيع شاة من هذه الشياه وعبد من هؤلاء العبيد وقد عرفت الاجماع على الصحة في نصيب المالك بل قد يستفاد مما هنا قوة ما ذكرناه سابقا من تعلق الزكوة بالنصاب والعفو لو كان لانها مختصة به دون العفو فانه قد لا يتجه صحة البيع ح للابهام والاجمال ايضا فتدبر جيدا والله اعلم وكيف كان فعلى المختار اذا تمكن من ايصالها الى مستحقها فلم يفعل وقد فرط فاذا فرط لزمه الضمان بلا خلاف في ذلك ولا اشكال ضرورة معلومية هذا الحكم في الامانات التي هذه من جملتها بناء على انها في العين واما الاول فلا ريب فيه على تقدير عدم جواز التاخير له اذ هو ح كالغاصب اما على الجواز كما هو مقتضى جملة من النصوص المعتبرة على ما تعرفه في محله فلعل الضمان فيه ح للاجماع المحكي ان لم يكن المحصل وصحيح محمد بن مسلم قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان وصحيح زرارة عنه ايضا عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن اذا عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبهما يقيد اطلاق ما دل على عدم الضمان بالارسال ونحوه كما انه لا منافاة بينهما وبين ما دل على جواز التاخير والارسال ونحوهما لعدم التضاد بين الجواز والضمان الذي لم يعتبر فيه الاثم في شيء من الادلة كما هو واضح واطلاق التفريط في المتن وغيره عليه من حيث ترتب الضمان به لا من جهة الاثم وربما تسمع فيما يأتي انشاء الله تعالى زيادة تحقيق للمسئلة وكذا يلزمه الضمان لو تمكن من ايصالها الى الساعي او الامام عليه السلام لان الايصال اليهما ايصال الى اهلها بل الظاهر ان الحكم كذلك في المجتهد او وكيله بالنسبة الى هذا الزمان لاتحاد المدرك في الجميع وهو عموم ولايتهم والله اعلم ولو امهر امرأة نصابا ملكته بالعقد كما تعرفه في محله انشاء الله تعالى وح فلو اقبضها اياه وحال عليه الحول في يدها وجب عليها الزكوة بلا خلاف ولا اشكال فيه لاطلاق الادلة السالم عن المعارض وكونه في معرض السقوط والتشطير غير قادح كما في الهبة وغيرها ولو طلقها قبل الدخول وبعد الحول ولم تخرج بعد الزكوة من العين ولا من الغير مع تمكنها من الاخراج كان له النصف موفرا وعليها حق الفقراء فتخرجه من نصيبها او غيره للادلة التي يمكن اقتناصها بخلاف ما لو وجده تالفا فانه ينتقل للقيمة وخطاب الزكوة خاص بها لا مدخلية للزوج به فلا ينقص من نصيبه شيء لكن قد يناقش فيه بادنى النظر بان مقدار الزكوة قد خرج عن ملكها بحول الحول فليس الباقي في يدها الا ما عداه والطلاق انما يفسخ الملك الذي هو عقد النكاح في النصف وهو حقيقة الحصة المشاعة في جميع المهر فمع فرض ذهاب شيء منه يتعذر النصف بنسبته فينتقل الى القيمة لا انه يذهب جميعه منها والا لاقتضى فيما لو تلف منه النصف قبل الطلاق انحصار حقه فيما بقي في يدها من النصف الاخر وهو معلوم البطلان ضرورة عدم كون ما في يدها النصف المشاع حقيقة وان اطلق عليه اسم النصف فالمتجه ح في الفرض انتقال النصف المشاع في غير فريضة الزكوة للزوج وتغرم له قيمة النصف من الفريضة ويكون المراد مما في المتن ونحوه من ان له النصف موفرا عدم النقصان في حقه باعتبار ضمانها له قدر الفائت لا ان له النصف كملا من الموجود واحتمله في البيان تبعا للمسالك ومن هنا كان المحكي عن آخرين فيها ان لها الاخراج من الغير ومن العين ويكون الحكم كما لو طلقها بعد الاخراج كذلك واحتمله في التذكرة قال ولو طلق قبل الدخول بعد الحول وجبت الزكوة عليها فان طلقها بعد الاخراج اخذ نصف الباقي ونصف قيمة المخرج ولا ينحصر حقه في الباقي على الاقوى وان طلق قبل الاخراج احتمل ان لها الاخراج من العين وتضمن للزوج فلو اقتسما قبل الاخراج فالاقوى صحة القسمة وتضمن للساعي فلو افلست فللساعي الرجوع على الزوج ثم يرجع هو عليها ولو طلق قبل تمكنها من الاخراج لم تسقط زكوة ما اخذ الزوج لرجوع عوضه اليها وهو البضع بخلاف ما اذا تلف بعض النصاب قبل التمكن من الاخراج وكذا الدروس قال ولو تشطر قبل الدخول بعد الحول فالزكوة عليها وفي جواز القسمة هنا نظر اقربه الجواز وضمانها وبه قطع في ط فلو تعذر اخذ الساعي من نصيب الزوج ورجع الزوج عليها ولا تسقط وجوب الزكوة في النصف هنا لو طلق قبل امكان الاداء لرجوع العوض اليها قلت لا يخفى عليك بناء على ما ذكرناه سابقا من التعلق بالعين على جهة شركة الاشاعة ان المتجه استحقاقه النصف كملا من العين لعدم المعارضة بين الخطاب به والخطاب بالزكوة بعد فرض الاشاعة في كل منهما فكل شاة مثلا نصفها للزوج وجزء من اربعين جزء منها للفقير فهو ح كالنصف مثلا والثلث في المواريث ويختص النقصان ح في نصيبها حينئذ لان الباقي بعد اخراج الحصتين لها نعم لو ان خطاب الزكوة يقتضي شاة مخصوصة او شاة كلية مرددة اتجه ح كون انتقال النصف الموجود له وغرامة ما فات بالزكوة عليها ومن ذلك ظهر لك ان ليس لها الاخراج من العين قبل القسمة كما عن التذكرة وان التصريح به لكون المال مشتركا بينها وبين الزوج فتصح القسمة نعم يمكن ان يقال بصحة القسمة مراعاة بالاداء على نحو ما سمعته في بيع النصاب ولا يجزم في الحكم المزبور بين طلاقها قبل التمكن من الاداء او بعده ضرورة حصول ملك الفقير بحول الحول وعدم معارضة ما ثبت للزوج بالطلاق له مضافا الى تاخره عن خطاب الزكوة كما هو الفرض فلا حاجة الى التعليل برجوع العوض اليها وهو البضع فمن الغريب ما عن بعض من ان الوجه سقوط نصف الفريضة والغريب منه التعليل له بانه كالتالف قبل التمكن ولم يثبت عنده عوضية البضع ضرورة وضوح الفرق بين المقامين وعدم بناء المسئلة على عوضية البضع وعدمها على ان المحكي عنه في المختلف انه قرب وجوب الزكوة فيما لو انفسخ النكاح بعيب وسقط المهر كله وان ضمنت قدر المأخوذ منها ولا فرق بين المسئلتين اللهم الا ان يخصا ذلك بما اذا كان بعد التمكن وان كان هو غير مجد لهم في الحكم في اصل المسئلة لان التمكن من الاداء معتبر في الضمان لا في الوجوب والفرض ان خطاب النصف والكل حصل بعد خطاب الزكوة فهو كما لو كان تالفا من يدها وهو واضح هذا كله فيما لو طلقها قبل

قبل

قبل الاخراج من العين اما لو كان بعده فالمتجه اخذ نصف الموجود وغرامة نصف قيمة المخرج في الزكوة او نصف مثله ان كان مثليا ولا ينحصر حقه
في الباقي وفاقا لما سمعته من س و ن وهو المحكي عن كره في اخر كلامه خلافا للمحكي عن ظ و بر و غيرهم فانحصر في الباقي بل ربما استظهر من المتن والقواعد و
حكى عنهم ولعله لاطلاق كلامهم وان كان قد يحتمل كون موضوع المسئلة في كلامهم ما كان قبل الاخراج وقد عرفت ان التحقيق فيها ذلك وعلى كل حال
فلا ريب في ان الاقوى ما ذكرنا لما عرفته من ان نصف المهر حقيقة الحصة المشاعة في جميع اجزائه فمع فرض تلف شيء ولو بالانتقال الى الغير يسقط من
النصف على النسبة وان غرمت له القيمة او المثل لانه في يدها مضمون عليها وبذلك ظهر لك الفرق بين الطلاق قبل الاخراج وعدمه ضرورة عدم
ملك الفقير في الاول الجميع شاة بل حصة منها لا تعارض ملك الزوج لنصفها بخلاف الثاني الذي قد ملك الفقير فيه جميع الشاة كما هو واضح اما لو كا
الاخراج من غير العين فلا خلاف اجده في استحقاق الزوج النصف كاملا من المجموع لوجود المقتضي وهو الطلاق وعدم المانع كما عرفت و ما يتوهم في
بادي النظر من ان ذلك انتقال جديد اليها بسبب اداء القيمة وغيرها والطلاق انما يفسخ الملك الحاصل لها بسبب النكاح دون غيره من النواقل الجديدة
فلو فرض انتقال المهر عنها بهبة ونحوها ثم عاد اليها بارث وغيره ثم طلقها قبل الدخول لم يكن له الا القيمة لان الطلاق فاسخ لا ناقل يدفعه
بعد تسليم ان ليس له الا القيمة فيما فرضنا ان ما نحن فيه ليس كذلك لما عرفت من عدم المعاوضة بين حق الزكوة وما يثبت للزوج من النصف لكونهما
حقين مشاعين في المال المحتمل لهما من غير عول كما اوضحناه سابقا ولا فرق بين بقائه للفقير وبين انتقاله عنه ح والله اعلم ولو هلك النصف بعد
قسمته مع الزوج وقبل اداء الزكوة حيث يصح لها ذلك بتفريط منها ولم تؤد الزكوة لفلس او غيره كان للساعي ان ياخذ حقه من العين التي في يد
الزوج ويرجع الزوج عليها به لانه مضمون عليها البنائه على استحقاق الفقير الا ان الظاهر كون حقه نصف الزكوة لا تمامها بناء على ما عرفته من الاشاعة
وبيعها اي الساعي في النصف الاخر لان الغرض التفريط منها نعم اذا لم يكن تفريط فلا رجوع له عليها واما احتمال رجوعه بتمام الزكوة على ما في يد الزوج
فلا يتم على ما قلناه من تعلقها بالعين على وجه الاشاعة لا الكلي في النصاب كما ان المتجه بناء على ما ذكرنا لو كان التلف بعد الطلاق انتقال نصف الموجود
الى الزوج ويغرمها ما قابل النصف التالف لا انه يختص بالموجود ضرورة اقتضاء الشركة ذلك كما هو واضح بادني تامل والله اعلم ولو كان عنده
نصاب فحال عليه احوال فان اخرج زكوته في راس كل سنة من غيره تكررت الزكوة فيه لعدم نقصانه وان لم يخرج من غيره وجب عليه زكوة حول واحد
لحصول النقصان بناء على المختار من كون التعلق في العين تعلق شركة اما على تقدير وجوبها في الذمة فالمتجه تكرار الزكوة في كل سنة ولو وصل
الى حد يستوعب النصاب او يزيد عليه بتوالي السنين وهو واضح نعم لو كان عنده اكثر من نصاب كتسعة واربعين من الغنم مثلا فحال عليه الحول كانت
الفريضة في النصاب ويجبر في الحول الثاني من الزايد فيجب فريضة وهكذا في كل سنة الى ان ينتهي الزايد فينقص المال عن النصاب كما في السنة الحادية عشر في المثال
المفروض فانه لا يجب فيها الزكوة لنقصان النصاب في السنة العاشرة وكذا لو كان عنده ست وعشرون من الابل فمضى عليه حولان وجب عليه
للحول الاول بنت مخاض فينقص النصاب ويرجع في السنة الاخرى الى نصاب الخمس وعشرين فيجب فيه خمس شياه فان مضى عليه ثلثة احوال وجب عليه للاول
بنت مخاض وللثاني خمس شياه وللثالث اربع شياه لنقصانه عن نصاب الخمس وعشرين بالسنة الثانية فيرجع الى نصاب العشرين الذي فيه اربع ويكون
المجموع ح تسع شياه وذلك كله واضح لكن في ك لا يخفى ان ذلك مقيد بما اذا كان النصاب بنات مخاض او مشتملا عليها او قيمة الجميع فيه بنت
المخاض اما لو انتفت الفروض فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض امكن ان يفرض خروج قيمة بنت المخاض عن الحول الاول من جزء واحد
من النصاب ويبقى في باقيه خمس شياه عن الحول الثاني فيجب في الثالث خمس شياه ايض ولو كانت ناقصة عن قيمة بنت المخاض نقص النصاب
في الحول الثاني عن خمس وعشرين فيجب فيه اقل من خمس شياه كما لا يخفى وهو جيد وان كان يمكن ما فرضه خير الحصول في نصاب بنت المخاض او
المشتمل عليها اذ فرض كونها من الافراد العالية فان الواجب للفقير ح في النصاب قيمة الوسط من بنت المخاض وخطاب الزكوة لا يتعلق في بنت المخاض التي
هي احد اجزاء النصاب بل الواجب فيها جزء ايض كثيرا ما كما هو واضح والامر سهل هذا ولا اظنك تحتاج بعد ذلك الى كيفية تفريع هذه الفروع و
نظايرها على قولي تعلق الرهانة وارش الجناية مع كونها في الذمة وعدمه وما يأتي منها وما لا يأتي ولا كيفية التفريع لوضوحه بادني تامل
حتى مسئلة الضمان بالتمكن من الايصال للمستحق وعدمه وان كان قد يقال ان مسئلة الضمان وعدمه لا يبتني على الاقوال لوفاء الادلة من الاجماع
والنصوص فلاحظ وتامل جيدا والنصاب المجتمع من المعز والضان وكذا من البقر والجاموس وكذا من الابل العرابي والبخاتي تجب فيه الزكوة بلا
خلاف بل الاجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا ولتعليق الزكوة على اسم البقر والغنم الشامل للجميع ولكن الكلام في ان المالك
بالخيار في اخراج الفريضة من اي الصنفين شاء وتساوت القيم او اختلفت كما هو ظاهر القواعد والارشاد وصريح جماعة من متاخري المتاخرين
وربما الاخير من السرائر وانه يجب التقسيط والاخذ من كل بقسطه مع تفاوت القيم على معنى اخراج فريضة قيمتها مقسطة على الصنفين على النسبة
كما هو خيرة الفاضل في بعض كتبه والشهيدين والكركي وابي العباس والصيمري ومحكي ط وغيرها بل قيل انه المشهور لانه الذي تقتضيه
قاعدة الشركة فلو كان عنده عشرون بقرة وعشرون جاموسة وقيمة المسنة من احدهما اثنى عشر ومن الاخر خمسة عشر اخرج مسنة
من اي الصنفين شاء قيمتها ثلثة عشر ونصف التي هي مجموع نصفي القيمتين بل احتمل في البيان انه يجب في كل صنف نصف مسنة
وقيمته كما عن بعض العامة ثم قال ورد بان عدل الشرع في الناقص عن ست وعشرين من الابل الى غير العين انما هو لئلا يؤدي الاخراج
من العين الى التشقيص وهو هنا حاصل نعم لو لم يؤد الى التشقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نصاب فيلزم التشقيص لازم بناء
على ما سمعته سابقا من كيفية تعلقها بالعين بل عند التامل مرجع هذا الاحتمال الى القول بالتقسيط السابق ضرورة انه مع فرض

عدم الفريضة

عدم الفريضة التي قيمتها ما عرفت ينتقل الى التنصيف المزبور في القيمة بل هذا الاحتمال ادق بقواعد الشركة عند التامل نعم هو مناف لاطلاق ما دل
على اجزاء مسمى الفريضة كما ان القول بالتقسيط ايض كذلك وينكشف الحال بناء على ما ذكرناه من كيفية تعلق الزكوة في العين وانها على الاشاعة وان قدر
المسمى بالفريضة ذكر في ضبط تلك الحصة المتعلقة بالمال ومن هنا انصرفت الى الوسط من المسمى فلا يجزي الادنى ولا يكلف الاعلى ومع لا ينافي
في كون النصاب جميعه من الجاموس او من البقر ومجتمعا بعد فرض كون الجميع من جنس واحد هناك الحصة واحدة هنا التقدير بها بافراد الوسط من الجنس
فاذا دفع من اي صنف يكون اجزاء لصدق الامتثال ولو تطوع بالعالي من افراد الوسط اجزا كما لو تطوع باعلى افراد الجنس نعم لا يجزيه الادنى من
افراد الجنس لانه ادنى الجذع وقد عرفت تعذر حصة الفقير بغيره بخلاف الوسط من اي صنف يكون فاذا كان الامر كذلك لم تكن قاعدة الشركة
تقتضي التقسيط المزبور نعم لو كان هناك خطابان احدهما يقتضي وجوب تبيع الجاموس لو كان هو النصاب والاخر يقتضي تبيع البقر اتجه مراعات الامرين
في الاجتماع على حسب النسبة لا ما نحن فيه الذي ليس فيه الا خطاب واحد هو قوله في كل ثلثين من البقر تبيع مثلا والفرض شموله للصور الثلثة كما ان ظاهره يقتضي
اتحاد الفريضة فيها اجمع وليس الا على ما ذكرنا لان الفريضة في كل صورة مغايرة للاخرى ضرورة عدم امكان استفادة ذلك من نحو خطاب المزبور بناء
على التعلق بالعين على الوجه الذي ذكرناه كما هو واضح بادني تامل ومن ذلك ظهر لك قوة القول الاول وان المالك بالخيار لكن على الطريق المزبور
وانه لا ينافي القول بالشركة التي قد عرفت كونها على الوجه المزبور بل ليس النصاب المجتمع من الصنفين الا كالنصاب من الصنف الواحد المختلفة افراده
بالجودة فانه لا اشكال في عدم التقسيط فيه فكذا ما نحن فيه ضرورة عدم الفرق بين اختلاف القيمة في افراد الصنف الواحد والصنف المتعدد لاتحادهما
في الجنس الذي هو مورد خطاب الزكوة وصدق اسم الفريضة على كل من الفردين والفرض ان التقدير بها كما هو واضح بل الظاهر مما ذكرنا انه يجزي عن
نصاب كل من الصنفين فرد من الصنف الاخر فيجزي عن نصاب الضان ثني من المعز وعن نصاب المعز جذع من الضان كما عن التذكرة التصريح به
بل عنها وعن المبسوط انه اذا كان المال ضانا او ماعزا كان الخيار لرب المال ان شاء اعطى من الضان وان شاء من الماعز وهو موافق لما قلناه هنا لكن المحكي
عنهما فيما نحن فيه من التقسيط وهو مناف لذلك الا ان يحمل على عدم اختلاف القيمة اذ الظاهر عدم اعتبار التقسيط لعدم الفائدة فيه وان اقتضاه اطلاق
بعضهم لكن يجب تنزيله على اختلاف القيمة بل ربما كان في كلامهم ما يشهد بذلك وعلى كل حال فالتحقيق ما عرفت و لو قال رب المال لم يحل على مالي
الحول او قد اخرجت ما وجب علي او تلف ما ينقص تلفه النصاب او لا حق علي او نحو ذلك قبل منه ما لم يعلم كذبه بلا خلاف يظهر منا كما اعترف به في الجملة
بعضهم للاصل في البعض وقول امير المؤمنين عليه السلام في حسن بريد بن معوية لمصدقه قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لاخذ منكم حق الله في اموالكم
فهل لله في اموالكم حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه فان انعم لك منعم فانطلق معه وفي رواية اخرى فان ولى عنك فلا تراجعه
مؤيدا ذلك بان الاخراج حق له لكونه ولاية كولاية الوكيل كما هو حق عليه ولانه لا يعلم غالبا الا من قبله لعدم انحصار المستحق حتى يستعلم
خصوصا وقد جاز احتسابها من دين وغيره مما يتعذر الاشهاد عليه ولانه عبادة فيقبل قوله في ذلك ولم يكن عليه بينة ولا يمين في ذلك كلها وان كان
مخالفا للاصل بلا خلاف اجده نعم في س تصديق المالك في تلفها بظالم وغيره بيمينه بعد الحكم بتصديقه في عدم الحول بغير اليمين قيل ولعله لكونه
على خلاف الاصل دون الثانية لكن مقتضاه ثبوته في كل ما كان من هذا القبيل حتى الاخراج الا ان يفرق بينه وبين غيره بانه عبادة فلا يكلف
البينة على ادائها بخلاف غير الاخراج كيف كان فلو شهد عليه شاهدان بانه قد حال عليه الحول وان المال موجود عنده لم يقبل دعواه لما دل
على عموم البينة ولا معارض له حتى الحسن المزبور الظاهر في غير المفروض اما لو شهد بعدم الاخراج فان كان مع دعوى المالك الاخراج في صورة يمكن
الشهادة بنفيها كان يقول دفعت الزكوة الى هذا المستحق في اليوم الفلاني من غير محاسبة عليه بدين ونحوه فشهد بانه لم يكن في ذلك اليوم
في هذا البلد ودفعت الشاة الفلانية في يوم كذا فشهدا بانها قبله ونحو ذلك فلا اشكال في القبول لانه وان كان نفيا الا انه باعتبار كونه
شيئا مخصوصا يرجع الى الاثبات بخلاف النفي المطلق الذي لا يمكن العلم به غالبا وكذا لا تقبل دعوى المالك مع العلم بكذبها ضرورة اولوية
ذلك من عدم سماعها مع الشهادة عليه بخلافها مضافا الى ادلة الامر بالمعروف وغيره وبه صرح في ضه وغيرها بل كانه من الواضحات لكن ربما
توهم القبول معه عملا باطلاق الحسن المعلوم عدم ارادة ما يشمل منه ذلك كما هو واضح واذا كان للمالك اموال متفرقة في اماكن متعددة كانت كلها
من جنس واحد كان له اخراج الزكوة من ايها شاء بلا خلاف ولا اشكال ضرورة خياره مع الاجماع وقاعدة الشركة لا تنافي ذلك بعد ثبوته بالادلة
السابقة وكذا لو كانت اجناسا مختلفة بناء على الاجتزاء بالقيمة وانها لا تختص بالنقود فلم يتضح لنا وجه ذكر المص لذلك هنا مع استفادته من المباحث
المتقدمة ويمكن ان يكون لخلاف بعض العامة او لدفع توهم المنع من ذلك للمنع من اخراج الزكوة عن البلد التي حصلت فيه مع وجود المستحق لكن تسمع
ان شاء الله تحقيق الحال في ذلك ولو كان السن الواجبة في النصاب كبنت مخاض والحقة والمسنة مريضة وباقي النصاب صحيحا لم يجب على الساعي اخذها ولو دفعها
المالك بل لا يجوز ولو اخذ غيرها مما هو من افراد الفريضة ان اختار المالك شراءها مثلا فان لم يختر المالك ذلك و لا البدل الشرعي الذي عرفته سابقا
دفع القيمة من النقدين او غيرهما بالقيمة على التفصيل الذي مر سابقا وكان المص ذكر ذلك توطئة لما بعده وهو قوله ولو كان كله مراضا لم يحصن واحد
لم يكلف شراء صحيحة بلا خلاف بل لعل نسبته الى علمائنا في ك ومحكي نهج الاجماع عليه كظاهر اقتصار نسبة الخلاف فيه الى مالك ومحكي كره بل هو صريح
الحدائق للاصل و ما سمعته سابقا من ان الزكوة في العين على وجه الشركة حقيقة وان المراد من ذكر الفريضة تقدير الحصة الواجبة فلا تفاوت
ح بين كون النصاب مريضا او صحيحا ضرورة رجوع الحال الى نحو قوله ع فيما سقت السماء العشر الذي من المعلوم عدم الفرق فيه بين الجيد والردي
وكذا قوله ع في الاربعين شاة شاة المراد منه وجوب ربع العشر وانسياق الصحيحة من قولهم في ستة وعشرين من الابل بنت مخاض ونحوه

لو سلم غير مناف بعد كون المراد منه تقدير النسبة مع فرض ضبطها بنسبة الصحيح من بنت المخاض الى باقي النصاب الصحيح كان الواجب الحصة المشاعة التي هي العشر من بنت مخاض مثلا فلا تفاوت بين المراض والصحاح اذ حاصله ان الله تعالى اوجب الزكوة في الابل والبقر والغنم كما هو مضمون النصوص ولا تقدير للحصة في الجميع بالصحيح كما هو واضح نعم لو فرض تفاوت المرض وفرض كونه في البعض دون البعض اتجه حينئذ عدم الاجزاء بالمريضة لعدم انطباقها على الحصة المشاعة التي هي ربع العشر في الاربعين من الغنم مثلا اذ الفرض تفاوت الافراد في القيمة فلو كان عنده عشرون شاة صحيحة قيمة كل شاة عشرة دراهم وعشرون مريضة قيمة كل واحدة منها خمسة دراهم كان قيمة ربع العشر منها سبعة دراهم ونصف لا الخمسة دراهم الذي فيه ضرر على الفقير ولا العشرة التي فيه ضرر على المالك ومع ذلك منافاة لقاعدة الشركة ومن هنا صرح الشيخ وابن حمزة والفاضل والشهيدان والكركي وغيرهم بمراعات التقسيط في صورة التلفيق بل نسبه بعضهم الى الاصحاب لكن قالوا انه يخرج فرد من مسمى الفريضة قيمته نصف قيمة الصحيح ونصف قيمة المريض لو كان التلفيق بالنصف وهكذا في الثلثين والثلث وغيرهما بل في محكي كره وير لو كان نصف كله مراضا والفرض صحيح لم يجز ان يعطى مريضا لان في الفرض صحيحا بل يكلف شراء صحيح بقيمة الصحيح والمريض قال في الاول فاذا كان عنده بنت لبون صحيحة في ستة وثلثين مراض كلف بنت لبون صحيحة بقيمة جزء من ستة وثلثين جزء من صحيحة وخمسة وثلثين جزء من مريضة لكن قد يشكل ذلك بان الفريضة لا ينظر الى قيمتها اصلا الا اذا اخرجت من غير الجنس او من غير المعدد شرعا اما اذا اخرج ما يقع عليه الاسم شرعا فانه يجزي ولا ينظر الى القيمة نعم يستقيم الاخراج فيما اذا كانت الفرايض متعددة كبنتي لبون من ست وسبعين نصفها مراض فانه يجزي اخراج صحيحة ومريضة وكذا اذا اخرج القيمة فانه يراعى فيها الصحة والمرض ومما يؤيد ذلك انك قد عرفت فيما تقدم سابقا عدم اجزاء المريضة والهرمة وذات العوار والمراد اعتبار ان لا يكون الفريضة احدى الثلث فيكون الحاصل انه في الاربعين شاة شاة ليست احدى الثلث والظاهر افراد ذلك ما كان النصاب جميعه او معظمه صحيحا والباقي مريضا او ذات عوار ومقتضاه وجوب شاة منه ليست احدى الثلث فهو احد صور التلفيق مع انه لم يلحظ فيه التقسيط بل قد يستفاد من ذلك عدم اعتبار القيمة ايضا ضرورة كونها عوض الفريضة التي لم يعتبر الشارع فيها ذلك فليست هي الا كفريضة النصاب المختلف بالجودة والاجودية فان الظاهر عدم مراعاة التقسيط فيه سواء اخرج الشاة مثلا او قيمتها نعم يعتبر في الشاة ان تكون من اواسط الشياه للانصراف لما عرفته سابقا ويختص اجزاء المريضة مثلا فيما اذا كان النصاب كله مريضا لما سمعته ولعله لذا قال في المدارك متى كان في النصاب صحيحة لم تجز المريضة لاطلاق النهي عن اخراجها بل يتعين اخراج الصحيح الا اني لم اجد نعم لعله ظاهر الرياض ايضا فلاحظ وتامل دعوى الشك في وجوب الصحيح في الفرض المزبور لانصراف النهي عن اخذ المريضة الى غير بعضها ان مقتضاها الاجزاء بالمريضة لعدم معارض للاطلاقات ح ويمكن تحصيل الاجماع على خلافه ولو سلم عدمه فلا ريب في حصول الشك بالبراءة بها عن الشغل اليقيني للشك في ارادة ذلك من الاطلاق اما اذا اخرج شاة صحيحة من اواسط الشياه اجزاء قطعا لصدق الامتثال وان لم يلحظ التقسيط في قيمتها وقاعدة الشركة بعد تقدير الشارع للحصة بما اخرجه لا يلتفت اليها بل الظاهر الاجزاء بقيمتها الا انها هي مقدار الحصة بل هذا هو الفائدة في التنصيص عليها بالنفر فيرجع باخراج القيمة اليها لا قيمة الحصة كي يحتاج الى التقسيط فتم جيدا فانه دقيق نافع وان قل الموافق عليه لانه كفى بالحق رافعا للوحشة والله اعلم وكيف كان فلا يوخذ الربى وهي الوالد الى خمسة عشر يوما على المعروف بين الاصحاب بل نسبه بعضهم اليهم مشعرا بالاجماع عليه وان كان كثير منهم بعد تفسيرها بذلك قال وقيل الى خمسين يوما الا انا لم نعرف قائله كما لم نعرف من نص على الاول من اهل اللغة عدا ما تسمعه عن الازهري نعم عن مجمع البحرين حكايته بلفظ القيل كالتفسير بالعشرين يوما وبالشهرين وبالشاة القريبة العهد بالولادة وبالشاة التي تربى في البيت من الغنم لاجل اللبن ثم قال وخصها بعضهم بالمعز وبعضهم بالضان وعن جامع اللغة هي الشاة اذا ولدت واتى عليها من ولادتها عشرة ايام او بضعة عشر يوما وفي الصحاح الشاة التي وضعت حديثا وجمعها رباب بالضم والمصدر رباب بالكسر وهو قرب العهد بالولادة تقول شاة ربى بينة الرباب بالكسر واعنز رباب بالضم قال الاموي هي ربى ما بينها وبين شهرين وقال ابو زيد الربى من المعز وقال غيره من المعز والضان جميعا وربما جاء في الابل ايضا قال الاصمعي انشدنا منتجع بن نبهان حنين ام البو في ربابها انتهى وعن الازهري ربابها ما بينها وبين خمس عشرة ليلة وفي المحكي عن المغرب الربى الحديثة النتاج من الشاة وعن ابي يوسف التي معها ولدها وفي المحكي عن الفائق التي في البيت للبن وقيل الحديثة النتاج ونحوه من نهاية الجزري كما ان المحكي عن الثعلبي في فقه اللغة وابن قتيبة في المجمل وادب الكاتب نحو ما سمعته عن الاموي وعن العين هي الشاة من حين تلد الى عشرين يوما وعن ابن فارس انه لم يذكره في المقاييس الا بمعنى ما يحبس من الشاة في اللبن وفي المحكي عن القاموس الربى كحبلى الشاة اذا ولدت واذا مات ولدها والحديثة النتاج ويمكن ان يكون ما في كلام الاصحاب لتحديد لقرب النتاج كما اومى اليه ثاني الشهيدين في ضه فقال هي بضم الراء وتشديد الباء الوالد من الانعام عن قرب الى خمسة عشر يوما الا ان هذا التعميم لم نجده لغيره صريحا كما اعترف به بعضهم بل بما ظهر من البيان وكثير من كتب الاصحاب اختصاصها بالشاة وكذا ما سمعته من كتب اللغة فانها متفقة على عدم هذا التعميم نعم عن ابي عبيدة الربى من المعز والضان وربما جاء في الابل ولعله لذا ارسله في الصحاح ويمكن ان يكون ذلك منه للاشتراك في العلة وفي موثق سماعة عن ابي عبد الله ع لا تؤخذ اكولة والاكولة الكبيرة من الشياه تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل واما صحيح عبد الرحمن عنه ع ايضا ليس في الاكيلة ولا في الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة فقد يؤيد اختصاصها بالمعز لانها هي التي تلد اثنين نعم تفسير الربى بذلك لم نعثر على من فسره به من الفقهاء واللغويين عدا الاستاد في كشفه ولعله من الراوي ولذا لم يتعرض له الاصحاب لكن عن الفقيه روايته ولا في الربى التي تربى

اثنين فتعين كونه من لفظ الامام ع ويمكن ان يكون الحذف فيها من المشايخ وكيف كان فالحكم مقطوع به في كلام الاصحاب كما اعترف به غير واحد الا انهم اختلفوا في تعليله اختلافا يقتضي الاختلاف في الحكم ففي سرو تهيه تعليله بانها نفساء والنفاس مرض فتندرج في النهي عن المريضة وذات العوار العيب وفي ذلك الاستدلال عليه بقول النبي ص البيقال المراة نفساء انها عائذ تان فرش نعجة من غوث غير ربى قال ومقتضى جعلها عليه التفريع ان المانع من اخراجها المرض لان النفساء مريضة ومن ثم لا يقام عليها الحد وعلل الفاضل بان فيه اضرارا بالمالك لاستقلالها بتربية ولدها ومقتضى الاول عدم الاجزاء بها وان رضي المالك للاطلاق بالمستحقين وبه صرح في ضه وفوايد الشرايع بخلاف الثاني فيجزي مع رضى المالك كما عن جماعة التصريح به منهم المص والفاضل بل قد يظهر من محكي المنتهى عدم الخلاف فيه فانه بعد ان نفى اخذ الربى والاكولة وكرائم الاموال وفحل الضراب والحامل قال ولو تطوع المالك بها جاز بلا خلاف لان النهي هنا منصرف الى الساعي لتفويت المالك النفع والارفاق به لا لعدم اجزائها ومما يؤيده ما عن بعض من حديث عمر وعن الربى والماخض والاكولة امر المصدق ان يعد على رب المال هذه الثلثة ولا ياخذها في الصدقة لانها خيار المال ضرورة ظهوره في كون المنع مراعاة المالك بل لعل جمعها مع شاة اللبن وفحل الغنم والاكيلة ووصفها بتربية الاثنين في صحيح عبد الرحمن يومي اليه ايضا الا ان الجميع كما ترى لا يخرج بذلك عن العلة المستنبطة لا اقل من الشك فيتجه العمل باطلاق النهي فلا تجزي وان رضي المالك بل لعل الظاهر منه ضرورة انه لا يجوز للساعي ان ياخذ شيئا من الغنم بدون رضى المالك سواء كان احد هذه المذكورات او غيرها فلا وجه لاختصاص المنع فيها على تقدير عدم رضاه اللهم الا ان يحمل على خصوص ما اذا امتنع المالك عن الزكوة واريد اخذها منه قهرا لكن حمل ما في النص والفتوى على خصوص هذه الصورة كما ترى فلا ريب في ان الاقوى عدم الاجزاء بها مطلقا نعم ينبغي اختصاص ذلك بالشاة لما عرفت من انها هي الربى دون غيرها الباقي على مقتضى الاطلاق ودعوى اندراج النفاس في المرض يمكن منعها وكلام النبي ص مع انه ليس حجة في الاحكام الشرعية لا دلالة فيه على كون النفاس مرضا كما هو في الان بل ربما خصها بعضهم بالمعز وقد عرفت شهادة الصحيح له لكن سمعت ان كلام الاكثر على خلافه والمثبت مقدم على النافي وما في الصحيح لم يعلم كونه من الامام وكذا ينبغي الاقتصار فيها الى الخمسة عشر يوما وما عداها تبقى على مقتضى اطلاق الادلة وما عن بعض من ان الضابط استغناء الولد عنها واضح المنع وكلام اهل اللغة وان كان مطلقا في القريب الولادة الا انه يشكل الاخذ به في الزايد على ذلك لما سمعته من كلام الاصحاب الذي يقوى الاطلاق بحيث لا يصلح الاستصحاب معارضا له هذا كله اذا لم يكن الجميع ربى والا اجزء خروجها كما صرح به غير واحد بل في الرياض قولا واحدا للاطلاق السالم عن معارضة ما هنا بعد انصرافه الى غير الفرض لكن عن كره الاقرب الزامه بالقيمة ولا وجه له على كل من التعليلين اللهم الا ان يكون لعلة الاحترام لولدها بل ولها من جهة ما يحصل لها من الاذى بالمفارقة والصدقة لا يتبعها اذى وقال رسول الله ص للاعرابي في مرسل النوفلي المروي في اخر كتاب المعايش من الكافي اهد لنا ناقة ولا تجعلها ولها اي شديدة الحزن بانقطاع ولدها عنها لكن على كل حال لا يلزم بالقيمة فان له شراء شاة غير ربى ودفعها واحتمال عدم الاجزاء بها لكون النصاب ربا كما هو المفروض يدفعه ما سمعته سابقا من عدم وجوب كون الفريضة من نفس النصاب كما هو واضح ومما تقدم في المريضة تعرف الحال في الملفق من الربى وغيرها بل هو من المسئلة السابقة بناء على ان المنع فيها للنفاس الذي هو المرض فلاحظ وتدبر وكذا لا توخذ الاكولة بلا خلاف اجده فيه بل الظاهر الاتفاق عليه كما اعترف به بعضهم للموثق المزبور والصحيح بناء على ان المراد منه الاخذ كما ستعرف الحال فيه نعم عن جماعة تقييد ذلك بما اذا لم يبذلها المالك بل قد سمعت نفي الخلاف عنه في محكي المنتهى وفي شرح اللمعة للاصبهاني انه لا شبهة فيه وهو مبني على ان العلة في المنع دفع الضرر عن المالك والارفاق به لكون المنساق من تفسيرها بانها هي السمينة المعدة للاكل بلا خلاف اجده فيه ولا ينافيه تفسيرها في الموثق بالكبيرة بعد ارادة السمينة منه لاكبر السن وفي الصحاح الاكولة الشاة التي تعزل للاكل وتسمن ويكره للمصدق اخذها وعن العين والمقاييس انها التي ترعى للاكل الا ان ارادة التخصيص بالرعي لكن لا يخفى ان الاعتماد على مثل ذلك في تنقيح العلة على وجه يفيد جواز اخذها زكوة لو بذلها المالك فيترك الاطلاق النهي عليه لا يخ من اشكال خصوصا بعد احتمال كون مراعاة المالك حكمة لخروجها عن قبوله فهي كالمريضة ذكوة شرعا فلا ينفع بذل المالك بل لعل ذلك هو الظاهر سيما من صحيح عبد الرحمن مضافا الى ما سمعته سابقا في الربى من عدم فائدة للنهي عن الاخذ مع رضى المالك الا نادرا فلعل الاقوى عدم الاجتزاء بها ان لم يقم اجماع على خلافه والظاهر عدم ثبوته فلاحظ وتامل هذا وفي شرح اللمعة للاصبهاني لعل ما في العين والمقاييس وغيرهما من التفسير بالشاة على التمثيل وفيه منع خصوصا بعد تعارف الاعداد منها الا الابل والبقر والتنصيص عليها في الموثق والمدار في كونها معدة للاكل على العرف ولعله يقضي بها اذا كان كذلك بالقوة القريبة من الفعل ثم انه يختلف باختلاف عادة المالك وهل المعتبر اعداده لنفسه مطلقا حتى يدخل ما يعده الجزار دون لغيرهم فيه نظر والاظهر الاول كما في شرح اللمعة للاصبهاني ايضا ولو كان النصاب جميعه اكولة ففي كره وغيرها اخراجها وفيه ما لا يخفى نعم يجزي خروجها كالمريضة لما يستفاد مما قدمناه فيها معرفة الحكم في التلفيق هنا ايضا بادنى تامل وكذا لا يوخذ فحل الضراب بدون اذن المالك بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه اما مع بذله فقد صرح غير واحد باخذه ح بل في محكي المنتهى نفي الخلاف عنه وهو مبني على ما عرفت وفيه البحث السابق ولذا جزم ثاني الشهيدين والمحققين في لك وشرح عد وغيرهما بانه لا يجزي الا بالقيمة وهو قوي جدا لاطلاق النهي الذي لم ينقح عليه دليل معتبر بل بما رواه في النبوي لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ما شاء المصدق الى عدم كونها مراعاة المالك خصوصا مع كون النهي فيه عن الاخراج لا الاخذ ولا فرق في ذلك بين كونه اعطى قيمة من الفريضة او لا فما عن بعضهم من التفصيل بذلك فيوخذ في الاول دون الثاني واضح الضعف ضرورة اقتضائه جواز اخذ غير مسمى الفريضة مع بذل المالك على قيمتها الا على وجه القيمة كما هو محل البحث نعم لو كان الكل فحولة

ابح جواز اخذه كما نص عليه غير واحد لاطلاق الادلة السالم عن معارضة ما هنا بعد نص فيه الى غير ذلك ما اذا لم يكن كلّ فالمتجه المنع كما عرفت حتى لو كان زائدا على الحاجة لاطلاق النهي فلعن بعضهم من تقييده بما اذا لم يكن زائدا على الحاجة والا كان كغيره محتاج الى تنقيح كون العلة الحاجة وليس في عوض هو الاضافة الى الغنم في صحيح عبد الرحمن والى الضراب فنادى الاصحاب في ذلك واضحة المنع نصا وبعد احتمال ان تكون الاولى لاخراج الابل والبقر كما يشهد له لفظ الكبش في الموثق وعدم القول بالفصل بين الجميع لو نتحققه بل المتحقق خلافه نعم الى عن اخذه والاكولة في البيان في الابل والغنم وبعضهم اطلق والثانية بمعنى الحاصل منه الدابة ودعوى الاحتياج اليه لذلك كما هو واضح هذا كله في الاخذ اما العد فلا خلاف اجده في ان الربى تعد بل عن الاتفاق عليه غير واحد بل قيل انه ضروري نعم هو بالنسبة الى الاكولة وفحل الضراب متحقق فعن ابي ... عد الاخير واستظهره في المحكي من جمع البرهان وزيد في النافع والارشاد واللمعة و الروضة والحدائق عدم عد الاكولة ايضا لظ صحيح عبد الرحمن المؤيد بما ارسله في ... من انه لا يعد فحل الضراب في شيء من الانعام والمشهور نقلا على لسان جماعة ان لم يكن تحصيلا عدهما لاطلاق الادلة وفصل ثاني الشهيدين بين المحتاج اليه فلا يعد وغيره فيعد واوجب قولهما في البيان عد الفحل مع كون الكل فحولا او المعظم واثبات البول والاناث دون ما نقص فلا يعد وعن ظهر انهما لا يعدان الا ان يرضى المالك فيعدان بلا خلاف والاقوى ما عليه المشهور للاطلاق المؤيد بما في خبر محمد بن قيس من التصريح بانه يعد صغيرها وكبيرها السالم عن المعارض عدا صحيح عبد الرحمن وما عن ... روى انه لا يعد فحل الضراب في شيء من الانعام والمرسل غير حجة ولا جابر له والصحيح يمكن ارادة الاخذ منه بقرينة اشتماله على الربى وشاة لبن وقد حكى الاجماع غير واحد على عدها بل قيل انه لا ينبغي الشك فيه لان الغرض الاهم من تلك الغنم انما هو الولادة واللبن فلو لم يجب الزكوة فيها لشاع وذاع وملأ الاسماع فاذا انضم الى ذلك فحل الضراب والاكولة كان ما يجب الزكوة فيه اقل قليل لندرة حصول نصاب تام مستوف للشرائط خاليا عنها فقد حصل لنا ان ندعي ان الحكم ضروري فضلا عن ان يكون مجمعا عليه ومن ذلك يعلم انه لا وجه لترجيح هذا الصحيح الدال على عدم العد في الربى وغيرها على الاجماع المحكي وان احتمله بعضهم كما انه لا وجه لتخصيص الصحيح بالاجماع في الربى وشاة اللبن وتبقى الاكولة وفحل الضراب على ظاهره ضرورة عدم كونه منه بعد التنصيص على كل واحد منه بالخصوص نعم قد يقال انه لا باس بالعد به في بعض دون بعض لكن ذلك ليس باولى من حمله على الاخذ خصوصا بعد الموثق المصرح فيه بذلك لظهوره في العد بل هو اولى قطعا او اولى من ارادة عموم المجاز الشامل للعد والاخذ وبالجملة لا يكاد يمكن ان ينكر قوة الظن بارادة الاخذ منه لا العد بملاحظة الموثق وغيره مما عرفت مضافا الى الاطلاقات والعمومات العظيمة التي ليس فيها اشعار بعدم العد لا مطلقا ولا مع التفاصيل المزبورة الخالية عن الدليل المعتد به بل فيها الاشعار بخلافه بل ربما يحصل القطع بملاحظة كل من النصوص المتعرضة لبيان الزكوة وكيفية اخراجها ولما يؤخذ وما لا يؤخذ بالعد للجميع بل في شرح الاستاد الاكبر انه ربما يصير متواترا بالمعنى فلا ريب في فساد القول بالعد مطلقا ومع التفاصيل المزبورة التي اضعفها ما سمعته عن ... ضرورة عدم مدخلية رضى المالك في الحكم الشرعي بعد عدم ما يقتضي تعليقه عليه كما هو واضح والله اعلم ثم ان ظ المتن وغيره تخصيص المنع عن الاخذ بهذه المذكورات لكن في س و ن ومحكي ط وئر وكره زيادة الحامل لان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يؤخذ شافعا اي حاملا وعن الاخير الا ان يتطوع المالك باخراجها ونحوه في ير ون بل وفيه وعن كره لو تطوع بها الفحل ... الحامل ليجوز الحمل وعن الاخير لو كانت كلها حوامل وفي البيان في وجوبه ... قلت بل منع للاصل واطلاق الادلة والشركة الحادثة في الحامل الا ان تقتضي الشركة في المحمول ومن ذلك يعلم الوجه في عدم اخذ الحامل في الصورة الاولى مضافا الى الخبر المزبور نعم في الحاق الطروقة بالحامل نظر بل منع وكيف كان فلا اشكال في انه يجوز ان تدفع من غير غنم البلد في زكوة الابل وان كان ادون قيمة للاطلاق السالم عن معارضة قاعدة الشركة في العين ... بلا خلاف اجده فيه عدا ما يحكى عن مبسوط الشيخ وخلافه فقال في الاول يؤخذ من نوع البلد لا من نوع اخر لان المكية والعربية والنبطية مختلفة وفي الثاني يؤخذ من غالب غنم البلد وفيه ان الاختلاف لا يخرجها عن صدق الشاة التي هي مناط الامتثال للامر بها كما هو واضح نعم الشهيد ... ان الكبير والعنز والضأن على ما يحكى عن بعضهم في زكوة الغنم فلم يجوز والدفع من غير غنم البلد الا ان تكون اجود او بالقيمة لقاعدة الشركة مع ان الاقوى خلافه وفاقا للمص والفاضل للاطلاق الذي قد عرفت في المباحث السابقة استفادة حكمين منه احدهما كون الفقير شريكا في النصاب على حسب نسبة الفريضة وثانيهما اجزاء مسمى ما قدره الشارع به تلك النسبة عن الحصة المشاعة التي في النصاب ولعل ذلك هو النكتة في ذكر التقدير به مضافا الى بيان مقدار النسبة وبه استحق اطلاق اسم الفريضة ... لاحتمال انها في الحقيقة الحصة المشاعة في العين ولو ... غير غنم البلد لا يجزي وان صدق عليه الاسم لقاعدة الشركة لم يجز ما كان منها ايضا اذا كان خارجا عن النصاب ضرورة منافاته لها ... لقاعدة الشركة لكن يدفعها ان المالك يكتفي عن تلك الحصة بمسمى الشاة التي هي من اواسط الشياه ليت اصل المذكورات ولا يتفاوت الحال بين غنم البلد وغيره ولو ان وصف الشامية والعراقية والمكية ملاحظ في الفريضة المخرجة للوحظ فيها الاجودية ونحوها اذا كان النصاب من الاجود وهو معلوم البطلان كمعلومية بطلان ملاحظة النسبة لو فرض كون النصاب ملفقا من غنم البلد وغيره ومقتضاه تعيين القيمة في بعض الافراد كما اذا لم يحصل شاة قيمتها المنتزعة من القيمتين بل جميع هذه الالزامات زيادة فيما وصل الينا منهم ... ولو وجب على العباد اتباعهم دون غيرهم وكذا الكلام في فريضة الابل والبقر ضرورة اشتراك الجميع فيما عرفت فيجزي مسمى فريضتها وان لم يكن من ابل البلد وبقره وقد تقدم في دفع الضأن فريضة عن المعز وبالعكس ما يشهد لما هنا على ان الامر في غير بعد التامل فيما ذكرناه ومنه يظهر ان ما في الفريضة الذكر والانثى لتناول الاسم الذي هو الشاة هنا سواء كان النصاب فحولا او اناثا او ملفقا وقاعدة الشركة لا تنافي بعد تقدير الشارع الحصة بما عرفت فما عن الخلاف من كان

عنده اربعون شاة انثى اخذ منه انثى وفي الذكور ذكر ويجمع معللا له بقصد من انه يتخير الذكر او في شاة الابل مطلقا وفي المختلف من انه يجوز دفع الذكر اذا كان بقيمة واخذه منها دون غيرها لقاعدة الشركة في العين فهو فيه مضافا الى ما عرفت ان ليس المتعلق بالعين الا مقدار ما جعله الشارع فريضة لا بعضها بخصوصها وان المتصور تعلقها بالابل ولا الغنم التي قد عرفت جواز دفع الجذع فريضة فيها وهو ليس من النصاب قطعا لعدم حول الحول عليه كما عرفته سابقا وكان المسئلة من الواضحات التي لا تحتاج الى اطناب خصوصا بعد تامل الفريضتين في الابل مثلا التي يمكن ان يكون النصاب خاليا عنهما مع ان المراد من الخطاب واحد من غير فرق بين حالي الوجود والعدم وكان الوهم نشأ من الانسياق في بادي النظر في خصوص نصاب الغنم الذي لا ينفك عنه صدق الفريضة على احد اجزائه ولم يعلم انه لا فرق بين خطاب الغنم والابل والبقر في عدم اعتبار كون الفريضة من النصاب بل وجميع محال الزكوة كما هو واضح بادنى تامل ومن هنا كان المشهور هنا على خلاف ما سمعته من الثلثة بل لم يحك الخلاف الا عنهم فلاحظ وتامل خصوصا فيما وقع من بعض الاصحاب كالشهيد وغيره من اعتبار قاعدة الشركة في العين تارة والاعراض عنها اخرى والله ورسوله واهل بيته هم اعلم

القول في زكوة الذهب والفضة

ولا يجب الزكوة في الذهب حتى يبلغ عشرين دينارا اي مثقالا شرعيا بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص متواترة فيه فاذا بلغ عشرين ففيه نصف دينار بعبارة عشرة قراريط هي نصف المثقال الذي قد عرفت انه الدينار وهو ثمان وستون شعيرة واربعة اسباع شعيرة والقيراط ثلث شعيرات وثلثة اسباع شعيرة فالمثقال عشرون قيراطا ونصفه عشرة وهي ربع العشر من العشرين دينارا ثم ليس في الزايد شيء حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان ولا زكوة فيما دون عشرين مثقالا ولا فيما دون اربعة ثم كلما زاد المال اربعة ففيه قيراطان بالغا ما بلغ وقيل والقايل ابنا بابويه في الرسالة والمقنع على ما حكي عنهما لا زكوة في العين اي الدنانير حتى يبلغ اربعين فاذا بلغ ففيه دينار ربع عشر علي بن بابويه منهما الخلاف في النصاب الثاني ايض فجعله اربعين ايضا وعلى كل حال فالاول اشهر فتوى ورواية بل هو المشهور نقلا وتحصيلا بل عن الخلاف الاجماع عليه بل عن الغنية لا خلاف فيه وظاهرها نفيه بين المسلمين بل في المحكي عن تذ اجماعهم عليه الا ان علي بن بابويه يخالف وعن كره اذا بلغ احد هما اعني النقدين وجب فيه ربع العشر فيجب في العشرين مثقالا نصف دينار وفي المائتين من الفضة خمسة دراهم باجماع علماء الاسلام عليه بل في مفتاح الكرامة الذي وجدناه فيما عندنا من المقنع والهداية والفقيه موافقة المشهور نعم في الاول نسب بعد ذلك الخلاف الى الرواية والموجود فيما حضرنا من نسخة الهداية اعلموا انه ليس على الذهب شيء الى ان يبلغ اربعة وعشرين فيه نصف دينار وعشر دينار ثم على هذا الحساب في ما زاد على عشرين واربعة ففي كل اربعة عشر الى ان يبلغ اربعين مثقالا ففيه مثقال ولم يحك ذلك عنه احد وعلى كل حال فلم نتحقق الخلاف من غيره وغير ابيه لكن عن المع انه نسب الخلاف الى علي ابيه وجماعة كما انه حكاه عن الخلاف عن قوم من اصحابنا ولعلهما ارادا الرواة والا فالمنقول عن القدماء من اهل الفتاوى كالمفيد والسيد وغيرهما التصريح بالمش فكيف كان فلا ريب في ضعفه اذ النصوص في غاية الاستفاضة بخلافه بل يمكن دعوى تواترها وفيها الصحيح وغيره منها خبر علي بن عقبة وعدة من اصحابنا عن الباقر والصادق عليهما السلام ومنها موثق سماعة عنه ايضا ومنها صحيح ابي بصير ومنها خبر ابي عيينة عنه ايضا ومنها صحيح الحسين بن بشار عن ابي الحسن ومنها خبر يحيى بن ابي العلاء ومنها صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين شيء وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المائتين شيء فاذا زادت تسعة وثلثون على المائتين فليس فيها شيء حتى تبلغ الاربعين وليس في شيء من الكسور شيء حتى تبلغ الاربعين وكذلك الدنانير على هذا الحساب ... بلغ قيمتها ذلك تجب فيها ربع العشر وفي العشرين دينارا اي التي هي بحساب المائتين درهما ما قيل من انه في الوقت كل دينار بعشرة وعليه تقدير الدية نصف دينار وفي الاربعة بعدها التي هي بمنزلة الاربعين ربع عشرها ايضا قيراطان وهكذا حتى تصل الى الاربعين فيكون فيها دينار ثم على هذا الحساب والى ما روي في صحيح ابن ابي عمير سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الذهب والفضة ما اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب قال وسئلته عن النيف الخمسة والعشرة قال ليس عليه شيء حتى يبلغ اربعين فيعطى من كل اربعين درهما درهم وصحيح محمد بن مسلم سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكوة قال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة بل هو المراد من موثق زرارة عن احدهما عليهما السلام وليس في الفضة زكوة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فان زادت فعلى حساب ذلك في كل اربعين درهما درهم وليس في الكسور شيء وليس في الذهب زكوة حتى يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال ثم على حساب ذلك اذا زاد المال في كل اربعين دينارا دينار الا ان المراد انه لا يحسب الا بذلك حتى يكون منافيا للروايات الاخر ومن صحيح زرارة وبكر سمعا ابا جعفر عليه السلام يقول في الزكوة اما في الذهب فليس في اقل من عشرين دينارا شيء فاذا بلغت عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس في اقل من مائتي درهم شيء فاذا بلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك وليس في مائتي درهم واربعين درهما غير درهم الا خمسة الدراهم فاذا بلغت اربعين ومائتي درهم ففيها ستة الدراهم فاذا بلغت ثمانين ومائتين ففيها سبعة الدراهم وما زاد فعلى هذا الحساب وكذلك الذهب الحديث الى غير ذلك من النصوص التي لا يصلح لمعارضتها صحيح زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة وثلثون دينارا ايزكيها قال لا ليس عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم اربعين والدراهم مائتي درهم وصحيح الفضلاء عن الصادقين عليهما السلام قالا في الذهب في كل اربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء ولا في اقل من مائتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى يتم اربعون فيكون فيه واحد فلا باس بطرحهما في مقابلة ما سمعت او حملهما على ارادة الدينار الكامل الذي في الاربعين وان بعد بل قيل في عبارة الفقيه والهداية اشعار بذلك كقوله عليه السلام ليس في النيف الخ مع ان الثاني منهما مطلق قابل للتقييد بغيره بل والاول ايضا وابعد من ذلك كله ما في شرح اللمعة للاصبهاني من انه يحتمل ان يكون زرارة سال عن دنانير هي انصاف

الدنانير المعروفة او عن رجل كان عنده تسعة وثلثون دينارا لم يكن من ماله الا تسعة عشر دينارا وان لم يكن يعلم ذلك وكان عليه لم يعلم ذلك ثم قال
في الخبر الاخير ليس ذكر للزكوة فيجوز ان يكونا انما قالا ذلك في معاملة بين اثنين او جماعة من بيع او صلح ومضاربة لم يكن فيما دون الاربعين على
ما اقتضته المعاملة شيء على العامل او له مثلا شيء والله اعلم وكيف كان فلا زكوة في الفضة حتى تبلغ مائتي درهم ففيها ربع العشر خمسة دراهم
ثم كلما زاد اربعين كان فيها درهم بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه وح ليس
فيما نقص في جميع الموازين عن الاربعين زكوة عنده تماما ليس فيما ينقص عن المائتين شيء ولو يسيرا كالحبة ونحوها وان تسومح فيه في المعاملة بحيث يروج فيها
لان المسامحة العرفية لا يبتنى عليها الاحكام الشرعية لان الحقيقة في التقدير كونه على التحقيق دون التقريب نعم لو كان النقصان مما تختلف به الموازين
فينقص في بعضها دون بعض ففي المحكي عن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والمسالك تجب الزكوة واليه يرجع ما عن البيان في الغلات لو اختلفت الموازين
فبلغ في بعضها او تعذر التحقيق فالاقرب الوجوب وكيف كان فهو لا قوى لاغتفار ذلك في المعاملة وكذا هنا ولصدق بلوغ النصاب بذلك ضرورة عدم
اعتبار البلوغ بالجميع لعدم امكان تحققه فلا اشكال في الاجتزاء بالبلوغ في البعض مع عدم العلم بخلاف الباقي وليس الا لحصول الصدق بذلك المشترك
بينه وبين الفرض الذي لا مدخلية للعلم بخلاف الغير وعدمه فيه ودعوى الفرق بصحة السلب ايضا في الاول دون الثاني يدفعها منع الصحة مع الاطلاق وانما
يصح مقيدا في البعض بخلاف الاثبات فانه يصح الملاقاة بالبلوغ بالبعض كما هو ظاهر في المقام وفي اشباه الكر واذرع المسافة وغيرها وتحقيق ذلك انه لا اشكال
في انصراف ما به التقدير الى الوسط لانه الغالب لكن من المعلوم ان له افرادا متعددة يتحقق كل منها الصدق ودعوى اختصاص الحكم بالوسط منها ايضا يدفعها
انه ليس فرد مخصوص كي ينصرف اليه الاطلاق على ان المدار الصدق العرفي وهو متحقق في كل افراد الوسط ويمكن ان ما يبعد الاحتياط بالاطلاق ما دل على
ان الزكوة في الذهب مثلا تخرج منه لنا قص عن العشرين في جميع الموازين ويبقى ما عداه فما عن خلاف الشيخ وتذكرة الفاضل من عدم الوجوب للاصل المقطوع
بما عرفت ولانه لو صدق الاثبات بالبعض لصدق السلب به فيبقى الاصل ح سالما وقد عرفت الفرق بينهما واضح الضعف والله وكيف كان فقد ظهر لك من
ذلك كله ان للذهب نصابين وكذا للفضة وان شئت جعلته نصابا واحدا كليا بان تقول لا شيء في الذهب حتى يبلغ عشرين واذا بلغ ففي كل اربعة قيراطان دائما
ولا شيء في الفضة حتى تبلغ المائتين فاذا بلغت ففي كل اربعين درهما درهم ولكن الموافق لما في النصوص التعبير الاول ولعله لذلك عبر به الاصحاب والا
فهو سهل بعد وضوح المطلوب بعد ان ظهر ان الواجب في كل منهما بعد بلوغ النصاب ربع العشر ولذا لو اخرجه من عند احدهما بعد العلم بالاشتمال
على النصاب الاول اجزأ وان لم يعتبر الجميع بل تمام ادخره اذ قد يشتمل ما عنده على العفو كما هو واضح وكيف كان فالدرهم ستة
دوانيق والدانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير في العظم والصغر والرزانة والخفة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عن ظ
المنتهى في الفطرة الاجماع على الاول بل عن ظ ق اجماع الامة عليه نحو ما في المدارك من انه نقله الخاصة والعامة ونص عليه جماعة من اهل اللغة وعزاه جماعة الى الخاصة والعامة
وفي مجمع البرهان انه كذلك باتفاق الخاصة والعامة ونص اهل اللغة وفي الرياض لم اجد فيه خلافا بين الاصحاب بل عن
مؤذنين بكونه مجمعا عليه عندهم بل في مجمع البرهان نفي الخلاف ايضا عما بعد الاول وفي المحكي عن التهذيب نسبته الى علمائنا وفي ك قطع به الاصحاب الى غير ذلك من كلماتهم المعلوم
رسالة المجلسي في تحقيق الاوزان انه متفق عليه بينهم وانه صرح به علماء الفريقين نحو ما في الحدائق الى غير ذلك ان الدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات
كفاية لها في هذا الموضوع ومنه يعلم شذوذ المرسل عن المرتضى المجهول عن ابي الحسن ع ان الدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات وعن مجمع البرهان ان هذا عمدة في كثير من الاحكام وما
والحبة وزن حبتين شعير من اواسط الحب لا من صغاره ولا من كباره كما اعترف به غير واحد فما عن مجمع البرهان ان هذا مخالف للرواية مما يشعر بالتوقف فيه
بخلاف دليلا الا انه مشهور ونقله الاصحاب المعتمدون ونقلهم مقبول حتى كاد يكون اجماعا وان كانت الرواية مخالفة ما اشعر بالتوقف في
محله وقد عرفت شذوذ الرواية وكفاية ما سمعته من الاتفاق المزبور دليلا لما هو اعظم منه وفضلا عنه مضافا الى ما عن ظاهر ف من اجماع
الامة على ان الدرهم نصف مثقال شرعي وخمسه وعن رسالة المجلسي انه مما لا شك فيه ومما اتفقت عليه العامة والخاصة وفيها ايضا
انه مما لا شك فيه ان المثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي فالصيرفي مثقال وثلث من الشرعي وفي ق ايضا لا خلاف بين الاصحاب وغيرهم
ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الان في جاهلية ولا اسلام صرح بذلك جملة من علماء الطرفين قال الفاضل في نه ان الدنانير
لم يتغير المثقال فيها في جاهلية ولا اسلام وكذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز وقيل وشرحه الاخر لليمني ويتحصل ح من ذلك كله
مما سمعته سابقا في القيراط والدينار انه يكون مقدار العشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية اي دنانير فالعشرون دينارا التي هي
اول نصب الذهب وزن ثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم والمائتا درهم التي هي اول نصب الفضة وزن مائة واربعين مثقالا وعلم من
ذلك ان المثقال درهم وثلثة اسباع الدرهم كما ان الدرهم سبعة اعشار المثقال اي مثقال الا ثلثة اعشار فهو مع ثلثة اعشار
المثقال مثقال بل علم ايضا ان الدرهم وزن ثمانية واربعين حبة شعير والمثقال وزن ثمانية وستين حبة واربعة اسباعها كما هو
واضح بادنى تامل وعلى كل حال فالمدار في الدرهم والدينار هنا وفي الدية وغيرها على هذا الوزن ولا عبرة بغيره سابقا ولا لاحقا
فيرجع الانقص منه والازيد اليه فما بلغ به ترتب عليه الحكم اذ لا اشكال عندنا في ان العبرة بالوزن لا بالعدد والاجماع بقسميه
عليه مع ظهور النصوص دلالة عليه لظ وجود الدراهم بهذا الوزن في عصره ص قال الفاضل في المحكي عن نه الدراهم في بدء الاسلام
كانت على صنفين بغلية وهي السود وطبرية وكانت السود كل درهم منها ثمانية دوانيق والطبرية اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام
وجعلا درهمين متساويين وكل درهم منها ستة دوانيق فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم

نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي ص المقادير الشرعية في نصاب الزكوة والقطع ومقدار الدية والجزية وغير ذلك ونحو
من ترد كره وان كان لم ينص في الاخير على ان النبي ص قدر به المقادير وفي المحكي عن المعتبر ان المعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل
عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الوزن المعتدل فانه يقال ان السود كانت ثمانية دوانيق والطبرية اربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهمين وذلك
موافق لسنة النبي ص لكن في المحكي عن نهاية الاحكام والتذكرة والبيان اي في صيرورة الدرهم ستة دوانيق ان غالب ما كانوا يتعاملون به من انواع الدراهم
في عصر النبي ص والصدر الاول بعده نوعان البغلية والطبرية والدرهم الواحد من البغلية ثمانية دوانيق ومن الطبرية اربعة دوانيق فاخذوا
واحدا من هذه وواحدا من هذه وقسموها نصفين وجعلوا كل واحد درهما في زمن بني امية واجمع اهل ذلك العصر على تقدير الدراهم الاسلامية بها فاذا
زادت على الدرهم ثلثة اسباعه كان مثقالا واذا نقصت من المثقال ثلثة اعشاره كان درهما وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل وكل اربعة عشر درهما
وسبعا مثاقيل المسعودي كما انما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبع مثاقيل من الذهب لان الذهب اوزن من الفضة وكانهم ضربوا مقدارا من الفضة
مثله من الذهب فوزنوهما فكان وزن الذهب زائدا على وزن الفضة بمثل ثلاثة اسباعها واستقرت الدراهم في الاسلام على ان كل درهم نصف مثقال
وخمس وبها قدرت نصب الزكوة ومقدار الجزية والديات ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك بمعناه في البيان وفيه ان ذلك كان باشارة زين العابدين
عليه السلام وعن ابي عبيدة في كتاب الاموال التصريح بان ذلك كان في زمن بني امية ايضا وانه مما اشكل ذلك على بعض الناس بان تقدير الزكوة بالخمسة دراهم
لا ينبغي حمله على العرف الحادث وفيه انه لا دلالة في شيء مما سمعته على الخمسة الدراهم في تلك بل اقصاه غلبة المعاملة بهذا الحادث مما هو اجمل المعاملة
بها وهو غير قادح على انه يمكن ان يكون تقدير النبي ص للزكوة بغير لفظ الدرهم بل كان بشيء ينطبق على هذا الدرهم الحادث الذي قدروا به ائمة ذلك
الزمان كما هو واضح وعلى كل حال فلا ينبغي الاشكال في ذلك فان الدراهم وان اختلفت الا ان التقدير بما عرفت وفي المحكي عن كشف الرموز ان الدراهم
في قديم الزمان كان ستة دوانيق كل دانق قيراطان بوزن الفضة كل قيراط اربع حبات كل حبة ستة اسباع من حبات الشعير المستعملة الان والدرهم ثمان و
اربعون حبة والدانق ثمان منها الا انه سدس الدرهم وكان الدرهم في ذلك الزمان بوزن الذهب اربعة عشر قيراطا فيكون وزن عشرة دراهم سبعة
مثاقيل والزكوة انما تجب في الدراهم اذا كانت بهذا الوزن فاما في زماننا هذا فالدرهم اربعة دوانيق كل دانق ثلثة قراريط وحبة كل قيراط ثلث
حبات فيكون الدانق عشر حبات من حبات الشعير والتفاوت بين الوضعين انما هو بثلث السبع وعن ثر روي ان الدرهم اربعة دوانيق والدانق
ثلث حبات والغرض من ذلك كله ان الدرهم مختلف بحسب الازمنة الا ان الذي وقع به التقدير باتفاق الاصحاب على الظاهر ما عرفت ولعل المرسل
عن ابي جعفر ع السابق محمول على درهم في ذلك الزمان وان لم يكن به التقدير بل التقدير للنصاب بالدرهم المزبور والاخراج منه على النسبة
كما اومي اليه في خبر حبيب الخثعمي المروي في باب علة وضع الزكوة على ما هي في كتاب الكافي قال كتب ابو جعفر المنصور الى محمد بن خالد وكان
عامله على المدينة ان يسئل اهل المدينة عن الخمسة في الزكوة من المائتين كيف صارت وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله ص وامره ان يسئل
فيمن يسئل عبد الله بن الحسن فقال كما قال المستفتون من اهل المدينة فقال ما تقول يا ابا عبد الله ع فقال ان رسول الله ص جعل في كل اربعين
اوقية اوقية فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق قال حبيب فحسبناه فوجدناه كما قال فاقبل
عليه عبد الله بن الحسن فقال من اين اخذت هذا قال قرأت في كتاب امك فاطمة ع قال ثم انصرف فبعث اليه محمد بن خالد يقول لي ما رايت مثل هذا
قط قال في الوافي ان بناء هذه الشبهة وانبعاثها على تغير الدراهم في الوزن بحسب العصرين وقد كانت في زمن رسول الله ص يحسب بالاوقية
وكانت الاوقية اربعين درهما والدرهم ستة دوانيق وكانت الزكوة وزن ستة كما يستفاد من هذا الخبر ولعله صار في زمن المنصور اقل من
خمسة دوانيق وصارت الزكوة وزن سبعة ان قيل كما غيرت الدراهم في الزكوة غيرت ايضا في النصب قلنا انما كان العدد في الزكوة واما النصب
فكانوا يزنونها من غير عد قلت حكي عن بعض الافاضل فيما كتبه على هذا الخبر ان الدراهم غير الطبري والبغلي على ضروب ثلثة درهم زنته ستة دو
انيق وهو الشرعي الذي كان خمسة منه من اول ما يجب في نصب الفضة ودرهم زنته خمسة اسباع الدرهم الشرعي وهو الدرهم المحدث في زمان المنصور
وما قاربه وقرره الوجه في سؤال المنصور انه لما كان المشهور في عصره ان سبعة دراهم غير تلك الدراهم المحدثة هي اول ما يجب في نصب الفضة مع
ان هذا المحدث لم يكن في عصر النبي ص ولم يرد فيه رواية والروايات وردت في الخمسة الدراهم استفسر عن هذا واستعلم حقيقته فالموجود
الامام ع على ذلك لكن عن اخر ان حاصل السؤال ان هذه الدراهم لم تكن في زمن النبي ص فكيف صار المائتان نصابا والزكوة خمسة دراهم
حاصل الجواب ان النبي ص جعل النصاب الاول اربعين اوقية وزكوتها اوقية وكان هذا القدر المخرج اي الاوقية وزن سبعة دراهم في زمن النبي ص
ثم زيد في قدر الدرهم فصار وزن ستة دراهم لانه كانت الدراهم بعد النبي ص خمسة دوانيق ثم صارت الاوقية وزن خمسة دراهم بعد ان زيد
دانق في الدرهم فالنصاب الاول وزن خاص لم يتفاوت نعم كان هذا القدر في زمن النبي ص مائتين وثمانين درهما ثم صار مائتين واربعين ثم صار مائتين
فالنصاب قد نقص في عدد الدراهم والدرهم قد زيد في قدره لكن نسبة المخرج الى النصاب لم تتفاوت قلت المدار عليها لا على غيرها من العدد ونحوه
كما عرفته سابقا والا ظن انه لا يخفى عليك شيء بعد الاحاطة بجميع ما ذكرناه والله اعلم وكيف كان فمن شرائط وجوب الزكوة فيهما مضافا الى بلوغ
النصاب كونهما مضروبين من سلطان الوقت او مما تله دراهم او دنانير منقوشين بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في الغنية والتذكرة والمحكي عن
الانتصار الاجماع عليه بل زاد في الاول وسبائك ليس كهما من فرض الزكوة الذي هو معنى ما في الوسيلة من كونهما مضروبين منقوشين
او في حكم المضروب المنقوش لان المراد من الشرط كما في شرح اللمعة للاصبهاني كونهما كذلك في الجملة لكن لا يخفى عليك ما فيه من اقتضائه وجوب

الزكوة في المسبوكين لا بقصد الفرار نعم الذي يمكن تحصيله من الاجماع عدم الوجوب في غير المضروب المنقوش اصلا والمسبوك منه لا بقصد الفرار و
لعل المراد له بل ولغيره ممن حكى الاجماع لما تعرفه انشاء الله من المخالفين في المسبوك فرارا وح فهو الدليل على المطلوب مضافا الى خبر علي بن يقطين عن ابي
ابرهيم صلوات الله عليه كل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز فقال الصامت المنقوش بل في مضمر مرسل جميل البرني التبر زكوة
انما هي على الدنانير والدراهم وخبره الاخر عن ابي عبد الله عم وابي الحسن عم والى ما دل على نفيها عن السبائك والحلي والنقار والتبر من الاخبار وهي كثيرة
والمراد من النقش انه يكون بسكة المعاملة كما نص عليه غير واحد بل هو من معقد اجماع المدارك بل هو المنساق من غيرها ايضا حتى خبر ابن يقطين بل
قيل لعله يفهم ذلك من تعبير الاكثر بالدرهم والدينار قلت وح يدل عليه الخبر المزبور نعم لا يعتبر دوام ذلك فيها بل يكفي حصول المعاملة بها
سابقا وان هجرت بعد ذلك كما صرح به جماعة منهم المص فقال او ما كان يتعامل بها بل لم اجد فيه خلافا كما اعترف به في محكي الرياض للاستصحاب
والاطلاق وغيرهما ولا فرق في السكة بين الكتابة وغيرها ولا بين كونها سكة اسلام او كفر كما صرح به غير واحد للاطلاق نصا وفتوى و معقد
اجماع بل قال في كشف الاستاذ انه لا فرق بين القديمة والجديدة والاسلامية وغيرها وبقاء الاثر مع بقاء المعاملة فيها وعدمه والصافية و
المنقوشة والغاء السكة وعدمه وعموم الاماكن وعدمه ولا بين الاتخاذ للمعاملة وبين الاتخاذ لزينة الحيوان او الانسان وغيرها نعم قال لو
ذلك ولو كانت سكة غير سكة سلطان الوقت فان عمت بها المعاملة فكسكة السلطان والا فلا اعتبار بها وفيه بحث واما ما ذكره غير واحد من الاصحاب
من عدم الزكوة في غير المنقوش ولو جرت المعاملة به بل في ك ومحكي الذخيرة نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه فيمكن ان يكون مستنده
الاخبار السابقة مع انه لا يخ من بحث ايض وكذا في المسوح على ما نص عليه في الروضة لكن قد ينافش ببقاء اسم الدرهم والدينار والطلاق الزكوة
في الذهب والاستصحاب والوصف بالمنقوش في خبر ابن يقطين مع انه جار مجرى الغالب فيما يتعامل به في ذلك الوقت ومع قوة الظن بارادة
الكناية بذلك عن الدراهم والدنانير لم يعلم حجية الوصف فيما زال عنه الوصف ويمكن ان يريد المسوح اصالة لا عارضا فيكون عين ما سمعته
من المدارك ولا مخالفة فيه ح لما سمعته من كشف الاستاذ ولو كان النقش لغير المعاملة ثم اتخذ بعد ذلك لها فالظاهر تعلق الزكوة مع احتمال
العدم من غير فرق بين كون الاتخاذ من ضرب سلطان وبين غيره ولعل لفظ الضرب في كلام الاصحاب جريا على الغالب ولو ضربت للمعاملة لكن
لم يتعامل بها اصلا او تعومل بها قليلا لم تصل بها الى حد تكون بها دراهم او دنانير لم تجب الزكوة للاصل وغيره ولعله اوفى الى في جامع المقاصد
بقوله وينبغي ان تبلغ رواجها ان تسمى دراهم ودنانير ولو اتخذ المضروب بالسكة للزينة كالحلي وغيرها ففي ضه وشرحها لم يتغير الحكم زاده
الاتخاذ او نقصه في القيمة ما دامت المعاملة به على وجهه ممكنة لاطلاق الادلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها
عن الحلي وان كان التعارض بينهما من وجه بل يحكم عليه لان الخاص وان كان استصحابا يحكم على العام وان كان كتابا مضافا الى ما قيل من ان المفهوم
من نصوص من الحلي المعد لذلك اصالة ودعوى ظهورها في جعل الدراهم والدنانير حليا فلا تقبل التخصيص واضحة المنع كدعوى ترجيح نصوص
الحلي باشتمالها على التعليل بانتفاء الزكوة فيها عند بقاء شيء منها او ما هو كالتعليل ضرورة انه بعد تسليم كونه علة لا حكمة اقتضاء العموم القابل
التخصيص بما عرفت نعم لو تغيرت بالاتخاذ بنقب ونحوه بحيث لا تبقى المعاملة بها اتجه عدم وجوب الزكوة فيها لانتفاء الشرط الذي هو المعاملة
بصنفها وليس ذا كالمهجور التي قد يحصل التعامل بصنفها سابقا كما هو واضح والله اعلم ومن شرط وجوبها فيهما ايض حول الحول حتى يكون النصاب
موجودا فيه اجمع بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص دالة عليه عموما وخصوصا فيهما ومن الواضح كون المفهوم منهما بقاء شخص
النصاب في تمام الحول فلو نقص في اثنائه او تبدلت اعيان النصاب بجنسه او بغير جنسه لم تجب الزكوة خلافا للشيخ فاوجبها مع التبديل بالجنس وقد
عرفت ضعفه سابقا كما انك قد عرفت فيما عدا الفرق بين فعل ذلك للفرار وغيره لاطلاق الادلة وان الخلاف فيه ضعيف كسابقه وكذا يشترط ايض
التمكن من التصرف في تمام الحول فلو منع من التصرف فيه سواء كان المنع شرعيا كالوقف بناء على صحة وقف الدراهم والدنانير للزينة والرهن او قهريا
كالغصب فلا زكوة كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا بل لا ينبغي للمص ذكر ذلك هنا ضرورة عموم هذا الشرط لكل ما يجب فيه الزكوة وقد قدمه في
الشرائط العامة فلاحظ وتدبر وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا انه لا تجب الزكوة في الحلي محللا كان كالسوار للمرأة وحلية السيف للرجل او محرما
كالخلخال للرجل والمنطقة للمرأة كالاواني المتخذة من الذهب والفضة والات اللهو لو عملت منهما بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا اذا لم يكن بقصد
الفرار بل الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى النصوص السابقة بما الحاصرة للزكوة في غير ذلك والى خبر رفاعة سمعت ابا عبد الله عم وسئله بعضهم عن الحلي
فيه زكوة قال لا وان بلغ مائة الف ونحو خبر ابي الحسن عم ايضا وزاد ابي يخالف الناس في هذا وقال هو ايضا في مرسل ابن ابي عمير زكوة الحلي ان يعار و
سئل الحلبي عن الحلي فيه زكوة قال لا وقال ابو ابرهيم في خبر ابن يقطين فاما الحلي فانه ليس في شيء منها وان كثر الزكوة الى غير ذلك من النصوص التي
لا باس بدعوى تواترها وقيل ان القائل الشيخ فيما حكي عنه يستحب فيه اي الحلي المحرم الزكوة ولم نقف له على ماخذ بل ولا على ثبوته في الحلي المحلل عدا ما سمعته
من ان زكوته اعارته نعم يكره الطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكوة فيه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا ولا حجر فيه لان عدم الصيغة غير مقتض
لايجاب الزكوة فان المناط كونها مضروبين بسكة المعاملة كما ان فيها ايضا قال الشافعي في الجديد يجب الزكوة في الحلي المباح وبه قال
عمر بن مسعود وابن عباس وعبد الله بن عمر وابن العاص وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء ومجاهد وجابر بن يزيد وابن سيرين والزهري و
والثوري واحمد في رواية واصحاب الراي ولعله عليهم اشار بقوله وابي يخالف الناس في هذا في الخبر السابق وبالجملة لا اشكال في شيء من
ذلك عندنا للفوات الشرط الذي قد عرفت كما انك قد عرفت الحال في الدراهم والدنانير لو جعلت حليا او تغير الحال انه فيما لو قصد به

الفرار وكذا لا زكوة في السبائك المتخذة من الذهب والنقار التي هي قطع الفضة الغير المضروبة والتبر الذي هو غير المضروب او تراب الذهب قبل تصفيته
بلا خلاف اجده فيه مع عدم قصد الفرار بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص وافية الدلالة عليه نعم اذا قصد بالسبك الدراهم والدنانير او جعلها حلية الفرار من
الزكوة فالمشهور بين المتاخرين سقوط الزكوة بل في ض نسبته الى عامتهم كما عن جماعة حكاية الشهرة المطلقة على ذلك بل في تنقيح ان القول بالوجوب شاذ قيل و
القائل الصدوقان والشيخ والمرتضى وابنا زهرة وحمزة والحلبي في اشارة السبق فيما حكي عنهم اذا علم بهما اي النقدين لكن سبكا فرارا وجبت الزكوة ولو
كان ذلك قبل حول الحول عن المفيد انه حكاه رواية بل عن الانتصار الاجماع عليه على مثله اذا بادل جنسا بغيره وسئل نفسه عن خلاف ابن الجنيد في السبك
واجاب بان الاجماع سبقه ولحقه بل عن ظاهر الخلاف والغنية الاجماع ايضا عليه ولعل ذلك هو الحجة لهم بعد موثق محمد بن مسلم سئلت ابا عبد الله عم عن الحلي فيه الزكوة
قال لا الا ما فر به من الزكوة وقوى معوية بن عمار عنه عم قلت له الرجل يجعل لاهله الحلي من مائة دينار والمأتي دينار واراني قد قلت ثلثمائة فعليه الزكوة
قال ليس فيه زكوة قال قلت فانه فر به من الزكوة فقال ان كان فر به من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة وموثق اسحق
بن عمار سئلت ابا ابرهيم عم عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير اعليه زكوة فقال ان كان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة ولم نقف على غيرها كما اعترف به بعضهم
لكنها قاصرة عن معارضة غيرها مما دل على السقوط كصحيح ابن يقطين عن ابي ابرهيم قلت له انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة ازكيه قال لا كلما
يحل عندك الحول عليه فليس عليك فيه زكوة وكلما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك
فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب شيء ونقار الفضة زكوة وحسن هارون بن خارجة قلت لابي عبد الله عم ان اخي يوسف ولي لهؤلاء اعمالا
اصاب فيها اموالا كثيرة وانه جعل المال حليا اراد ان يفر به من الزكوة اعليه الزكوة قال ليس على الحلي زكوة وما ادخل على نفسه من النقصان في وضعه
ومنعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة ورواية عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله عم رجل فر بماله من الزكوة فاشترى به ارضا او دارا عليه فيه شيء
فقال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شيء عليه فيه وما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله ان يكون فيه وصحيح زرارة الاتي مؤيدا ذلك كله
بالاصل وعموم ولا يسئلكم اموالكم ونصوص عدم الزكوة فيما لم يحل عليه الحول جامعا للشرائط كصحيح الفضلاء وحسن زرارة في الحرث والثمرة وحسنه الاخر
في السوم وطول الحول وحسنة الثلث لدلالة على اشتراط بقاء النصاب في الدراهم وطول الحول وصحيح علي بن يقطين سئل ابا الحسن عم عن المال الذي لا
يعمل به ولا يقلب فقال يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك ونصوص الحلي السابقة وصحيح زرارة الوارد في الغلة الكثيرة من اصناف شتى وغير ذلك من
النصوص التي لا فرق فيها بين نية الفرار وعدمه على ان نصوص الخصم لا صراحة في خبر محمد بن مسلم منها لان ما فيه الزكوة اعم من الوجوب والندب والخبران
الاخران وان اشتملا على لفظ لكن يمكن عود الضمير فيهما الى المال فتكون ح بمعنى في بل في ب حمل خبري الحلي منها على الفرار بعد الحول وقال ليس لاحد
ان يقول ان هذا التاويل لا يمكنكم لان الخبر ين تضمنا ان السائل سئل عن الحلي هل فيه الزكوة ام لا فقال لا الا ما فر به من الزكوة وما يجعل حليا بعد
حلول الحول يجب الزكوة فيه وانما وجب قبل ان يصير حليا فاذا لا معنى لاخراج بعض الحلي من الكل لان قوله عم حين سئله السائل عن الحلي هل فيه ذكوة ام لا
فقال لا اقتضى ان كل ما يقع عليه اسم الحلي لا يجب فيه الزكوة سواء صيغ قبل حلول الوقت ام بعد حلوله لدخوله تحت العموم فقصده عم بذلك التخصيص
البعض من الكل وهو فيما قدمناه مما صيغ بعد حلول الوقت بل استدل على ما ذكر من الحمل بما في صحيح زرارة ومحمد عن الصادق عم ايما رجل كان له مال
وحال عليه الحول فانه يزكيه قلت له فان وهبه قبل حله بشهر او بيومين قال ليس عليه شيء ابدا وقال زرارة انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان
يوما في اقامته ثم يخرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه قال انه حين راى الهلال الثاني عشر وجبت عليه
الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه فاما ما لم يحل عليه فله منعه ولا يحل
له منع مال غيره فيما قد حل عليه والظاهر من قوله عم هذا الاشارة الى قوله ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه والصواب ثم وهبه فانه
يزكيه ولعله سقطت كلمة ثم وهبه من قلم الناسخ او اكتفى عنها بدلالة ما بعدها عليها قال زرارة وقلت له رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض
اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها
الزكوة قلت له فان احدث فيها قبل الحول قال جايز ذلك له قلت انه فر بها من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها فقلت له انه يقدر
عليها فقال وما علمه انه يقدر وقد خرجت من ملكه قلت فانه دفعها اليه على شرط فقال انه اذا سماها هبة جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة
قلت له وكيف يسقط الشرط وتمضي الهبة ويضمن الزكوة فقال هذا شرط فاسد والهبة المضمونة ماضية والزكوة لازمة عقوبة له ثم قال انما ذلك له
اذا اشترى بها دارا او ارضا او متاعا ثم قال زرارة قلت له ان اباك قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب
عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ارايت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها قلت لا
الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه اكان يصام عنه قلت لا قال فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال
عليه الحول فان ذيله صريح في ارادة الفرار بعد الحول وما فيه من الاجمال السابق في الهبة غير قادح فمن الغريب بعد ذلك ما في الانتصار المرتضى من
ان ابن الجنيد قد عول على اخبار رويت عن ائمتنا عم تتضمن انه لا زكوة عليه ان فر بماله وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوى واولى
واوضح طريقا تتضمن ان الزكوة تلزمه ويمكن حمل ما تضمن من تلك الاخبار انها لا تلزمه على التقية فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولا
تاويل للاخبار التي وردت بان الزكوة تلزمه اذا فر منها الا الايجاب للزكوة فالعمل بهذه الاخبار اولى مع ما فيه مضافا الى ما عرفت انه يمكن حملها
على الندب ونسبته الى جميع المخالفين لم نتحققه نعم هو منقول عن الشافعي وابي حنيفة والمحكي عن احمد ومالك الوجوب والمشتهر في زمن الصادق

كما قيل او من مالك فهو اولى بالتقية كل ذلك مضافا الى عدم معلومية مذهب القائلين بعدم السقوط بالفرار انه بالنسبة الى جميع افراده بالسبك
والابدال وغيرهما او خاص بالبعض ثم انه بالنسبة الى نية الفرار او كل منتوى انه عام لابتداء تملك المال على وجه لا تتعلق به زكوة فرارا منها او خاص
بما لو ملكه كذلك ثم اراد الفرار بها باعدام شرطها او ايجاد مانع والمحكي عن المرتضى انه تعرض للسبك خاصة كابن حمزة في الغنية والحلبي في الاشارة او مع ابدال
الجنس بغيره وعن اقتصاد الشيخ ان من فر من الفرار بنقصها عن النصاب لم تسقط عنه ولم يتعرض لغير ذلك وفي الوسيلة لغير المنقوش المضروب وفي قال
في من كان معه نصاب فبادل بغيره لا يخ اما ان يبادل بجنس مثل ان يبادل بلا بابل او بقرا ببقر او غنما بغنم او ذهبا بذهب او فضة بفضة
فانه لا ينقطع الحول ويبني وان كان بغيره مثل ان بادل بلا بغنم او ذهبا بفضة وما اشبه ذلك انقطع حوله واستانف الحول في البدل الثاني و
قال يكره للانسان ان ينقص نصاب ماله قبل حول الحول فرارا من الزكوة فان فعل وحال عليه الحول وهو اقل من النصاب فلا زكوة عليه وقال اذا كان
معه نصاب من جنس واحد ففرقه في اجناس مختلفة فرارا من الزكوة لزمته الزكوة اذا حال عليه الحول وان نقصه من غير حاجة فعل مكروها ولا يلزمه
شيء اذا كان التبعيض قبل الحول على اشهر الروايات وقال لا زكوة في سبائك الذهب والفضة ومتى اجتمع دراهم او دنانير ومعها سبائك ونقار
اخرج الزكوة من الدراهم والدنانير اذا بلغا النصاب ولم يضم السبائك والنقار اليها وقال جميع الفقهاء يضم بعضها الى بعض وعندنا ان ذلك يلزمه
اذا قصد به الفرار من الزكوة دليلنا الاخبار التي ذكرناها في الكتابين المقدم ذكرهما وايضا الاصل براءة الذمة وما اعتبرناه يجب فيه الزكوة
بلا خلاف وما قالوه ليس على وجوب الزكوة فيه دليل وهو كما ترى صريح في التفصيل وقوله عندنا مشعر بالاجماع وقوله اخيرا وما اعتبرناه يجب فيه
الزكوة بلا خلاف يحتمل ان يكون المراد به ما قصد به الفرار فيكون كالتصريح بالاجماع ويحتمل ان يكون المراد به الدراهم والدنانير وفي محكي
من نقص ماله عن النصاب لحاجة اليه لم يلزمه الزكوة اذا حال عليه الحول وان نقصه من غير حاجة فعل مكروها ولا يلزمه شيء اذا كان التبعيض قبل الحول ثم
ذكر انه ان بادل جنسا بمثله لم ينقطع الحول وان بادل بالخلاف انقطع ان لم ينو الفرار والا فلا وانه يلزمه الزكوة فيما نوى بسبكه الفرار وذكر
ان المبادلة ان كانت فاسدة لم ينقطع الحول ثم قال واذا كان معه خلخال فيه مائتان وقيمته لاجل الصنعة ثلثمائة لا يلزمه زكوته لانه ليس بمضروب
فان كان قد فر به من الزكوة لزمه زكوته على قول بعض اصحابنا يعني به وجوب اخراج ربع عشر الزائد للصنعة ايضا حتى تكون عليه في المثال سبعة
دراهم ونصف وذكر ان اواني الذهب والفضة لا قيمة للصيغة فيها اصلا الا اذا قصد بها الفرار فيها ربع عشرها ثم قال في مبادلة ربة الثمرة قطعها
قبل بدو صلاحها مثل الطلع لمصلحة له جاز ذلك من غير كراهية ويكره له ذلك فرارا من الزكوة وعلى الوجهين معا لا يلزمه الزكوة ولا يخفى عليك
الوجه في وجوب السبعة ونصف وان كان قد يقع في بادي النظر ان المتجه سبعة بناء على ملاحظة زيادة الصنعة والا فخمسة اذ من الواضح
ان ذلك ليس زكوة بل هي مقدار قيمة الخمسة خاصة في الخلخال التي زادت بسبب الصنعة عشرها وفي البيان عن الشيخ في القرض انه
يتخير بين اخراج ربع العشر وقت البيع وبين اخراج خمسة دراهم قيمتها سبعة ونصف وبين اخراج قيمتها ذهبا اليس له ان يدفع مكان الخمسة سبعة
ونصفا لانه ربا واشكل بانه ليس بمعاوضة واخراج القيمة جائز عندنا ولان الشيخ يحكم بانه لو اتلفها متلف غلبه قيمتها وقيمة الصنعة والزيادة لمكان الصنعة
مع انه معاوضة فهنا اولى انتهى وهو جيد ضرورة ابتنائه على ما هو ظاهر ادلة القائلين بالفرار من تعلق الزكوة بنفس الحلي الذي قصد به الفرار لا
بالدراهم التي صيغت بذلك يفرق بين المقام وبين صوغ الدراهم التي فيها الزكوة فان الظ الاجتزاء بتادية المالك مقدارها وان زادت
قيمة الحلية فتم جيدا والله اعلم هذا وفي المحكي عن نهاية الاحكام لا زكوة في الحلي وان كان محرما خلافا للبعض علمائنا في المحرم اذا فر به من الزكوة
نعم قوله يجب الزكوة سواء كان التحريم لعينه كالاواني والقصاع والملاعق والمجامر المتخذة من الذهب والفضة او باعتبار القصد كما لو قصد
الرجل بحلي النساء الذي اتخذه او ورثه او اشتراه كالسوار والخلخال ان يلبسه غلمانه او قصدت المراة بحلي الرجال كالسيف والمنطقة ان تلبسه جواريها
او غيرهن من النساء وكذا لو اعد الرجل حلي الرجال لنسائه وجواريها او اعدت المراة حلي النساء لزوجها وغلمانها فكل ذلك محرم يجب فيه الزكوة
عندهم وحكم القصد الطاري بعد الصياغة حكم المقارن فلو قصد اتخاذه على قصد استعمال محظور ثم غير قصده الى مباح بطل الحول فلو عاد
الى القصد الفاسد ابتدا حول الزكوة ولو لم يقصد استعمالا مباحا ولا محرما فلا زكوة لعدم الشرط وهو النقش او تحريم الاستعمال وكذا لا زكوة
لو اتخذ الحلي ليواجره ممن له استعماله وان اتخذه للنماء فانه لا اعتبار بالاجرة هنا لانها كاجرة العوامل ولو انكسر بحيث لا يمنع الاستعمال لم
يؤثر في السقوط ولو لم يصلح للاستعمال واحتاج الى سبك وصوغ جديد سقطت الزكوة لخروجه عن صفة التحريم ولو كان بحيث يمنع الاستعمال
لكن لا يحتاج الى صوغ جديد بل يقبل الاصلاح بالالحام تسقط لدوام صورة الحلي المحرم الى غير ذلك من كلماتهم التي قد عرفت عدم الدليل عليها بل ظ
الادلة خلافها ومنها يعلم ان نصوص عدم السقوط بالفرار للحلي لاشهرة بين القائلين به على العمل بمضمونها ولا ريب في ان حملها على الاستحباب
اشبه باصول المذهب وقواعده هذا كله لو كان الفرار قبل الحول اما لو جعل الدراهم والدنانير كذلك بعد حول الحول بعد ان وجبت الزكوة
لم تسقط اجماعا بقسميه للاصل وغيره لكن الظ اجتزاء المالك بدفع مقدار الزكوة من الدراهم والدنانير من غير الحلي وان زادت قيمة الحلي
لاصالة جواز الدفع من غير العين اما لو لم يؤد امكن القول بمشاركة الفقراء في الحلية فلهم من الزيادة بسبب الصنعة على حسب النسبة ويحتمل ان
يكون لهم مقدار الزكوة خاصة في الحلي والاول اوفق بقواعد الشركة والثاني اوفق بالارفاق بالمالك والله اعلم واما القول في احكامها اي زكوة
الذهب والفضة ففيه مسائل الاولى لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين في صدق الاسم وان اختلفت القيمة والاوصاف بذلك بل يضم بعضها
الى البعض بلا خلاف اجده فيه بل نسبه بعضهم الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه ولعله كذلك مضافا الى الاطلاق والادلة واما الكلام في كيفية الاخراج

للزكوة فالمش انه ان تطوع المالك باعطاء الارغب نحو من الافراد الكاملة فقد احسن وزاد خيرا وانفق مما يحب والا كان له الاخراج من كل جنس بقسطه
كما يقتضيه قاعدة الشركة ولا يجزيه الدفع من الاردى لما سمعته لقاعدة الشركة وفيه ما عرفته سابقا من منافاة التقسيط لاطلاق ادلة الفرايض التي لا فرق
فيها بين افراد النصاب ولعله لذا حكي عن مبسوط الشيخ ان الافضل التقسيط وان اقتصر على الاخراج من جنس واحد لم يكن به باس ونحوه عن التذكرة وعن
ما يوافق ذلك ايضا ان كان لو تساوت في العيار واختلفت القيمة كالرضوية والراضية استحب التقسيط وجواز التخيير الا انهما قالا في المقام يكمل جيد النقرة برديها
كالناعم والخشن ثم يخرج من كل جنس بقدره وظاهرها الفرق بين اجتماع النصاب من الجيد والردي وبين الجيد والاجود فيقسط في الاول مع المماكسة بخلاف
الثاني وفيه ان قاعدة الشركة تقتضي التقسيط في الجميع لذا التزمه في الجميع ثاني المحققين والشهيدين على ما حكي عنهما بل لعله ظ المصنف والاول الشهيد
وغيرهما وان كان الاقوى خلاف ذلك ايضا لما تقدم من انه قد جعل مسمى هذا الاسم عوضا عن الحصة المشاعة فيوخذ بالاطلاق فيجزي كل فرد
اذ لم يكن الوسط الذي ينصرف اليه الاطلاق او يظن ارادته باعتبار جمعه مراعاة الحقين المعلوم من الادلة اعتبارهما مع النهي عن اخذ المريضة وذات العوار
ونحوهما عن اخذ كرائم الاموال وشدة تاكيد امير المؤمنين عليه السلام على مصدقه في مراعاته كما سمعته سابقا واما التقسيط فلا اثر له في شيء من النصوص بل ظاهرها خلافه
بل كان دعوى زيادة في علم الشارع حيث انه اطلق الفعل المخصوص في النصاب الذي قل ما يتفق تساوي افراده في الحيوان وغيره ودعوى ظهور تلك الاطلاقات في ارادة بيان
النسبة خاصة لا الاجزاء المسمى كاشبها ما كان واضح البطلان بل ان لم نقل بظهورها في العكس فلا ريب في افادتها الامرين كما هو ظ بادنى تامل وملاحظة لما
سمعته سابقا في زكوة الحيوان فلاحظ وتدبر والله اعلم وقد ظهر لك من ذلك ... قد عرفت عندنا بعد الاتحاد في الجنس بين تساوي الرغبة وعدمها
القيمة وعدمها وتساوي العيار وعدمه اذ كان مما يتسامح به في ... وعدمها في وجوب الضم بل وفي الاخراج لكن في الارشاد يضم الجوهر
من الواحد مع تساويهما وان اختلفت الرغبة ولكن يخرج بالنسبة وقد ... اعتبار التساوي في الضم زيادة على الاتحاد في الجوهر ولا وجه له قطعا بل هو غير مراد
له ايضا وان كانت العبارة غير جيدة والامر سهل بعد وضوح المطلوب ثم ان الظ عدم جواز دفع الاعلى قيمة عن الادنى مثل ان يخرج ثلث دينار جيد قيمة
عن نصف دينار كما صرح به جماعة بل في نسبته الى المش لان الواجب اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزي ما نقص عنه لكن احتمله في كره
ضعفه جماعة وقال الخرا انه مبني على وجوب الاخذ بالنسبة والا فعلى مذهب الشيخ من جواز اخراج الادون كان متجها لانه اذا كان الواجب عليه دينار
واختار دفع الادون ثم اراد دفع قيمته فدفع نصف دينار بقيمة ذلك الدينار الادون فالمدفوع قيمة ليس هو الفريضة الواجبة حتى يقال ان الواجب دينار
فلا يجزي ما دونه قلت لعل المتجه العدم لعدم عموم فيما دل على القيمة بحيث يشمل مثل ذلك بل ظ الادلة خلافه على ان الفريضة كالدينار مثلا
شامل للاعلى وغيره فكل منهما فرد اذا دفعه المكلف ولا يتشخص احدهما بحيث يكون هو الواجب بمجرد الاختيار بل لا يتشخص الا بدفعه ودفع قيمته من
غير افراد الفريضة فليس له ان يدفع من افرادها بقصد جعل بعضه قيمة عن فرد اخر ضرورة عدم صدق الامتثال معه لا اقل من الشك فيبقى استصحاب
الشغل بحاله نعم له ان يصالح الفقير مثلا عن بعض بقيمته في الذمة ثم يحتسبها قيمة عن الفرد الادنى وفرق واضح بين المقامين بل ينقدح من ذلك
عدم جواز دفع الادنى قيمة عن الاعلى بناء على كونه احد الافراد المجزية لما عرفت وان كان هو زائدا عن الفريضة كما لو دفع دينارا تاما ادنى عن
نصف دينار جيد كان فرضه النصف لكن الظ اجزائه باعتبار كونه الفريضة وزيادة وقصد المكلف انه قيمة عن الاعلى لا يقدح في الاجزاء وان
لم يتم له ما قصده ومن ذلك يظهر لك ما في كره وغيرها من جواز دفع الادنى قيمة دون العكس فلاحظ وتامل جيدا **المسئلة الثانية**
الدراهم المغشوشة مثلا بما يخرجها عن اسم الفضة الخالصة ولو الردية لا زكوة فيها حتى يبلغ خالصها نصابا بلا خلاف اجده فيما قبل الغاية بل لا يعد
بل الاول من الواضحات واما الثاني فقد يتامل فيه باعتبار ان الزكوة انما تجب في الفضة والذهب المسكوكين بدراهم ودنانير والمركب من كل منهما و
غيره خارج عن الاسم فلا تتعلق به الزكوة بل قد يمنع صدق اسم الدراهم والدنانير على غير الخالص حقيقة لكن قد يدفع بعدم الخلاف فيه بل نسبه غير
واحد الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه كخبر زيد الصائغ الاتي المنجبر بعمل الاصحاب وبمنع عدم صدق الدرهم والدينار على ذلك خصوصا بعد
غلبة الغش في الدراهم وتعارفه فيحصل ح مما دل على الزكوة في الدراهم مثلا الشامل لهذه الافراد وان كانت نادرة لانه من العموم اللغوي وبما
دل على ان لا زكوة في غير الفضة والذهب انه متى بلغ ما فيهما من الفضة نصابا وجبت الزكوة فيها وانه متى وقعت السكة عليها ولو في ضمن غيرها تعلقت
به كما هو واضح نعم يعتبر في الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا اما لو شك فلا وجوب للاصل وغيره بل المعروف ايضا عدم وجوب التصفية ونحوها
للاختبار بل عن لك لا قائل بالوجوب وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها لكن قد ينا قش بان الاول مسلم بخلاف
الثاني ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع وانه ليس المراد بالوجوب اذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط فلا يجب على من احتمل في نفسه
الاستطاعة مثلا او ظنها الاختبار حاله ولا على من علق نذره على شيء مثلا تعرف حصوله ونحو ذلك اذ هو كما ترى فيه اسقاط الكثير من الواجبات نعم
هو كذلك حيث لا يكون له طريق الى التعرف او كان فيه ضرر عليه بحيث يسقط به مثله وجوب المقدمة ولعله لذلك مال بعض المحققين هنا الى وجوب
التعرف بالتصفية او غيرها وهو قوي جدا ان لم يكن اجماع على خلافه ثم اعلم انه لا يجوز له ان يخرج المغشوشة عن الجياد بلا خلاف ولا
الا اذا علم اشتمالها على ما ساوي الجياد ذكوتها من فريضة لا قيمة وان زادت في العكس على الفريضة المتبانية اشكال وان كان الاقوى انها كذلك
وكذا لو ادى المغشوشة عن المغشوشة او ادى جيادا عنها والله اعلم ولو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش ام لا ففي كره انه يجب الزكوة لاصالة
الصحة والسلامة وفيه تامل ولو كان الغش بالحدهما كالدراهم بالذهب او بالعكس وبلغ كل من الغش والمغشوش نصابا وجبت الزكوة فيهما او في
البالغ ويجب الاخراج من كل جنس بحسابه فان علمه والا توصل اليه بالسبك ونحوه قيل او ميزان الماء وهو كذلك ان افاد اليقين وكيفيته ان

يوضع قدر من الذهب الخالص في ماء ويعلم على الموضع الذي يرتفع إليه الماء ثم يخرج ويوضع مثله من الفضة الخالصة ويعلم على موضع الارتفاع أيضاً وتكون
هذه العلامة فوق الأولى لأن الذهب أشد كثافة ثم يوضع فيه المخلوط وينظر إلى ارتفاع الماء هل هو إلى علامة الذهب أقرب أو إلى علامة الفضة
وكيف كان فإن أشكل الأكثر منهما ولم يمكن التميز أخرج ما يجب في الأكثر مرتين فلو كان قدر أحد النقدين ستمائة والآخر أربعمائة إلا أنه لا يتميز أيهما
أخرج زكوة ستمائة ذهباً وستمائة فضة ويجزي ستمائة من الأكثر قيمة وأربعمائة من الأقل كما هو واضح والله أعلم **المسئلة الثالثة**
قد ظهر لك مما قررناه أنه إذا كان معه دراهم مغشوشة مثلاً لا غير أو معها دراهم فإن عرف قدر ما فيها من نصاب الفضة أخرج الزكوة عنها فضة
خالصة إن شاء وأخرج عن الجملة منها مراعياً للنسبة فلو كان معه ثلثمائة درهم والغش ثلثها في كل درهم تخير بين إخراج خمسة دراهم خالصة وبين
إخراج سبعة ونصف عن الجملة كما هو واضح وكذا لو كان معه مغشوشة وخالصة نعم لو علم قدر الفضة في الجملة لا في الأفراد الخاصة لا بد من الإخراج
جياداً أو ما يتحقق معه البراءة ولا يجزيه ذلك وإن جهل قدر ما فيها من نصاب الفضة ولكن علمه على الإجمال فإن أخرج عن جملتها من الجياد احتياطاً
جاز أيضاً للعلم بالبراءة وإن ماكس لزم تصفيتها جميعاً أو ما يعلم منه الحال في الجميع ليعرف قدر الواجب الذي قد علم اشتغال الذمة به فلا بد له
من العلم بحصول البراءة منه كما صرح به جماعة بل نسب إلى الأكثر بل عن الأردبيلي الإجماع عليه لولا ما سمعته من المنتهى لكن استشكله في ير ولعله
لما ستسمعه في محكي المعتبر ذكره ونهى وقواه الكركي الثاني والمولى الأردبيلي واستحسنه صاحب المدارك وغيره من الاكتفاء بإخراج ما يتيقن اشتغال
الذمة به وطرح المشكوك فيه عملاً بأصالة البراءة فكما لا تسقط الزكوة مع الشك في بلوغ الصافي النصاب فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة
نصاباً فلو تيقن وجود النصاب الأول مثلاً وشك في الزائد وهو المثال مرة أو مرتين مثلاً فإذا أخرج ما يتيقنه صار المال المشكوك كالمشكوك في تعلق
الوجوب به فلا تجب التصفية كما لو شك في الوجوب ابتداء وكما لو شك في الدين بعد أن دفع ما علمه وليس المراد من قاعدة يقين الشغل يحتاج إلى
ضرورة كون البراءة هنا كالشغل فإنه دفع ما تيقنه وما عداه لا يقين للشغل فيه فليس ما نحن فيه كالصلوة ونحوها مما لا يحصل الامتثال معه إلا بالإتيان
بالمشكوك فيه لكونه خطاباً واحداً بخلاف المقام الذي هو بمنزلة خطابات متعددة لا يتوقف امتثال بعضها على الآخر كما هو واضح وهو جيد لكن قد يقال إن
أصل البراءة لا يجري في حق الغير المعلوم ثبوته في المال في الجملة ولا أصل الشخص كونه مقتضى النصاب الأول أو الثاني ويتيقن الخمسة دراهم مثلاً باعتبار أنها من نصاب
المائتين والأربعين وبعض المائتين فرضية والأربعين لا يقتضي تيقن النصاب الأول الذي هو عبارة عن المائتين التي لم يتم معها أربعون ودعوى أن المائتين والأربعين
نصابان والثمانين ثلثة نصب وهكذا واضحة الضعف بل الظاهر أن المائتين وأربعين نصاب واحد كالمائتين نعم مع العلم بحصول سبب شركة الفقير لا أصل يخصه
لا يحكم أصل براءة ذمة المالك من دفع الزائد في دفع تعرف مقدار الشركة بل عند التأمل ما نحن فيه كالمال الذي خلط أجنبي معه مال شخص آخر ويمكن علم
المقدار فتأمل جيداً وبذلك يفرق بين المقام والسابق على أنك قد عرفت قوة احتمال وجوب التعرف فيه والله أعلم **المسئلة الرابعة** مال
القرض الزكوي إن تركه المقترض بحاله ولم يحصل ما بيناه في تعلق الزكوة مما سمعته سابقاً وجبت الزكوة عليه دون المقرض بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى
بل لعل الإجماع عليه بل يمكن تحصيله فيه وهو مما يعين تملكه بالقبض ولا يتوقف على التصرف وإن ذكروه قولاً هناك كما أن ذلك يعني الفرق بين القرض
المقروض وغيره من أقسام الدين ضرورة أن القائل بالوجوب في الدين على صاحبه إذا كان المديون موسراً ومتمكناً من قبضه لا يقول به فيما نحن فيه كما حكي
عند النص عليه هنا ولعله للإجماع والنصوص ولأنه يكون حينئذ كتزكية المال الواحد في السنة مرتين ودعوى أنهما مالان باعتبار الثبوت في ذمة
المقترض مثل ما في يد القارض يزكي ماله الكائن في الذمة والمقترض ما في يده واضحة الفساد نعم لو لم يبق مال القرض في يد المقترض أمكن ترجيح القول بوجوب
الزكوة على القارض بناء على وجوبها في الدين الذي من أفراده القرض بل قد يمكن ذلك أيضاً لو سقطت الزكوة عن المقترض بجنون ونحوه لإطلاق ما دل
على وجوبها في الدين خرج عنه القرض الباقي في يد المقترض على وجه يخاطب بزكوته دون غيره من الأفراد ولو اقترضه المقرض من شخص آخر أمكن القول
بسقوط الزكوة عن المقترض الأول العين مما سمعته فيه من دون واسطة وعدمه للإطلاق السابق ولعل الأول أقوى بل يمكن القول بخروج مطلق
القرض عن الدين من غير فرق بين وجوب الزكوة على المقترض وعدمه بنقص أو جنون أو غيرهما لظهور الأدلة في أن مورد خطاب الزكوة نفياً وثبوتاً
في القرض المقترض دون المقرض والإنصاف عدم خلو المسئلة عن الإشكال لكن يسهل الخطب عدم وجوبها في الدين عندنا كما عرفته سابقاً وكيف كان فلا
خلاف في أن الزكوة فيما نحن فيه على المقترض كما اعترف به غير واحد وإنما الخلاف فيما لو شرط المقترض الزكوة على المقرض في عقد القرض فقيل
والقائل الشيخ في باب القرض من يه يلزم الشرط وتكون الزكوة على القارض دون المستقرض لعموم المؤمنون وصحيح ابن سنان سمعت الصادق عليه السلام يقول باع
أبي من هشام بن عبد الملك أرضاً بكذا وكذا ألف ديناراً واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وإنما فعل ذلك لأن هشاماً كان هو الوالي وصحيح الحلبي عن
الصادق عليه السلام باع أبي أرضاً من سليمان بن عبد الملك بمال واشترط عليه في بيعه أن يزكي هذا المال من عنده لست سنين وعن علي بن بابويه وولده الفتوى
بمضمونهما قال الأول منهما إن بعت شيئاً وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكوة سنة أو سنتين أو أكثر فإن ذلك يلزمه وصحيح منصور بن حازم عن
أبي عبد الله عليه السلام في رجل استقرض مالاً فحال عليه الحول وهو عنده فقال إن كان الذي أقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وإن كان لا يؤدي أدى المستقرض وقيل و
القائل المشهور لا يلزم وإن اختلفوا في بطلان القرض فتكون الزكوة على المقرض وعدمه فتكون على المقترض كما عرفته سابقاً وعلى كل حال فهو لا شبهة لكونه
شرطاً مخالفاً للكتاب والسنة الدالين على أن خطاب الزكوة على المالك وعموم المؤمنون ونحوه إنما يقتضي إلزام ما هو مشروع في نفسه حتى أنه لو كان
أو ضمناً فمحل لا أنه يقتضي شرعيته ما لم يعلم شرعيته على أنه معارض لما دل على اعتبار الملك في الزكوة من وجوه والترجيح بالشهرة وغيرها له و
الصحيحان مع عدم وضوح المراد منهما بل يمكن دعوى إجمالهما بل بعيد كل البعد كون الإمام المالك هنا للمرق كون شرط زكوته واحتمال إرادة مقدار

زكوته ولم يجمع شرائط الزكوة في هذه المدة خروج عما نحن فيه ضرورة كونه في اشتراط قدر مخصوص لا على أنه زكوة يمكن كون المراد منهما اشتراط تأدية زكوة
ما مضى من السنين احتياطاً في تطهير المال لأن هشاماً وسليمان مظنة عدم إخراجهما الزكوة في هذه السنين ويمكن كون المراد تأدية الزكوة لا انتقال خطابها
إلى المشروط عليه وربما احتمل إرادة زكوة الأرض المشتراة لا الثمن وإن كان لفظ المال في الخبر الأخير يأبى وغير ذلك هذا كله مضافاً إلى مهجوريتهما عن
العمل بهما في ذلك فلا ريب في قصورهما عن معارضة ما يقتضي العدم كما هو واضح أما صحيح منصور فإنما يدل على جواز تبرع المقرض بالإخراج وهو لا يستلزم
جواز الاشتراط المتعلق بالوجوب به دون المالك نعم بعد ثبوت جواز التبرع يتجه لزوم اشتراطه لو اشترطه للعموم نحو على معنى تحمل المشروط عليه لها عن
المديون وإخراجها من ماله عنه مع كون الوجوب متعلقاً بالمقترض لا على معنى تعلق الوجوب بالمقرض ابتداء وسقوطه عن المقترض فإن وفى المقرض بالشرط
سقطت عن المقترض وإلا تعين عليه الإخراج كما لو وجب على شخص أداء دين آخر تبرعاً فإنه لا يسقط الوجوب عن المديون بل يتعلق الوجوب
فإن وفى الأجنبي برئت ذمة المديون وإلا تعين عليه الأداء وحمل كلام المخالف على ذلك يقتضي لفظية النزاع ولعله كذلك لكن قد عرفت أن هذا
مبني على جواز التبرع وقد توقف فيه بعضهم لكون الزكوة عبادة فاعتبر الإذن وفيه أنها لا تخلو أيضاً والاستناد إلى الصحيح المزبور يقتضي الإجزاء
مطلقاً وهو لا قوي في النظر لهم مؤيداً بما في الزكوة من شبهة الدين ولذا صحت الوكالة فيها والله أعلم وقد تقدم شطر صالح في المسئلة فيما انقدح فلا
وتأمل كما أنه تقدم الكلام في **المسئلة الخامسة** وهي من دفن مالاً وجهل موضعه وورث مالاً ولم يصل إليه ومضى عليه حول ثم وصل
إليه وتمكن من قبضه زكاه لسنة استحباباً بل في المدارك لا يظهر لإعادتها وجه يعتد به لكن نقول هنا قد يتجه الوجوب في المدفون الذي لم
يحصل الاختبار إلا بعد سنين فجهل موضعه ثم وجده بعد ذلك لأصالة تأخر الحادث وهو الجهل فيبقى على استصحاب التمكن إلى أن يجهل وكذا إذا
لم يجد أصلاً اللهم إلا أن يقال إن الأصل لا يصلح لتنقيح الشرط الذي هو صدق كون المال عنده في هذه المدة إذ يمكن تقدم التلف فيكفي حصول الشك في
الشرط في سقوط المشروط وأصالة تأخر الحادث لا يقتضي حصول تلك الصفة على أنا على أن أصالة براءة الذمة وعدم تعلق الزكوة بالمال يقتضيان العكس بل هما
يحصلان المطلوب بلا واسطة بخلاف أصالة تأخر الحادث ولعله لذا أطلق الأصحاب استحباب التزكية لسنة من غير شاذ من أحد منهم ابن الشيخ مما ذكرنا فلاحظ وتأمل
والله أعلم **المسئلة السادسة** إذا ترك نفقة لأهله تبلغ قدر النصاب فما زاد بحيث لا يعلم زيادتها عن قدر الحاجة فهي معرضة للإتلاف بالإنفاق
والمشهور شهرة عظيمة أنها تسقط الزكوة عنها مع غيبة المالك وتجب لو كان حاضراً وقيل والقائل ابن إدريس يجب فيها على التقديرين ولا ريب أنه محجوج بالموثق
عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قلت له رجل خلف عند أهله نفقة ألفين لسنتين عليها زكوة قال إن كان شاهداً فعليه زكوة وإن كان غائباً فليس عليه زكوة وخبر أبي بصير
عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل يخلف لأهله نفقة ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين عليه زكوة قال إن كان شاهداً فعليها زكوة وإن كان غائباً فليس فيها شيء و
مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً عن رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول قال إن كان مقيماً زكاه وإن كان غائباً لم يزك إلا أن ابن
إدريس على أصله من عدم العمل بأخبار الآحاد لم يفرق بينها وبين غيرها من المال الغائب عنه مالكه لكنه قادر على التصرف فيه متى شاء في وجوب الزكوة لعموم الأدلة
الذي لا تفاوت فيه بين حضور المالك وغيبته فالتزم الفرق وأورد شيخنا في نهايته إيراد الاعتقاد وفيه أن الواجب الخروج بهذه النصوص وكون التعارض
بينهما من وجه لا ينافي ظهور هذه النصوص في الفرد الذي هو محل النزاع فيتجه التخصيص بها على هذا التقدير بل قد يحول في الذهن أن هذه النصوص
على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصها بها باعتبار تعريضه للتلف بالإنفاق والإعراض عنه بهذه الجهة الخاصة فكأنه أخرجه عن ملكه وإن
عليه الحول عليه وهو عند حضوره مع علمه بسبب غيبته عنه كيف صنع به عياله ويمكن أن يكون بدلوه بمال آخر واشتروا به ما يحتاجونه
مثلاً وغير ذلك من الاحتمالات التي تحصل له بالغيبة دون الحضور الذي ليس فيه سوى عزم منه على أنه أوهب المال وبالجملة لا يخفى على من له ذوق
بالفقه ومعرفة بخطاباتهم أن المراد من هذا التفصيل أنه لا يعتمد على هذا المال أنه حال تعلق حول عليه هو عند حضوره وليس في هذه النصوص إشارة إلى
التخصيص فيكون الحاصل أنه يكفي في سقوط الزكوة عدم هذه العندية كما أنه يكفي في وجوبها هذه العندية مع الحضور وإن عزم على أنه للإنفاق
فتأمل جيداً فإنه دقيق وربما كان في قول المصنف معرضة للإتلاف إشارة إلى بعض ذلك والله أعلم **المسئلة السابعة** لا يجب الزكوة حتى يبلغ كل
جنس من الزكوي نصاباً لما دل على اعتباره في كل جنس منها من النصوص المستفيضة والمتواترة وح فلو ملك من أجمعها مالك وقصر كل جنس منها أو
بعضها عن النصاب لم يجبر بالجنس الآخر إجماعاً بقسميه ونصوصاً كمن معه عشرة دنانير ومائة درهم أو أربعة من الإبل وعشرون من البقر وهكذا فلا يجبر أحدها
بقيمة الآخر ويتم به النصاب ويخرج منه الزكوة خلافاً لبعض العامة فضم الذهب إلى الفضة لاتفاقهما في كونهما ثمناً والحنطة إلى الشعير للاشتراك
في القوت وهو اجتهاد في مقابلة النص والإجماع والأصل قال زرارة في الصحيح قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر
ديناراً أيزكيها فقال لا ليس عليه زكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم قال زرارة وكذلك هو في جميع الأشياء قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل كن عنده
أربع أينق وتسعة وثلثون شاة وتسعة وعشرون بقرة أيزكيهن فقال لا يزكي شيئاً منهن لأنه ليس لها شيء منهن تاماً فليس تجب فيه الزكوة و
أما موثق إسحق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام قلت له تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً أعليها في الزكوة شيء فقال إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك
مائتي درهم ففيها الزكوة لأن عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكوة والديات فشاذ مطرح
أو محمول على التقية أو على زكوة التجارة أو على ما عن الشيخ من احتمال إرادة بلوغ الفضة بخاصته لكنه بعيد جداً مناف للتعليل وغيره واحتمال كونهما
ممن جعل الأجناس المختلفة كل واحد منها لا تجب فيه الزكوة فراراً منها مستدلاً عليه بموثقه الآخر سألت أبا إبرهيم عليه السلام أيضاً عن رجل له مائة درهم و
عشرة دنانير أعليها زكوة فقال إن فر بهما من الزكوة فعليه الزكوة الحديث وفيه أنه مع عدم ملائمة التعليل وغير مناف لما سمعته سابقاً

من سقوط الزكوة بذلك ولو فعله فرارا للنصوص حتى غيرها كما عرفت مفصلا فتعين حمل الخبر المزبور على ما قدمنا كحمل خبر الفرار على الندب وغيره كما تقدم والله اعلم

القول الثالث في زكوة الغلات

ويقع النظر في الجنس والشرط واللواحق اما الاول فقد علمت سابقا انه لا تجب الزكوة فيما يخرج من الارض الا في الاجناس الاربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب لكن يستحب فيما عدا ذلك من الحبوب مما يدخل في المكيال والميزان كالذرة والارز والعدس والماش كما تقدم الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه هنا وكذا العلس والسلت بناء على خروجهما عن الحنطة والشعير لكن قيل والقائل الشيخ وجمع من الاصحاب كالفاضل في بعض كتبه والشهيدين وثاني المحققين والميسي ابن ادريس على ما حكي السلت كالشعير والعلس كالحنطة في الوجوب والاول اشبه باصول المذهب بل عن كشف الالتباس والمفاتيح انه المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه لاصالة عدم الوجوب وحصره في التسعة في المستفيض من النصوص لمنافاتهما الحنطة والشعير وغيرهما بل عن ابن دريد السلت حب يشبه الشعير وهو بعينه والعلس حبة سوداء تخبز في الجدب وتطبخ وعن المغرب العلس بفتحتين عن الثوري والجوهري حبة سوداء اذا اجدب الناس طحنوها واكلوها وقيل هو مثل البر الا انه عسر الاستنقاء تكون في الكمامة حبتان وهو طعام اهل صنعاء وعن المحيط العلس شجرة كالبر الا انه مقترن الحبتين وعن الفائق السلت حب بين الحنطة والشعير لا قشر له بل في خبري زرارة وابن مسلم ان السلت غير الحنطة والشعير يتم بعدم الفصل بينه وبين العلس كما انه يتم في الحكم بالاستحباب فيهما بالنصوص العامة والخاصة لكن ومع ذلك لا تخلو المسألة من اشكال لنص بعض اهل اللغة على كونهما منهما قال في الصحاح العلس ضرب من الحنطة حبتان في قشر وهو طعام اهل صنعاء وقال ايضا السلت بالضم ضرب من الشعير ليس فيه قشر كانه الحنطة وقال ابن الاثير السلت ضرب من الشعير ابيض لا قشر له وقيل هو نوع من الحنطة والاول اصح لانه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فكرهه والبيضاء الحنطة وعن القاموس السلت بالضم الشعير او ضرب منه وعن الازهري العلس صنف من الحنطة يكون عنه في الكمام الحبتان وثلثة وعن العين السلت شعير لا قشر عليه بالحجاز والغور يتبرد ون بالسويق منه في الصيف ونحوه عن المحيط وعن ادب الكاتب السلت ضرب من الشعير رقيق القشر صغير الحب ونحوه عن المجمل وديوان الادب وعن المقاييس السلت ضرب من الشعير لا يكاد له قشر والعرب تسميه العريان وعن المغرب شعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز وقال في محكي المعتبر السلت شعير فيه مثل ما فيه والعلس نوع من الحنطة يقال اذا ديس بقي كل حبتين في كمام ولا يذهب ذلك حتى يدق ويطرح في رحى خفيفة ولا يبقى بقاء الحنطة ويبقى في كمامها ويزعم اهلها انها اذا هرست وطرحت في رحى خفيفة خرجت على النصف فاذا كان كذلك تخير اهلها بين ان يلقى عنها الكمام وتكال على ذلك فاذا بلغت النصاب اخذ منها الزكوة او تكال على ما هي عليه ويؤخذ عن كل عشرة اوسق زكوة فاذا اجتمع عنده حنطة وعلس ضم بعضه الى بعض لانها كلها حنطة وفي الخلاف السلت نوع من الشعير يقال انه بلون الحنطة وطعمه طعم الشعير بارد مثله فاذا كان كذلك ضم اليه وحكم فيه بحكمه وفي عد العلس حنطة حبتان في كمام واحد على رأى والسلت يضم الى الشعير بصورته ويحتمل الى الحنطة لاتفاقهما طبعا على الانضمام وهو خلاف ما سمعته من انه بارد كالشعير لكن لا يخفى عليك ان المدار على الاسم الذي لا مدخلية له في الصورة والطبيعة وتناوله على وجه الحقيقة المساوية للفرد الآخر في الفهم عند الاطلاق في زمن صدور الاخبار محل نظر او منع فالاصل بحاله والله اعلم واما النظر في الشرط فلا اشكال ولا خلاف في اعتبار بلوغ النصاب في الوجوب بل الاجماع بقسميه عليه كما ان النصوص متواترة فيه بل هو ضروري وهو خمسة اوسق فما في خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام لا تجب الصدقة الا في وسقين والوسق ستون صاعا كقوله في خبره الآخر لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين والوسق ستون صاعا بل في المرسل عن ابن سنان سألته ايضا عن الزكوة في كم تجب في الحنطة والشعير فقال في وسق وفي صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام في كم تجب الزكوة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب فقال في ستين صاعا بل فهو نحو خبر اسحق بن عمار سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر الى ان قال فقلت ليس عن هذا اسئلك انما اخرج منه قليلا كان او كثيرا قال من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد قلت فالحنطة والتمر سواء قال نعم مطرح او محمول على الندب او على التقية بناء على عدم اعتبار وجود القائل بها او على ارادته بعد احراز النصاب الذي هو الخمسة او غير ذلك نعم ما في الاولين من ان الوسق ستون صاعا لا خلاف فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني بلا خلاف معتد به اجده في الخبر الهمداني الذي رواه المشايخ الثلثة بل رواه الصدوق منهم في عدة من كتبه قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يد ابي جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي فكتب الي الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة وخبر علي بن بلال قال كتبت الى الرجل اسأله عن الفطرة كم تدفع قال فكتب ستة ارطال من تمر بالمدني وذلك تسعة ارطال بالبغدادي اذ من المعلوم كون المراد بذلك الصاع المتفق على كونه الواجب في الفطرة كما ان من المعلوم عدم الفرق في الصاع بين المتعلق بالفطرة ومن ذلك يعلم المراد مما في صحيح ايوب بن نوح الوارد في الفطرة ايضا وهو انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام وقد بعثت اليك العام عن كل رأس من عيالي بدرهم قيمة تسعة ارطال فكتب عليه السلام جوابا محصوله التقرير على ذلك خصوصا مع كون الراوي عراقيا وفي صحيح زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال يعني ارطال المدينة فيكون تسعة ارطال بالعراقي ولا ريب في كونه مؤيدا للمطلوب وان لم يعلم كونه من الامام عليه السلام بل قيل الظاهر من جماعة ان التفسير من تتمة الرواية ويشهد له قوله في كره وقول الباقر عليه السلام والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال المدينة يكون تسعة ارطال بالعراقي وعن الصادق عليه السلام انه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعيد هكذا والصاع ستة ارطال بارطال المدينة تسعة ارطال بالعراقي وعلى كل حال فهو حينئذ اربعة امداد وذلك لان المد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني فيكون النصاب الفين وسبعمائة رطل بالعراقي فحاصله من ضرب الخمس في الستين فيبلغ ثلثمائة فيضرب في التسعة فيبلغ المقدار المزبور والف وثمانمائة رطل بالمدني وهو حاصل من ضرب الثلثمائة في الستة والف ومائة وسبعون درهما لان المد مائتا درهم واثنان وتسعون درهما ونصف درهم لكن في خبر المروزي قال ابو الحسن عليه السلام الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست

حبات والحبة وزن حبتي شعير من اواسط الحب لا من صغاره ولا من كباره وفي الموثق سألته عن الماء الذي يجزي للغسل فقال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله بصاع وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة امداد وكان المد قدر رطل وثلث اواق وهما واجبا الطرح لشذوذهما او يحملان على الفرق بين صاع الماء وغيره باعتبار الثقل والخفة وتداخل الاجزاء وعدمه وفيه انه ينافيهما صحيح زرارة او من جهة مشاركة بعض ازواجه في الغسل له وكيف كان فالرطل العراقي مائة وثلثون درهما احد وتسعون مثقالا بلا خلاف اجده الا من الفاضل في تحرير موضع من تهي فجعله مائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم اي تسعون مثقالا ولم نعرف له مستندا بل هو مخالف لما سمعته من خبر الهمداني المراد من الوزنة فيه الدرهم بقرينة خبر ابرهيم بن محمد الهمداني فان فيه الفطرة صاع من قوت بلدك الى ان قال تدفعه وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما تكون الفطرة الفا ومائة وسبعين درهما والتقريب ان الرطل العراقي ثلثا الرطل المدني ولعله لذا وغيره قيل انه سهو من قلمه الشريف او انه تبع فيه بعض العامة وكيف كان فقد اعتبرناه في يوم الثلثاء وعشرين في شعبان سنة الف ومائتين وتسعة وثلثين من الهجرة النبوية بعيار البقال في النجف الاشرف فكان اثني عشر وزنة الاربع الوقية وخمس مثاقيل صيرفية لان الحقة كانت فيه ستمائة مثقال صيرفي واربعين مثقالا كذا والصاع ستمائة مثقال واربعة عشر مثقالا صيرفيا ونصف ربع مثقال ينقص عن الحقة ستة وعشرين مثقالا الا ربعا واما عيار العطار في النجف فقد اعتبرناه فكان ربع الوقية فيه تسعة عشر مثقالا صيرفيا ونصف من ربع البقال الا مثقالا لانه اربعون مثقالا صيرفيا فاذا اردت ضبط النصاب فعليك هذا الحساب كما هو واضح بادنى تامل والله العالم والسبب في ضبط ذلك ان هذا التقدير عند الاصحاب على التحقيق دون التقريب فلو حصل النقصان ولو قليلا فلا زكوة للاصل بل لقوله عليه السلام وليس فيما دون الثلثمائة صاع شيء بل قال الباقر عليه السلام في صحيح زرارة وبكير وان كان من كل صنف خمسة اوساق غير شيء وان قل فليس فيه شيء وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب او نقص من خمسة اوساق صاعا او بعض صاع فليس فيه شيء وعدم صدق التقدير حقيقة مع النقصان ولو يسيرا والمسامحة العرفية ليست من الحقائق التي يحمل عليها الاطلاق على انه قد صرح بعدم العبرة بها في الجملة في الخبر المزبور نعم لا عبرة بما جرت العادة به من ممازجته للنصاب من غيره كالتراب اليسير والتبن كذلك والشعير في الحنطة ونحو ذلك مما لا يخرج به عن الاسم بل يصدق التقدير معه عرفا واما اذا كان كثيرا لا يتسامح فيه في العرف فلا يغتفر بل لو كان اجنبيا انه يمزج بصنف خالص منه قدح في العفو وان لم يكن كثيرا فتأمل جيدا وعلى كل حال فما عن بعض الجمهور من ان التقدير تقريب لا تحقيق لان الوسق حمل وهو يزيد وينقص واضح الضعف لان المعتبر التقدير الشرعي لا اللغوي ثم ان المحكي عن التذكرة انه قال النصب معتبرة بالكيل بالاصواع واعتبر الوزن للضبط والحفظ فلو بلغ النصاب بالكيل والوزن معا وجبت الزكوة ولو بلغ بالوزن دون الكيل فكذلك ولو بلغ بالكيل دون الوزن كالشعير فانه اخف من الحنطة مثلا لم تجب الزكوة على الاقوى قال بعض الجمهور يجب وليس بالوجه وفي كره بعد حكاية ذلك عنه قال ومرجعه الى اعتبار الوزن خاصة وهو كذلك اذ التقدير الشرعي انما وقع به لا بالكيل قلت فيه منافاة لاوله كالامر ايضا الموجود في اكثر النصوص التقدير بالاوسق والتعويل انما وقع ضبط الصاع بالوزن في زكوة الفطرة والغسل ولعله لذا قال في كره النصاب معتبر بالكيل لان الاوساق مكيلة وانما نقلت للوزن لتضبط وتحفظ فان لم يكن المتجه الاعتبار بالكيل خاصة فلا محيص عن القول بكفاية لو حصل الوزن او ولا يكون النصاب ما بلغ باحدهما وما نقص عنهما معا ليس بنصاب نحو ما سمعته في تقدير الكر بالوزن والمساحة وليس من التخيير بين الاقل والاكثر بل للتسامح في التفاوت اليسير الحاصل في بعض الافراد منهما ولا ينافي ما تقدم منا من البناء على التحقيق دون التقريب لرجوع الحاصل الى مراعاة التحقيق في البلوغ باحدهما وكان ذلك لعدم تيسر الوزن في جميع الاوقات لجميع الناس وكذا الكيل لكن الامر في ذلك كله سهل لعدم معرفة الصاع في هذا الزمان الا بالوزن فيكون المدار عليه كما هو واضح هذا وفي كره النصاب المعتبر هو خمسة اوسق انما يعتبر وقت جفاف التمر ويبس العنب والغلة فلو كان الرطب مثلا خمسة اوسق لو جف نقص فلا زكوة اجماعا وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا ثم قال واما ما لا يجف مثله وانما يؤكل رطبا كالهلباث والبربن وشبههما من الدقل فانه يجب فيه الزكوة ايضا لقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وانما يجب فيها اذا بلغ خمسة اوسق تمرا وهل يعتبر بنفسه او بغيره من جنسه الاقرب الاول وان كان تمره يقل ثم نقل عن الشافعية وجها انه يعتبر بغيره ولا ريب في ضعفه ولو لم يصدق على اليابس من ذلك النوع اسم التمر او الزبيب اتجه سقوط الزكوة فيه مطلقا وهو جيد لما كان في صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام من ترك معافارة وام جعرور وانهما لا يزكيان وان كثرا اشارة اليه في الجملة لانهما كما قيل من ارداء التمر مضافا الى ما سمعته من الصحيح في العنب وكيف كان فقد ظهر لك ان ما نقص عن التقدير المزبور ولو يسيرا فلا زكوة فيه واما ما زاد ففيه الزكوة وان قل بلا خلاف اجده فيه كما عن المنتهى بل فيه عند علمائنا اجمع بين العلماء والنصوص دالة عليه فليس في الغلات الا نصاب واحد ما نقص عنه فلا زكوة فيه وما بلغه ففيه الزكوة كما هو واضح ولا عبرة بما يختلف به الموازين الصحيحة مما جرت العادة بنحو ما سمعته في النقدين والله اعلم وعلى كل حال فالحد الذي تتعلق به الزكوة من الاجناس الاربعة ان يسمى حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا كما في المعتبر والمع وفي وحكاه جماعة عن ابي علي وفخر الاسلام على ما قيل وعن المنتهى انه حكاه عن والده وكانه مال اليه في ضد كالمحكي عن صاحب ذخيرة وحكاه الفاضل المنكي عن نهاية الشيخ وسم والموجود فيها في باب الوقت الذي يجب فيه الزكوة بعد ان ذكر وقت الوجوب في النقدين واما الحنطة والشعير والتمر والزبيب فوقت الزكوة فيها حين حصولها بعد الحصاد والجذاذ والصرام ودرب حملت على وقت الاخراج لا وقت الوجوب وفي محكي سم اما الوقت الذي يجب فيه الزكوة فعلى ضربين احدهما رأس الحول الى ان قال والآخر وقت الحصاد فاما رأس الحول فيعتبر في النعم والذهب والفضة واما ما يعتبر فيه الحصاد والجذاذ فالباقي من التسعة وفيها الاحتمال المزبور الا انه بعيد ضرورة كونه بعد التصفية لا الحصاد الذي يحصل بالجفاف واليبس الحاصل عندها اسم الحنطة والشعير على ما قيل لكن عن ايضاح فخر كان المص يسلم ذلك في الحبوب اي بلوغ المثل الا انه يرى ان

الاشتداد يصدق الاسم معه ومن ثم لم يذكر القول الا في الثمر قلت وكذا هنا ود بما اومى اليه في الجملة عن ايضاح الفخر حيث قال في شرح كلام
والدي هذا هو المشهور وقال ابن الجنيد لا يجب الزكوة حتى تسمى تمرا او زبيبا او حنطة او شعيرا وهو بلوغها حد الجفاف ثم نعم في الحنطة والشعير ظاهر
فانه يسمى بذلك حال انعقاد حبه الخ هذا وفي البيان عن ابي علي والمعتبر انها اعتبر في الثمرة التسمية عنبا او تمرا وهو مخالف للمعروف نقله عن ابي علي
والموجود في كتب الاصل الثلاثة وفي مفتاح الكرامة انه قد يلوح مذهب المحقق من المقنع والهداية وكتاب الاشراف والمقنعة والغنية والاشارة
وغيرها لمكان حصرهم الزكوة في التسعة التي منها التمر والزبيب والحنطة والشعير ظاهرها اعتبار صدق الاسامي كيف كان فقد قيل والقايل هو المشهور نقلا
وتحصيلا بل اذا اشتد الحب واحمر ثمرة النخل او اصفر او انعقد الحصرم بل في […] لم نعلم قائلا بمذهب المحقق […] عليه الاصحاب وعن
موضع من نهى لا يجب الزكوة في الغلات الا اذا نمت في ملكه فلو ابتاع واستوهب وورث بعد بدو الصلاح لم يجب الزكوة باجماع العلماء وفي
في القولين جماعة ولكن الاشبه باصول المذهب وعموم ولا يسئلكم اموالكم ونحو ذلك الاول للتعليق في اكثر النصوص على اسم الحنطة والشعير والتمر والزبيب
ودعوى تحقق الاسم بذلك ان سلمت في الاولين فهي واضحة المنع في الاخيرين خصوصا الاخير ضرورة عدم صدق اسم الزبيب على العنب فضلا عن
الحصرم ونصوص الخصم ظاهرة الدلالة على ذلك كما ستسمع اما التمر فعن الفاضل وغيره ان اهل اللغة نصوا على ان البسر والرطب نوعان من التمر
يتم بعدم القول بالفرق بينه وبين غيره لكن فيه مضافا الى منافاة ذلك للعرف كما يشهد له صحة السلب عنهما فيه ان الموجود في الصحاح في ثمر النخل اوله
طلع ثم خلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر وعن مجمع البحرين قد تكرر في الحديث ذكر التمر وهو بالفتح والسكون اليابس من ثمر النخل وعن المصباح التمر ثمر
النخل كالزبيب من العنب وهو اليابس باجماع اهل اللغات لانه يترك على النخل بعد ارطابه حتى يجف او يقارب ثم يقطع ويترك في الشمس حتى ييبس
قال ابو حاتم ربما جذت النخلة وهي باسرة بعدما اخلت للتخفيف عنها او خوف السرقة حتى يكون تمرا وما عن بعض نسخ الصحاح من ان التمر اوله
طلع ثم خلال الى اخر ما سمعت يراد منه الاول وان لم يطلق عليه اسمه والا لكان الطلع منه ولا يقوله احد كذا ما عن القاموس الحصرم التمر قبل النضج و
اول العنب ما دام اخضر وكذا قوله ايضا البسر هو التمر قبل ارطابه وكذا ما عن المغرب بفتح انه عوده خرما لان عوره كما قيل الحصرم وقد سمعت تفسيره
في القاموس وقد ظهر من ذلك كله ح توافق العرف واللغة على عدم تسمية البسر تمرا نعم عن العين البسر من التمر قبل ان يرطب وهو غير نص في عده
منه ايضا بل يؤيد العدم قوله بعد ذلك في الحديث لا تبسروا اي لا تخلطوا التمر بالبسر للنبيذ فما عن الغريبين ما عن المخ من الجواب عن عدم عد البسر في العرف
تمرا بان العبرة باللغة دون العرف فاما لم يتحقق او لا ما نسبه هو وغيره الى اللغة وثانيا فيه منع تقديم اللغة على العرف في الاحكام الشرعية ودعوى
ان الاصل في العرف التاخر لحدوثه والاصل في كل زمان عدم النقل فيه الى ان يتحقق والنقل في العرف غير متحقق في زمن النصوص تنافي ما وقع منهم
في غير مقام من تقديم العرف على اللغة اللهم الا ان يدعى تيقن ثبوته في ذلك الزمان وهو كما ترى واغرب من ذلك ما عن فخر الاسلام من منع النقل عرفا
واما في التمر وقد نقل عن اهل اللغة ان البسر تمر والنقل على خلاف الاصل قالوا ضعافا عند العرف ما قلنا قلنا والمجاز خير من الاشتراك والنقل قالوا
داخل في الاستعمال قلنا الحقيقة اولى وان كانت مرجوحة كما ترى وان ايد بان الطيب اذا منع منه حكم اهل العرف باندراج الرطب والبسر فيه كالحلف
على عدم اكله وفيه انه للقراين والا كان ممنوعا وان اغضى عن ذلك كله فهو مطلق لا ينصرف الى هذا الفرد منه خصوصا البسر ودعوى شيوعهما ايضا
فيه واضحة الفساد وتعلق الزكوة بالسخال ليس للفظ الابل والبقر والغنم بل لخصوص النصوص فيها مع امكان الفرق بين المقامين فلم يبق للمشهور
سوى النصوص التي لا فرق فيها بين الحقيقة والمجاز كصحيح سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك
حتى يكون خمسة اوساق زبيبا وارسل ذلك في باب […] فيمكن ان يكون غير الصحيح المزبور وقيل انه الظ فيكون ح روايتين وصحيح سعد بن سعد
سألت ابا الحسن عليه السلام عن اقل ما تجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق النبي صلى الله عليه وآله فقلت كم الوسق قال ستون صاعا قلت فهل على العنب زكوة
او انما تجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته وصحيح سعد الاخر عن ابي الحسن عليه السلام سألته عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات
ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وعن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا
خرص وخبر ابي بصير لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين والوسق ستون صاعا ويتم الاستدلال بنصوص العنب
بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره وبنصوص الخرص مما صرح به الفاضلان وغيرهما من انه وقته بدو الصلاح وفي شرح الاستاد انه على
ما صرح به الاصحاب منهم المحقق انما يكون في الثمار البسرية والعنبية فيصح لنا الاستدلال بكل ما دل على جواز الخرص في النخيل والكرم من
الروايات والاجماعات بناء على ما ذكروه في صفته وفائدته من انه تقدير الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغت الاوساق وجبت الزكوة
ثم يخيرهم بين تركه امانة في ايديهم وبين تضمينهم حصة الفقراء او يضمن حصتهم الخ ما ذكروه وكل ذلك انما يكون على المشهور والا فلا وجه للخرص
في ذلك الوقت ولا للمنع عن التصرف على القول الاخر لجوازه من غير احتياج اليه قد بينا فيه في دلالة الجميع على المط اما الصحيح الاول فالظ
من اوله ارادة التمر بقرينة ما بعده وح يمكن ارادة البلوغ زبيبا فعلا لا انه يقدر فيه ذلك بل قيل ان الظ الاول ودعوى ان المراد من اوله
ثمرة النخل لانه المجاز المعروف فيثبت ح بالملازمة الزكوة فيها لخروج ما خرج وبقي الباقي على انها قبل بدو الصلاح لا عبرة بها فلا ينصرف اليها الاطلاق
كما ترى خصوصا بعد ما سمعت من ظهور ارادة التمر بقرينة ما بعده والمرسل على فرض انه غيره يجري فيه ذلك ايضا وصحيح سعد مع انه كاكثر النصوص
السابقة في العنب ودعوى التتميم بعدم القول بالفصل يدفعها المحكي عن ابي علي في احد النقلين عنه ومال اليه ح انه يمكن كونه بالحاء المهملة من حرص
المرعى اذا لم يترك منه شيئا ويكون ذلك كناية عن صرمه زبيبا وعلى تقدير كونه بالخاء المعجمة فهو من جملة اخبار الخرص ولعل المراد ح منه

الكناية

الكناية عن تصييره زبيبا لانه لا يخرص عادة الا اذا اريد بقائه للزبيبية لا اذا اراد صرمه عنبا واما الصحيح الاخر فمع ما فيه مما يشهد للمشهور من قوله متى
حلت اخرجها يحتمل كونه بالحاء المهملة كما سمعته سابقا ويكون المراد انه اذا صرمه وحرصه اي لم يترك منه شيئا وجب اخراج الزكوة منه بل لعل ذلك
متعين اذ لا يحصل الوقت للصرام والخرص بالمعجمة لاختلافهما جدا ومن هنا قيل على تقدير كونه بالمعجمة يراد منه وقت الصرام ايضا بل عن الذخيرة
الجواب بذلك عن الخرص وادلته جميعها قال يجوز ان يكون اي الخرص مختصا بما كان تمرا على النخل ويكون الغرض منه ان يؤخذ منهم اذا صارت الثمرة
تمرا وزبيبا فاذا لم يبلغ ذلك لم يؤخذ منهم ودعوى ان ذلك ان تم في التمر فلا يتم في الزبيب لانه لا يصير زبيبا الا بعد الصرم ومضي مدة وح يصير
مكيلا وموزونا بالفعل بلا شبهة فلا يجوز اخذ الزكوة منه بمجرد الخرص والظن والتخمين لكونه مكيلا وموزونا بالفعل كما هو الظاهر من فتوى الفقهاء والاخبار
في كل ما فيه حيث التجارة يمكن منعها انه يجوز خرصه زبيبا على شجرة فلا يكون مكيلا ولا موزونا كالتمر في النخل كدعوى انه غير تام في التمر ايضا لانه لو اريد صيرورة
جميع الثمرة تمرا جافا يابسا فهو في غاية الوضوح لانه من المحالات العادية ابقائه الى تلك الحال لما فيه من المفاسد الكثيرة من نثاره من هبوب الرياح وعبث
الطيور وتنقله الى حالات ردية وصعوبة جمعه وكبسه وتغيره بالغبار الى غير ذلك من المفاسد الكثيرة على المالك والفقير سلمنا انه ليس من المحالات العادية
وعدم حصول تلك المضار الشديدة لكن اذا بلغ الى ذلك الحد بادروا الى الصرم والجذاذ فلا فائدة في الخرص عليهم لانه انما شرع للتوسعة والرخصة في
التصرفات الى وقت الجذاذ وان كان اراد وقت صيرورة بعض ثماره تمرا جافا ففيه انه لا فائدة في هذا الخرص لان الرطب انما يصير تمرا على التدريج منضما الى تفاوت
الاثمار بل العنقود الواحد قد تتفاوت اجزائه فكلما صار البعض تمرا تجب فيه الزكوة بعد بلوغ المجموع النصاب فخرص البعض يكون لغوا لعدم انضباط الزكوة
فيه ولعدم العلم بقدر المجموع ولا يجدي معرفة البعض في معرفة المجموع كما عرفت من ان ذلك على التدريج والاكتفاء بخرص ما صار تمرا دون غيره في نفي
الزكوة عنه فاسد قطعا ثم انه يلزم ان يكون لكل بستان خارص اذ من المعلوم انه على ما ذكره لا يكفي الخارص الواحد للقرى المتعددة اذ هي كانت تدرك
فلعل فائدة الخرص الحفظ من الخيانة ونحوها بل هو المقصد الاصلي فيه وكذا ما قيل من ان الزكوة لو كانت مقصورة على التمر والزبيب لشاع الحكم
فيهما وذاع عند الفقهاء وغيرهم كما في زكوة الفطرة ولم يكن الامر بالعكس بل ربما يلزم من ذلك ضياع الزكوة لانهم كانوا يحتالون بجعل العنب والرطب دبسا
وخلا او كانوا يبيعونهما […] بل كان قد تعرضت النصوص له وللاحتيال به فرارا وتعرضت له في معرض الامتنان اذ فيه ان الاول معارض بمثله ويمكن ان
السيرة والطريقة على عدم توقف المالك في التصرف لمكان شركة الفقراء لهم في العين والثاني مدفوع بان الغالب في الثمر خصوصا ثمرة النخل ارادة التمر الذي يبقى
تمام السنة ومن هذه الجهة ما وقعت الحيلة بذلك الا لكن مع هذا كله عدم خلو المسئلة عن الاشكال خصوصا مع ملاحظة الشهرة وبعض الصحاح السابقة
وظاهر الاجماع وما سمعته من اجماع نهي وفتوى من لا يعمل الا بالقطعيات كابن ادريس فالاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة لا ينبغي تركه بل لعل التامل في
نصوص العنب يقتضي بان محل الزكوة ذوات الامور المذكورة لا احوالها المقارنة للاسماء فلا يقدح ح عدم التسمية زبيبا وحنطة وشعيرا وتمرا ولا
ينافي ذلك اعتبار بدو الصلاح بالاحمرار والاصفرار مثلا في ثمرة النخل ضرورة عدم الاعتناء بها قبل ذلك مع عدم الامن من سلامتها من الافة وفيه ح كيفما
طلعا وقد ظهر من ذلك ان القول المزبور مع موافقته للاحتياط لا يخ من قوة من هذا ولا ينبغي التعرض للثمرة بين القولين فانها في غاية الوضوح والله
العالم وكيف كان فوقت وجوب الاخراج الذي هو بحيث يسوغ للساعي مطالبة المالك به واذا اخره عنه مع التمكن ضمن في الغلة اذا صفيت وفي التمر بعد اخترافه و
اجتذاذه وفي الزبيب بعد اقتطافه بلا خلاف اجده بل في محكي المنتهى اتفق العلماء كافة على انه لا يجب الاخراج في الحبوب الا بعد التصفية وفي التمر الا بعد التشميس والجفاف
وفي كره لا يجب الاخراج حتى يجذ الثمرة وتشمس وتجفف وتحصد الغلة وتصفى من التبن والقشر بلا خلاف وح فيختلف على المش زمان وجوب الزكوة وزمان
وجوب الاخراج بل وعلى غير المش بناء على ظ العبارة وغيرها لكن في ضمان وقت الوجوب والاخراج واحد هو وقت التسمية بناء على غير المش اما عليه فهو
مغاير لوقت الاخراج وفي المسالك والمدارك جعل ذلك وقت الاخراج جوازا وتماما وقته عند يبس الثمرة وصيرورتها تمرا او زبيبا ولعل مرادهما ان وقت
الاخراج للتسمية لا الاقتطاف والاختراف فيوافق ح ما سمعته من ضه فلا يجوز له الامتناع اذا طلبه الساعي ولو اخره مع التمكن ضمن نعم الاختراف و
الاقتطاف وغيرهما من مقدمات الاداء لتوقفه على معرفة مقدار الحق الذي يكلف باخراجه ولا ينافي ذلك ما سمعته من معقد الاجماع ونفي الخلاف ضرورة
عدم دلالتهما على عدم وجوب الجذاذ ونحوه وان اطلق عدم وجوب الاخراج الا بعده لكن المراد عدم وجوب الاخراج لو طلب بدون الجذاذ والاقتطاف وكذا
الكلام في الحنطة والشعير بناء على اتحاد زمان تحقق مسماهما وزمان او ان حصادهما فيتحد ح وقت الوجوب والاخراج وان توقف الاخير على الحصاد و
نحوه مما يجب عليه فعله مقدمة على نحو ما عرفت وعلى كل حال فالمراد بوقت الاخراج الوقت الذي اذا اخرت الزكوة عنه مع التمكن من اخراجها تصير مضمونة
والوقت الذي يسوغ للساعي فيه مطالبة المالك بالاخراج لا الوقت الذي لا يجوز تقديم الزكوة عليه لتصريحهم بجواز مقاسمة الساعي للمالك الثمرة قبل
الجذاذ واجزاء دفع الواجب على رؤس الاشجار ويدل على الجواز مضافا الى العمومات خصوص قوله في صحيح سعد اذا خرصه اخرج زكوته ثم لا يخفى عليك
ان عدم وجوب الاخراج مع وجوب الزكوة بناء على المش انما هو اذا اريد البقاء الى المنتهى اما اذا اريد اقتطافه حصرما وعنبا او بسرا او رطبا فلا
ريب في وجوب الاخراج منه حينئذ للزكوة ح ضرورة معلومية كون التاخير ارفاقا بالمالك الذي يريد الانتظار بالثمرة الى نهايتها فلو كانت الثمرة
مخروصة على المالك فطلب الساعي الزكوة منه قبل اليبس لم يجب اجابة المالك له على الظاهر لاطلاق معقد الاجماع على جواز التاخير ولو بذل
المالك الزكوة بسرا او حصرما مثلا للساعي وجب القبول على الاقوى والله اعلم وكيف كان فلا تجب الزكوة في الغلات الاربعة الا اذا ملكت بسبب
الزراعة التي هي بمعنى النمو قال الله تعالى انتم تزرعونه ام نحن الزارعون والمراد انه يعتبر كون ملكها حال تعلق الزكوة بها ببدو الصلاح او حصول
المسمى على القولين بسبب سبق الملك على ذلك الحال ولو بالشراء وغيره لا اذا كان الملك بها في حال التعلق بغيره من الاسباب للتملك

الابتياع

الا ابتياع والاتهاب او غيرهما فانه لا زكوة فيها على المنتقل اليه ضرورة عدم تعلق الزكوة خطاب بالمعلوم اشتراطه بسبق الملك المفقود في الفرض
والى ذلك يرجع ما في المنع لا تجب الزكوة في الغلات الا اذا نمت في الملك فلا تجب فيما يبتاع بثمره ولا يستوهب وعليه اتفاق العلماء ويحكى هي
لا تجب الزكوة في الغلات الاربع الا اذا نمت في ملكه فلو ابتاع غلة او استوهب او ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكوة وهو قول العلماء كافة
والنافع والايضاح وغيره وكره من النمو التعبير بنمو الغلة والثمرة في ملكه لكن في ك ان هذا التعبير غير جيد اما على ما ذهب اليه المص من عدم وجوب الزكوة
في الغلات الا بعد تسميتها حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا فلان تملكها قبل ذلك كاف في تعلق الزكوة بالتملك كما سيصرح به المص وان لم تنم في ملكه
اما على القول بتعلق الوجوب بها ببدو الصلاح فلانها اذا انتقلت بعد ذلك يكون زكوتها على الناقل قطعا وان نمت في ملك المنتقل اليه فيراد من المراد
ذلك بيان الشرطية لما ذكروه من متعلق الزكوة وليس المقصود منه ما يقصد بالتحديد من الطرد والعكس قد عرفت ان المراد بالنمو حال التعلق بالزكوة
على كل مختار منه فاشترطوا فيه كونه ملكه على الوجه المزبور حتى يتحقق خطاب الزكوة للمنتقل اليه بل عند التامل الجيد ما ذكرناه اولى مما ذكره
الشهيد الثاني في المسالك وتبعه عليه غيره وبما حكي عن قطب الدين من ان المراد بالزراعة في اصطلاحهم انعقاد الثمرة في الملك وحمل الابتياع والهبة الواقعين
في العبارة على ما حصل من ذلك بعد تحقق الوجوب اذ هو كما ترى مع انه انما يناسب كلام القائلين بتعلق الوجوب بها بالانعقاد واما على قول المص
فيكون المراد بها تحقق الملك قبل تعلق الوجوب فيها هذا ولكن يشترط في الغلات تملكها بالزراعة وانعقاد الحب وبدو الصلاح ويكفي انتقالها
قبلها الى ملكه في المعتوض ليشترط فيها التملك بالزراعة ان كان نماء زرع او الانتقال الى انتقال الزرع والثمرة مع الشجرة او منفردة الى ملكه
قبل انعقاد الكرم وبدو الصلاح في النخل وانعقاد الحب في الزرع فتجب عليه الزكوة ح وان لم يكن زارعا وبها اطلقت الزراعة على ملك الحب و
الثمرة على هذا الوجه وفيه ما عرفت من شمول الزراعة بالمعنى الذي ذكرناه للغلات الاربعة فلا حاجة الى تقييد العبارة وعلى كل حال فالمراد واضح
لوضوح الدليل فلا اطناب في ذلك خلا عن الثمرة والله اعلم ويزكى حاصل الزرع ثم لا تجب بعد ذلك فيه زكوة ولو بقي احوالا بل الف حول اجماعا بقسميه
ونصوصا مضافا الى اقتضاء الامر الطبيعة ولا معارض له بخلاف في الانعام والنقدين كما هو واضح والله اعلم ولا تجب الزكوة الا بعد اخراج حصة السلطان
بلا خلاف اجده كما عن جماعة الاعتراف به بل عن الخلاف الاجماع عليه بل في المنع خراج الارض يخرج وسطا ويؤدي زكوة ما بقي اذا بلغ نصابا اذا كان لمسلم
وعليه فقهاؤنا واكثر علماء الاسلام وقال ابو حنيفة لا عشر في الارض الخراجية وفي كره تجب الزكوة في ارض الصلح ومن اسلم اهلها عليها باجماع
العلماء واما ما فتح عنوة فاذا زرعها وادى مال القبالة وجب في الباقي الزكوة ان بلغ النصاب ولا تسقط الزكوة بالخراج عند علمائنا اجمع وفي صحيح
ابي بصير ومحمد قالا للباقر ع هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي
قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما حصل بعد مقاسمته لك وخبر صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة
وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشا
فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوسق
شيء من الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها والناس يقولون لا تصلح
قبالة الارض والنخل وقد قبل رسول الله ص خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم وان اهل مكة دخلها رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده
فاعتقهم فقال اذهبوا فانتم الطلقاء وهما صريحان في اخراج الخراج قبل الزكوة بل لا ينبغي التامل فيه في حصة السلطان الماخوذة بعنوان المقاسمة ضرورة
انه كالحصة من المزارعة التي يستحقها مالك الارض فانه لا اشكال في عدم وجوب زكوتها على المزارع لانها ملك غيره وانما تجب الزكوة عليه فيما يرجع اليه
من الزرع ولعل المراد بحصة السلطان التي عبر بها الاكثر هنا هي هذه لكن عن جامع المقاصد المراد بحصة السلطان خراج الارض وقسمتها في الحدائق خراج السلطان
وحصته هو ما ياخذه من الارض الخراجية من نقد او حصة من الحاصل وان سمي الاخير مقاسمة ولعله اشار بذلك الى ما ذكروه في التجارة من قولهم ما ياخذه السلطان
الجائر من الغلات باسم المقاسمة والاموال باسم الخراج وعن بعض الاصحاب انه عبر هنا بالخراج بدل الحصة وعن اخر انه عبر بهما فقال بعد الخراج وحصة السلطان
وعن الصيمري ان الكل عبارة عن معنى واحد فمن اقتصر على الحصة اراد بها الخراج مط سواء كان مشتركا بين المسلمين كالمفتوح عنوة او مختصا كالانفال
وصدق على المشترك انه حصة لان الجائر والمتولي له ومن اقتصر على الخراج فقد اراد ذلك ومن جمع بينهما اراد بالحصة المختص بالامام وبالخراج المشترك
قلت على كل حال ظ النص والفتوى انه لا زكوة الا بعد القسمين من غير فرق بين الحصة وغيرها وما في مرسل ابن بكير عن احدهما ع قال في زكوة الارض اذا
قبلها النبي ص والامام بالنصف والثلث والربع فزكوتها عليه وليس على المتقبل زكوة الا ان يشترط صاحب الارض على المتقبل فان اشترط فان الزكوة
عليهم وليس على اهل الارض زكوة الا على من كان في يده شيء مما اقطعه الرسول ص فهو مع منافاته للاجماع مناف لما دل من النصوص على وجوب الزكوة عليهم في
حصصهم بل مناف لما يقتضي سقوطها عن المملوك بالجهة العامة اللهم الا ان يحمل على الارض المملوكة للنبي ص والامام كما انه ينبغي حمل عدم الزكوة فيه
على عدمها في الحصة التي اخذها الامام وكذا قوله في ذيله ليس على الرخصة التي ستعرفها في سقوط الزكوة اذا اخذها الجائر او على ان المراد من جهة
شدة ظلمهم فيما ياخذونه من الخراج ولعل استثناءه خصوص ما اقطعه النبي ص لعدم اخذهم منه شيئا هذا ولكن في كره **تنبيه** لو ضرب
الامام على الارض الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين وهو كما ترى محجوج بظاهر النص والفتوى ولا اقل من ان يكون الخراج كاجرة
الارض التي لا كلام عندهم في انها من المؤن نعم قد يتوقف فيما اذا اخذ الجائر زيادة على الخراج المعتاد ظلما قال في ك لا يستثنى الزائد الا ان ياخذ
قهرا بحيث لا يتمكن من منعه سرا او جهرا فلا يضمن حصة الفقراء من الزائد ونحوه ما في فوائد الشرائع الا انه قال لعقد الخراج المعتبر شرعا ولم يحمله على العادة

كالمالك

كالمالك لعدم التقدير له شرعا وفي شرح ضك انه الاظهر الا ان يحد متقدير له شرعا وعلى كل حال هو كذلك من غير اشكال لو كان الماخوذ من نفس الغلة بل ومن غيرها في
وجه قوي وربما كان في خبر سعيد الكندي ما يستفاد منه ذلك حيث قال لابي عبد الله ع اني اجرت قوما ارضا فزاد السلطان عليهم فقال اعطهم فضل ما بينهما
فقلت انا لم اظلمهم ولم ازد عليهم قال نعم انما زادوا على ارضك بل وكذا الحال في غير الخراجية من الارض بل وان كان الظالم ممن لم يدع الامامة كسلاطين
الشيعة فتم وعلى كل حال فلا كلام عند الاصحاب في عدم سقوط الزكوة فيما بقي في يده بعد الخراج اذا كان بالغا للنصاب وقد عرفت ما يدل عليه من الاجماع والنص لكن
في خبر رفاعة سالت ابا عبد الله ع عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها العشر قال لا وفي خبر ابي كهمس عنه صلوات الله عليه من اخذ منه السلطان الخراج
فلا زكوة عليه وخبر ابي قتادة عن سهل بن اليسع انه حيث انشا سهل آباد سال ابا الحسن ع عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شيء وان
لم ياخذ السلطان منها شيئا فعليك اخراج عشر ما يكون فيها وصحيح رفاعة ايضا سالت الصادق ع عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال
لا الا انه يحكي غير واحد الاجماع على خلافها فوجب طرحها او حملها على التقية من ابي حنيفة او على ارادة عدم الزكوة فيما اخذه من الخراج او على ان الخراج كان من
غير الحاصل وبالحساب من المؤن لم يبق شيء يجب فيه الزكوة او على ارادة ما ياخذه الحاكم المحتسب زكوة من الخراج فيها بناء على ان للمالك ذلك وان كان هو لا يخلو
من اشكال خصوصا بعد صحيح زيد الشحام قلت للصادق ع جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين ياتونا فياخذون منا الصدقة فنعطيهم اياها اتجزي عنا
قال لا انما هؤلاء قوم غصبوكم او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها نعم في صحيح يعقوب بن شعيب سالت الصادق ع عن العشور التي تؤخذ من الرجل
ايحتسب بها من زكوته قال نعم ان شاء وصحيح العيص في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى
على هذا ان يزكى مرتين وصحيح سليمان سمعت الصادق ع يقول ان اصحاب ابي اتوه فسالوه عما ياخذ السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا تحل الا لاهلها
فامرهم ان يحتسبوا به فجاز ذا والله لهم فقلت يا ابه انهم ان سمعوا ذلك لم يزك احد فقال يا بني حق اراد الله تع ان يظهره الى غير ذلك ومن هنا حمل الشيخ
صحيح الشحام على استحباب الاعادة وفي ق الاظهر حمله على ما اذا تمكن من عدم الاعطاء بانكار ونحوه ولم يفعل بل لو سلمها اليهم بمجرد الطلب على ان المسئلة
مع ابتنائها على كون الزكوة في العين قد تبتني ايضا على ان الغاصب لاحد الشريكين يقوم مقامه في القسمة ولنا فيها البحث ذكرناه في البيع هذا كله في حصة
السلطان واما خروج المؤن كلها فهو كذلك على الاظهر عند المص وفاقا للمقنعة وعن وكتاب الاشراف وجمل العلم والعمل والنهاية وموضع من ط ومن والغنية
وئر والاشارة وفع والمع وتهذ كره والمخ ونهاية الاحكام ندو وخيص وتلخيص ديرو التبصرة ون ودس وتعليق ايع وايضاح وفع وتعليقة وجامع
صد وجز وكشف ومجمع البرهان ويح وض والمجلسي شرحه على الفقيه وظ الاستبصار وفع او صريحها على ما حكي عن بعضها فلا ريب انه المشهور شهرة عظيمة
كما حكاها غير واحد عليه بل في ظ الغنية او صريحها الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى الاصل في وجه واجماع الغنية المعتضد بما سمعت قوله تع خذ العفو وامر
بالمعروف واعرض عن الجاهلين بل وقوله ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو بناء على ان المراد منه ما يفضل عن النفقة ح فكلما قابل المؤنة ليس
ونحوي ما دل على اعتبار الخمس من الضيعة ونحوها بعد مؤنتها وبعد خراج السلطان اذ هو زكوة في المعنى كما اومات اليه النصوص بل العلة ذياد تدع على العشر لا مع
اخراج مؤنة المستفيد في الارباح تمام التسبب بخلاف الزكوة وما في الفقه المنسوب الى الرضا بناء على حجيته فعن نسختين منه انه قال بعد خراج السلطان
ومؤنة العمارة والقرية وعن اخرى بعد خراج السلطان ومؤنة القرية وهي الموافقة لما عن الفقيه والهداية والمقنع وعنه ولعل المراد بها عن المجلسي
الزرع لغلبة كونه في القرى ضرورة عدم اعتبار نفس القرية ولذا لم ينسب الى احد منهم ذلك فليس المراد الا ما ذكرنا والحسن او الصحيح عن ابي عبد الله ع يترك
للحارس العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه واختصاصه بالمدعي مدفوع بعموم التعليل مع العلم بعدم القائل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيره وما
عسى ان يظهر من خبر الريان عن يونس وغيره ممن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك بلغني انك كنت تفعل في غلة عين زياد شيئا فانا
احب ان اسمعه منك قال فقال نعم كنت امر اذا ادركت الثمرة ان يثلم في حيطانها الثلم ليدخل الناس وياكلوا وكنت امر في كل يوم ان توضع عشر بنيات
يقعد على كل بنية عشرة كلما اكل عشرة جاء عشرة اخرى يلقى لكل نفس منهم مد من رطب وكنت امر لجيران الضيعة كلهم الشيخ والعجوز والمريض والصبي والمراة
ومن لا يقدر ان يجيء فياكل منها لكل انسان منهم مد فاذا كان الجذاذ وفيت القوام والوكلاء والرجال اجرتهم واحمل الباقي الى المدينة ففرقته في اهل البيوتات
والمستحقين الراحلتين والثلثة والاقل والاكثر على قدر استحقاقهم وحصل لي بعد ذلك اربعمائة دينار وكان غلتها اربعة الاف دينار بل ربما استفيد
منه ومن غيره مما ورد في الانفاق من البساتين ومن نصوص المارة ونصوص الحفنة وغيرها استثناؤه وما جرت السيرة والطريقة به من الاكل من البستان
للمترددين والاضياف ونحو ذلك مما هو من حقوقها بل لعله من جملة مؤنها ايضا فتامل جيدا ونحوه ما مر من نصوص الخراج والحصة الذين لا اشكال
في كون الاول منهما من المؤنة ومناسبته لقاعدة الشركة في المؤن اللاحقة لعدم تعلق الزكوة ضرورة اشتراك النصاب بين المالك والفقراء فلا يختص
احدهما بالخسارة كما لا يختص بالنفع ولا قائل بالفصل بين اللاحقة والسابقة مع ان المؤنة السابقة سبب الزيادة فتكون على الجميع وعدم ملاحظة الشركة
في بعض الاحوال ارفاقا بالمالك انما هو للدليل وما في الزام المالك بالمؤنة كلها من الحرج والضرر عليه مع ان الزكوة انما شرعت صلة وما فيه ايضا
من تنفير الناس عن القيام بامر الزرع والغرس او حملهم على المعصية بمخالفة الامر بما هو خلاف اللطف الواجب وقد وقع الى ذلك الاشارة بقوله تع ولا
يسئلكم اموالكم بتعليله ذلك ان يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم وما فيه من لزوم التكرار في زكوة الغلة لو اخرجت منها جميعها مع تزكية
البذر بناء على غير ذلك مما لا يقدح المناقشة في بعضه مع سلامة المجموع الذي يكون حصول القطع بملاحظته خصوصا بعد ندرة القائل بالعدم اذ هو
الشيخ في ف وموضع من ط ولم يعرف موافق له ممن تقدمه او تاخر عنه الا من يحيى بن سعيد ثم سنه الى زمن ثاني الشهيدين نعم عن فوائد
القواعد وحاشية الارشاد ومجمع البحار وغيرها ظاهرا انه قال به ثم مال اليه بعض متاخري المتاخرين كصاحب ك وتح وربما اذنت به عبارة اللمعة فمن الغريب دعوى الشارح

الاجماع

الاجماع عليه اما الشيخ فانما نسبه الى جميع الفقهاء الا عطاء والظاهر ارادته العامة وربما توهم بعض فنسب الى الشيخ دعوى الاجماع بل ضعف دليله ايضا اذ ليس مع
الا اطلاق ما دل على العشر ونصفه الذي يجب الخروج عنه ببعض ما ذكرنا ولا اقل من الشك في شموله لما قابل المؤنة فيبقى الاصل سالما وحسن ابي بصير و
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انهما قالا له هذه الارض يزرع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها
الذي قاطعك عليه ليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وهو ايضا مختص او مقيد بما عرفت على ان الحصر فيه
بالنسبة الى خصوص الحصة بل قد يقال ان مقاسمته له تكون بعد المؤن الحاصلة على الزرع ومن هنا حكي عن الاستبصار وغيره انه جعله دليلا للشيخ فما في المدارك
من انه كالصريح في المطلوب واضح الضعف ودعوى ان الشيعة كانوا يخرجون المؤن من انفسهم كي تزيد حصة السلطان طمعا فيه او خوفا منهم لم نتحققها
بل ربما قيل ان المتحقق خلافها وخبر علي بن شجاع سأل علي بن الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر مما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار و
ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل
من مؤنته وهو مع انه لا ظهور فيه في كون العمارة من المؤنة التي تخرج من نماء الضيعة لما سمعت ان القائل بخروج المؤنة يخصها بالمؤنة التي تتكرر في كل سنة و
عليه يكون الخبر مخالفا للاجماع انما هو في كلام السائل فلا حجة فيه مضافا الى ما في سنده ومثله ما يظهر من نصوص نصف العشر من ان هذه القبضة في
الفريضة في مقابلة ما يحتاج اليه الزرع من الالات كالدوالي والنواضح ونحوها ولو ان المؤنة تخرج من الاصل لم يفرق في الفريضة بين ما يسقى سيحا وبين ما يسقى
بالدوالي وفيه مع ان الحكم تعبدي لا نعرف حكمته يمكن ان يكون ذلك للكلفة في استعمال الاجراء على السقي والحفظة واشباه ذلك زائدا على بذل الاجرة فناسب
التخفيف بل في تقديم المؤنة من الكلفة ما لا يخفى على ان الغالب قلة ما يحصل من زرع ذي العلاج والالات بخلاف ما يكون بغيره كما ان الغالب مباشرة
المالك للعمل بنفسه في تلك الاوقات وستعرف ان عمله ليس من المؤن فراعى حاله الشارع بنقصان الفريضة كل ذلك مضافا الى امكان قلب الدليل
على الخصم بان يقال لو كانت على رب المال لما توجه تنصيف العشر فيما كثرت ولكن الانصاف انه لا اشعار لهذه النصوص بل نصوص العشر وغيره من الاخبار
المطلقة في وجوب الزكوة والعامة على شيء من القولين ضرورة عدم كونها مساقة لبيان ذلك ولذا خلت عن التعرض لحصة السلطان التي لا كلام في خروجها
ولا للبذر الذي قيل انه كذلك ايضا ولا اتفاق الحادس مع انه يمكن انصرافها الى المتعارف بناء على اعتياد الخروج كما انه يمكن ان يكون خلوها عن التصريح
بذلك للتقية لما عرفت من اتفاق الفقهاء الا عطاء على عدم اخراج المؤن وبالجملة كلما اجاد الفقيه التامل في المسئلة ازداد القول بخروج المؤن قوة
كما هو واضح لمن حصل له ثم انه هل يعتبر النصاب بعد المؤنة فلا زكوة ح اذا لم يحصل ام قبلها فيزكى الباقي من بعدها وان قل ام يعتبر ما سبق على الوجوب كالسقي
والحرث قبل النصاب فان لم يبلغ الباقي نصابا فلا زكوة وما تاخر كالحصاد والجذاذ ونحوها بعده فيزكى الباقي وان قل اقوال اشهرها بل المشهور الاول
المرضي بناء على حجيته واجماع الغنية بل وغيره في خصوص حصة السلطان ولعل مستند الثاني اطلاق ما دل على وجوبها ببلوغ النصاب الذي لا انا نفهم
وجوب المؤنة وان كانت متقدمة في الاخراج واتفاق استغراقها النصاب غير قادح بعد ما دل على ترتبها فيه فينتفي ح موضوع متعلق الزكوة وفيه ان
العمل باطلاق ما دل على وجوب الزكوة ببلوغ النصاب يقتضي عدم اخراج المؤنة ضرورة انه لا دليل ح على اخراجها منها اذ عليه يكون الحاصل من نحو قوله عم
فيما سقت السماء العشر ثابت فيه لك مع بلوغ النصاب ولو ضمنه ما يقابل المؤنة ومن هنا فصل ثالث بما سمعته مراعاة القواعد الشركة على معنى العمل
بالاطلاق المزبور بعد اخراج المؤن السابقة فيكون مقتضى الزكوة ح متحققا والمؤنة المتاخرة موزوعة على المالك والفقراء كما هو مقتضى قاعدة الشركة فيوخذ
العشر من الباقي وان قل لتحقق الزكوة فيه قبل حدوث المؤنة وفيه انه لا فرق فيما سمعته سابقا من الادلة المعتد بها على اخراج المؤنة بين السابقة واللاحقة
وان تاخرها في الوجود لا ينافي اعتبار كون النصاب بعدها كالمؤنة السابقة وقاعدة الشركة فرع ثبوتها والكلام فيه ومن ذلك يعلم انه لا وجه للا
ستدلال من بعضهم على اخراج المؤنة بقاعدة الشركة خصوصا بعد كونه من غير اذن الشريك ولا يرجع به لو زادت المؤنة على المال وغير ذلك مما يعلم منه
عدم بناء ذلك على هذه القاعدة فليس ح الا ما سمعت من الادلة السابقة التي لا فرق فيها بالنسبة الى ما نحن فيه بين المؤنة السابقة واللاحقة كما ان المنساق
منها اخراجها اولا ثم ملاحظة الباقي ببلوغ النصاب وعدمه فتم جدا فان جملة من افاضل الاصحاب كالفاضل والكركي والشهيد وغيرهم قد خفي
الحال عليهم في ذلك والله الموفق او كلام ثم بعد ملاحظة الباقي ببلوغ النصاب وعدمه فتمسك للصواب ثم قال في المسالك والمراد بالمؤنة ما يغرمه المالك
على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الفلاحة والحرث والسقي واجرة الارض وان كانت غصبا ولم ينو اعطاء مالكها اجرتها
ومؤنة الاجير وما نقص بسببه من الالات والعوامل حتى ثياب المالك ونحوها ولو كان سبب النقص مشتركا بينها وبين غيرها وزع وعين البذر
ان كان من ماله المزكى ولو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه وعينه وكذا مؤنة العامل المثلية واما القيمة فقيمتها يوم التلف ولو عمل معه متبرع لم يحتسب اجرته
اذ لا تعد المنة مؤنة عرفا ولو زرع مع الزكوي غيره قسط ذلك عليهما ولو زاد في الحرث عن المعتاد لزرع غير الزكوي لم يحتسب الزائد ولو كانا مقصودين ابتداء
وزع عليهما ما يقصد لهما واختص احدهما بما يقصد له ولو كان المقصود بالذات غير الزكوي ثم عرض قصد الزكوي بعد تمام العمل لم يحتسب من المؤن ولو
اشترى الزرع احتسب ثمنه وما يغرمه بعد ذلك دون ما سبق على ملكه وحصة السلطان من المؤنة اللاحقة لبدو الصلاح فاعتبار النصاب قبله ونحو ذلك
في ضمه وفوايد نعم قال في الاخير كلما يحتاج اليه الزرع عادة فهو من المؤن سواء تقدم على الزرع كالحرث والحفر وعمل الناضح ونحو ذلك او قارنه كالسقي والحصاد و
والجذاذ وتنقيته ووضع المنافع مما يحتاج اليه في كل سنة لا اعيان الدولاب والالات ونحو ذلك نعم يحسب نقصها لو نقصت والبذر من المؤنة فيستثنى لكن
اذا ذاتيه زكيا سابقا او لم يتعلق به الزكوة سابقا ولو اشتراه لم يبعد ان يقال يحسب اكثر الامرين من ثمنه وقدر قيمته قلت قال في البيان لو اشترى بذرا فالاقرب
ان يحتسب اكثر الامرين من الثمن والقدر ويحتمل اخراج القدر خاصة لانه مثلي اما لو ارتفعت قيمته فيما بذره او انخفضت ولم يكن قد عاوض عليها فان المثل معتبر

قطعا ولو كان البذر معيبا فالظاهر المخرج بقدره وفي محكي نهاية الاحكام وغيرها انما تجب الزكوة بعد اخراج المؤن من اجرة السقي والعمارة والحافظ والعامل
في حصادا وجذاذا وتجفيف الثمرة واصلاح موضع التشميس وغير ذلك ونحو محكي الموجز وكشفه بعد ان ذكر جملة من المؤن قال والضابط كل ما يتكرر كل سنة لسبب الثمرة ثم قال
وليس له اخراج اجرة عمله بيده من المؤنة ولا اجرة العوامل كالثيران التي يسقى عليها ويحرث عليها ولا اجرة سهم الدالية وهو الجزء المركب على العين ولا اجرة الارض المملوكة
او المستعار ولو استاجر جميع ذلك او غصب الارض احتسب الاجرة الى غير ذلك من كلماتهم التي لا يخفى بعضها من النظر كاعتبار التكرر كل سنة في المؤنة الخارجة مع انه
لا ريب عرفا في عد ماله مدخلية في الثمرة من المؤن وان لم يتكرر كل سنة كاستنباط المستقي وتحسين النخل بالتكريب وبناء جدار البستان وحفر النهر الذي
هو العمود ونحو ذلك نعم قد يتوقف في كيفية اخراج غراماتها باعتبار عموم نفعها للثمرة في كل سنة مع انه قد يقوى خروجها اجمع من الثمرة الاولى في سنة واحدة
او سنتين للزوم التغرير بمال المالك ان لم يكن كذلك وربما كان في خبر علي بن شجاع المتقدم وغيره شهادة على ذلك وعلى خروج مثل هذه المؤن حيث لم
يستفصل فيه عن العمارة المخرجة بل ربما كان ظاهره الاعم من الذي يتكرر كل سنة فلاحظ وتامل كما ان ما سمعته من تردد من عد العمارة من المؤن يمكن
ان يكون المراد منه الاعم ايضا فتامل ومما يمكن ان يكون محلا للنظر ايضا ما سمعته من التخيير في اخراج ثمن البذر او قدره اذا كان قد اشتراه خصوصا اذا لم
يكن قد اشتراه للقوت ونحوه ثم بدا له فبذره اذ الذي يعد انه من مؤن الزرع وصار هو سببا لاتلافه عين البذر لا ثمنه ولو منع ذلك وجعل نفس
الثمن لم يؤخذ القدر وبالجملة التخيير المزبور لا يخلو من نظر او منع وكذا مؤنة العامل المثلية لو كان قد اشتراها والضرر على المالك يدفعه الضرر
على الفقراء وقد ينقدح من ذلك التوقف في اخراج قدر البذر اذا كان معيبا ايضا كما انه ينقدح النظر في غير ذلك خصوصا مع ملاحظة ما سمعته من
ادلة المؤن وملاحظة ان القاعدة عدم اخراج ما يشك في انه من المؤن لاطلاق ادلة الوجوب وعموماته فليكن على ذلك المدار والله هو العالم المسألة
الاولى كلما سقي سيحا او بعلا او عذيا ففيه العشر وما سقي بالدوالي والنواضح ففيه نصف العشر بلا خلاف اجده كما اعترف به بعضهم بل الاجماع بقسميه عليه
بل في المعتبر نسبته الى اجماع العلماء بل في محكي كشف الالتباس اجماع المسلمين ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيح زرارة وبكير عن ابي جعفر عم قال في الزكوة ما كان يعالج
بالرشاء والدلاء والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل ففيه العشر كاملا وصحيحه الاخر عن ابي جعفر عم ايضا ما انبتت الارض من
الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح
ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وصحيح الحلبي قال ابو عبد الله في الصدقة فيما سقت السماء والانهار اذا كان
سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر الى غير ذلك من النصوص الظاهر منها كالفتاوى كما صرح به بعضهم من ان
المدار في وجوب العشر ونصفه احتياج ترقية الماء الى الارض الى آلة من دولاب ونحوه وعدمه وانه لا عبرة بغير ذلك من الاعمال كحفر الانهار والسواقي وان كثرت
مؤنتها لعدم اعتبار الشارع اياه والمراد بالسيح الجريان على وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل او بعده والبعل بالعين المهملة ما يشرب بعروقه
في الارض التي تقرب من الماء واليه يرجع ما في الوافي من انه ما يسقى من نخل وشجر وزرع وبالعذي ما سقته السماء والدوالي جمع دالية وهي الناعورة التي
تديرها البقر وغيرها والنواضح جمع ناضح وهو البعير يستقى عليه والرشا الحبل والغرب بالغين المعجمة وسكون الراء الدلو العظيم الذي يتخذ من جلد الثور و
السواني جمع سانية وهي الناقة التي يستقى عليها ومما هنا ينقدح السؤال المشهور وهو ان الزكوة ان كانت لا تجب الا بعد اخراج المؤن فاي فارق بين ما كثرت مؤنته
وقلت حتى وجب في احدهما العشر وفي الاخر نصفه وان احتمل الشهيد في البيان اسقاط مؤنة السقي لاجل نصف العشر دون ما عداها وقد يجاب عنه اولا بان
احكام الشرع تعبدية متلقاة من الشارع لا يعرف كثير من حكمها وثانيا بان استعمال الاجراء على السقي والحفظة واشباه ذلك كلفة متعلقة بالمالك
زائدة على بذل الاجرة فناسبها التخفيف عن المالك وبان تقديم المؤنة من الكلفة فلهذا وجب نصف العشر وبان الغالب في ذلك الزمان علاجهم
بانفسهم وقد عرفت عدم احتساب ذلك من المؤن فناسب ارفاق الشارع بهم بنصف العشر مضافا الى قلة الحاصل مما يزرع بالعلاج بخلاف السيح ونحوه
والله اعلم وكيف كان فان اجتمع فيه الامران كان الحكم للاكثر بلا خلاف اجده فيه بل في الغنية وظاهر التذكرة وغيرهما الاجماع عليه فان تساويا اخذ العشر من
نصفه ومن نصفه نصف العشر بلا خلاف ايضا اعترف به في كره بل في الغنية والمعتبر والمنتهى وغيرها الاجماع عليه على ما حكي عن بعضها بل يدل عليه على بقية
مضافا الى ذلك حسن معوية بن شريح عن ابي عبد الله قال فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا العشر واما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر
قلت له فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا قال ان ذلك ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر
ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وكم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين
او اربعين ليلة وقد مضت قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر ضرورة ظهور السؤال في قوله في المساوات كظهور اخره بل صراحته في
الاختلاف وقد يؤيد ذلك ايضا بما ذكره من ان اعتبار مقدار السقي وعدد مراته وقدر ما يشرب في كل سقية مما يشق ويتعذر فجعل الحكم للغالب كالطاعة
اذ كانت غالبة على الانسان كان عدلا وان ندر منه المعصية قلت يمكن ان يقال ان المراد بالاكثر في الفتاوى ما يتحقق به صدق كون الزرع مما
يسقى بالسيح مثلا ضرورة عدم قدح النادر في ذلك عرفا فيكون المراد ح بالتساوي ما لا يتحقق معه ذلك لا خلافه بل يصدق كونه يسقى بهما كما هو
السؤال الاول في الخبر المزبور ومنه يتجه الحكم في المقامين لاندراج الاول في ادلة العشر والجمع بين مقتضى السببين في الثاني الذي علله بعض الاصحاب بان دوام
كل من الامرين في جميع السنة يوجب مقتضاه فاذا وجد في نصفها وجب نصفه فيجب عليه ثلثة ارباع العشر وكانه اشبه شيء بالجمع بالتنصيف في المال الذي
عليه يد كل من شخصين اذ بالاجتماع في المقام كان كل منهما نصف السبب فيؤثر مقتضاه على هذه النسبة ولذا كان الفرض ثلثة ارباع العشر لانها نصف
العشر ونصف نصفه كما هو واضح ومنه ينقدح لبعض العامة الاخذ في الاغلب بالقسط كما يؤخذ مع التساوي فان شرب بالسيح ثلث السقي مثلا كان

في نصف العشر وربع السقي بالربع وهكذا وهو مع ذلك لو لم نقل بكون المراد بالاكثر ما عرفت وكذا لولا ذلك لصعب اثباته من الدليل عليه من النصوص ضرورة كون الخبر
المزبور ظاهرا في الكثرة التي ذكرناه ولذلك صفة الراوي اذ لا بأس بيعه بالدوالي فسقي غير الكثير محتملا الدليل وليس لمطلقات الادلة على حلول الزرع من الناضح
الوصفين جمعا وانفرادا او شئ واتحد مع صدق احد الامرين لا ان حكمه باعتبار الاكثر بعد ذلك فيكون كالتخصيص لتلك الادلة واضعف من ذلك الاستدلال
عليه بالضرورة تلجي اليها ولا في ينافي ذلك سؤال الامام عن زمان السقيه والسقيتين لامكان كونه لزيادة الاستظهار ولانه يمكن كونهما على وجه
يصدق عليه مما السقي سيحا اذا كان سقيه بالدوالي مدة قليلة لانه من بينه سقيه السيح او سقيتا الشدة رطوبة الارض وغير ذلك فتدبر جيدا ومنه ينقدح
لك انه لا وجه للبحث بين الاصحاب في ان الاعتبار بالاكثر عددا كما هو صريح البعض وظاهر الاكثر على ما قيل لان المؤنة انما تكثر بسبب ذلك ولعلها هي الحكمة
في اختلاف الواجب ويمكن ان توجع اليه الرواية بتقييد اطلاقها بما هو الغالب في الزمان الاكثر احتياجا الى عدد اكثر بل هما قيل انه الظاهر من الرواية او زمانا كما مال اليه
في لك مدعيا انه الظاهر من الخبر باعتبار انه عليه السلام رتب جوابه على غلبة الزمان من غير استفصال عن عدد السقيات في تلك المدة او نموا ونفعا كما هو خيرة الفاضل واول
الشهيدين وابن فهد والكركي والصيمري على ما قيل وذلك لانه لما سأله الراوي عما يحصل مجموع القسمين اجابه عليه السلام بثلثة ارباع من دون استفصال عن كيفية الحصول
والتكون ما هو بالنسبة اليهما على السؤال كالقدر او الزمان ام لا فعلمنا انه عليه السلام فهم من كلام الراوي ان الحصول والنمو من القسمين على نمط واحد من الاعتداد به والاعتبار فانه
سئل الراوي عما اذا كان السقي بالدلاء هو الاكثر والانفع ما تأمله المكان قول الراوي يسقي الدال على الاستمرار والتجدد وقد ذكر في الطرف الآخر المقابل له السقية
والسقيتين والامام عليه السلام لم يجبه بعد بيان ان في ذلك نصف العشر بل اخر الجواب حتى سئل واستفصل فلو كانت الاغلبية الزمانية والعددية كافية لكان الجواب
عليه الجواب بان فيه نصف العشر من دون استفصال وسؤال فلما سئل واستفصل ظهر ان السقي بالسيح ليس على نحو معتد به وانه نادر بالنسبة الى الدلاء فاجاب
بنصف العشر فعلمنا انه عليه السلام ما ترك الجواب قبل الاستفصال مع وضوح السؤال في الاغلبية الزمانية والعددية الا خوفا من ان يتوهم السائل جواز الاكتفاء بالاغلبية
الزمان والعدد فظهر ان المدار على الحصول والتعيش والنمو المعتد به والايضاح ذلك ان السقي يقع على انحاء لا تعدوها الاول ان يكون فيه النفع التام فان
كان من السيح والدوالي على السواء او بتفاوت يسير فالواجب ثلثة ارباع وان كان احدهما اغلب حتى يكون الآخر في جنبه نادرا ندرة تلحقه بالعدم فالحكم ح
منوط بالاغلب تنزيلا للنادر منزلة المعدوم الثاني ان يكون السقي مضرا بالزرع على اختلاف مراتب الضرر اذ ربما لزم من السقي تلف الزرع او اكثره
الثالث ان لا يكون مضرا ولا نافعا بل يكون كالعبث وعبثا الرابع ان يكون فيه نفع يسير جدا ويكون النمو والتكون والتعيش انما هو من جهة اخرى كالجريان
بالعروق مثلا ولا ريب ان قولهم ما سقي بكذا ففيه العشر الى آخره انما ورد على القسم الرابع والاولان كانا من سنخ واحد هذا امر واضح لا مجال للاشكال فيه اذ
من المعلوم ان الاخبار ليس موردها ما كان فيه نفع يسير جدا وان دام السقي به طول السنة فما ظنك بما اشتمل على ضرر او كان عبثا اذ لا يرتاب احد في
ان قوله عليه السلام فيما سقت ليس واردا فيما اذا كان نفع الزرع بسقي السماء يسيرا جدا بحيث يعد نادرا وان طالت مدته بالنسبة الى السقي بالدوالي مثلا الكثير
النفع الذي لولاه ما حصل التعيش المعتد به وكذلك الحال في العكس لا يقال انه قد يكون هناك نادر يكون له نفع عظيم في النمو والحفظ والتعيش بحيث يساوي
نفعه الغالب او يزيد عليه لانا نقول مع انه فرض نادر لو تحقق كان معتدا به فان ساوى الاول قسط وان زاد عليه بزيادة توجب الحاق الاول بعدم الاعتداد به فالحكم
له الى غير ذلك من كلماتهم التي لا ينبغي الالتفات اليها اذ لم يكن مبناها على ما ذكرنا ما عرفت ويمكن ان يكون هذا البحث منهم لتحقيق الصدق
الذي قدمناه وح فلا ريب في ان الاخير اقربها بل يمكن ان يرجع بعد التامل مرجعه الى ما قلناه وبملاحظته يندفع ما عن جامع المقاصد من التوقف في
الاشكال في خصوص ما لو كان حفظه اكثر من نموه كما اذا قارب الزرع البلوغ وخيف عليه اليبس لولا السقي بعد ان اختار كون العبرة بالنمو في اصل
المسئلة بل وما في البيان ايضا حيث قال ولو تقابل العدد والزمان فاشكال كما لو سقى بالنضح مرة واحدة في اربعة اشهر وبالسيح ثلثا في ثلثة اشهر فان
اعتبرنا العدد فالعشر والا فنصفه لما عرفت من ان المدار على الصدق المزبور الذي لا يختلف فيه الفروض المزبورة ولو فرض حصول الشك في بعض الموضوعات
فلا ريب في ان الواجب الاقتصار على المتيقن ونفي الزائد باصل البرائة والاحتياط اولى قطعا ومن المعلوم انه لا عبرة بالامطار العادية في ايام
السنة والا لم يبق ما يجب فيه نصف العشر نعم لو اتفق حصول الاستغناء بها عن العلاج بحيث ساواه او تسبب اليه جرى عليه الحكم وفي كثير من البلدان
يبلغ الزرع من مجرد نزول المطر عليه مرة او مرتين من غير حاجة الى سقي اخر اصلا ولعل ذلك داخل في العذي ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك ما في كشف
الاستاد فانه اختار كون المدار على الاغلب زمانا لا عددا ولا نفعا وهو اضعف الوجوه عند التامل ثم قال ولو كان الزرع مشتركا واختلف الشركاء في
كيفية السقي كان على من سقي مع افق حصته من غير علاج العشر وعلى الثاني نصفه وفيه ان المدار على صدق الزرع نفسه فلا مدخلية للزارعين اللهم الا ان يكون
فهم من النصوص السابقة عليته العلاج في نصف العشر وعدمه في نصف العشر قال ايض ولو سقي بالمائين دفعة بنهرين او نهر واحد لوحظ الاختلاف
في القلة والكثرة وحكم الشك علم مما تقدم ولو سقي زرع بالدوالي مثلا فجرى الزائد على زرع اخر من دون علاج احتمل فيه الوجهان ولعل نصف العشر
اقوى ولو اخرج الماء بالدوالي مثلا على ارض ثم زرعت فكان الزرع بعلا احتمل ايضا الوجهان والاقوى نصف العشر ولو سقي البعل والعذي بالدوالي
عفوا من غير تأثير لزم العشر وبالعكس ولو شك في كيفية السقي هو من موجب العشر او من غيره بني على الثاني والاحوط الاول انتهى وهو جيد في البعض
محل النظر في الآخر خصوصا مع ملاحظة ما ذكرنا والله هو العالم **المسئلة الثانية** اذا كان له نخيل او زروع في بلاد متباعدة
يدرك بعضها قبل بعض ضم الجميع كان حكمها حكم الثمرة في الموضع الواحد بلا خلاف اجده فيه لاطلاق الادلة وعمومها بل في محكي كره وجوب ضم بعض
ثمر النخل والزرع الى بعض لو اطلع دفعة او ادرك دفعة او اختلف الامران مما اجمع عليه المسلمون وفي محكي المنتهى لو كان نخل يتفاوت ادراكه بالسرعة
والبطوء فانه يضم الثمرتان اذا كانتا لعام واحد وان كان بينهما شهر او شهران او اكثر ولا نعرف في هذا خلافا وفي كره ان من ذلك يعلم ان

المسئلة الثانية

في ضم النخل والزرع بعضهما الى بعض

تسوية

تسوية المص بين الطلاع الجميع دفعة وادراكه دفعة واختلاف الامرين بيان الواقع لا رد على مخالف كما ذكره جماعة منهم قلت بل يحكي عن المبسوط انه ذكر ما
ذكره هنا ايض والامر سهل وكيف كان فقد ظهر مما سمعت ان ما ادرك وبلغ نصابا اخذ منه ثم يؤخذ من الباقي قل او كثر وان سبق ما لا يبلغ نصابا انتظر
في وجوب الزكوة ادراك ما يكمل نصابا سواء اطلع الجميع دفعة وادرك الجميع دفعة او اختلف الامران نعم يعتبر بقاء الناقص عن النصاب على اجتماع شرائط
الزكوة من الملكية ونحوها الى ان يدرك ما يكمله كل ذلك كما هو واضح **المسئلة الثالثة** اذا كان له نخل يطلع مرة واخر يطلع في عام واحد مرتين قيل
لا يضم الثاني الى الاول لانه في حكم ثمرة سنتين وقيل يضم وهو لا شبهة عند المصنف لا انه بل المشهور كما قيل لاطلاق الادلة وكونه باعتبار اتحاد العام كالبساتين المختلفة
ادراك ثمرتها او طلوعه خلافا للمبسوط والوسيلة فلا يضم لانها بحكم ثمرة سنتين والاصل وقد يمنع الاول وقطع الثاني لكن الانصاف عدم خلو المسئلة
عن اشكال ضرورة عدم تعليق الحكم في شئ من النصوص على اتحاد المال المجرد كونه في عام واحد واهل العرف لا يشكون في صدق التعدد عليهما خصوصا اذا حصل فصل
بين الثمرتين بزمان معتد به وما حال ذلك الا كحال الثمرة التي اخرجته مجرزا في تلك السنة ولعله لذا اقتصر في محكي البيان والدروس وغيرهما على نقل القولين من دون
ترجيح لهذا او لو قال المص اذا كان له نخل يطلع في السنة مرتين قيل لا يضم الخ لكان اظهر ولعله عبر بما سمعت تنبيها على عبارة المحكي عن ط فانه قال وان كان له نخل
بتهامة وثمرة في نجد فادركت التهامية وجذت ثم اطلعت التهامية مرة اخرى لا يضم النجدية الى التهامية الثانية وانما يضم الى الاولى لانهما لسنة واحدة
والتهامية الثانية لا تضم الى الاولى ولا الى النجدية لانهما في حكم سنتين نعم عن الوسيلة الاقتصار على المسئلة الاولى اي النخل الواحد الذي يطلع مرتين و
الغرض تبيان الحال والا فلا فرق والله اعلم **المسئلة الرابعة** لا يجزي اخذ الرطب عن التمر ولا العنب عن الزبيب كما صرح به جماعة لا لنقصانه عند
الجفاف بل لعدم كونه من افراد المأمور به فلا يجزي فريضة وان بلغ قدر الواجب عند الجفاف نعم له دفعه قيمة بناء على جوازها من غير النقدين ولا رجوع فيه
ح وان نقص بعد من تمام اجزائه عند فريضة اذا كان بحيث لو جف لكان بقدر الواجب من التمر لتسمية التمر اخذ والاصح المنع مع انه لو تم لاقتضى اجزائه
مطلقا اما لو اخرجهما عنهما بناء على تعلق الزكوة بهما اجزأ قطعا لصدق الامتثال وقوله عليه السلام خذ من اموالهم صدقة وقد ظهر لك مما ذكرنا انه لو اخذه
الساعي وجف ثم نقص رجع بالنقصان ضرورة عدم جواز الاخذ فريضة فهو ح باق على ملك مالكه فمع فرض جبره تمرا او زبيبا او تمرا اراد المالك ح
دفعه عما عليه صح ولو طولب بنقصانه كان له المطالبة بزيادته لو كانت بل لو اراد المطالبة به لعدم خروجه عن ملكه كان له بل كان من الواجب على
الساعي ارجاعه الا اذا رضي المالك ببقائه ومن هنا اتجه ضمانه على الساعي لو تلف في يده لانه كالمقبوض بالعقد الفاسد بل هو مما يشمله قاعدة ما يضمن
بصحيحه يضمن بفاسده قال في البيان ومحكي ط لو اخذه الساعي كذلك وجب رده فان تلف ضمنه ولو جف فنقص طالب الخ وربما اشكل ضمانه فيما لو علم
الدافع بالفساد دون الساعي بان المالك هو الذي غره بالدفع وسلطه عليه بل ومع علمهما معا به لكن يدفع بتقييد اذن المالك بالصحة وان كانت ممتنعة
وتحقيق المسئلة يأتي في محلها ان شاء الله وظهر لك ايضا انه لا يجزي ايض دفع التمر عن الرطب ولا الرطب عن البسر ولا الزبيب عن العنب ولا العنب عن الحصرم
لاتحاد المدرك في الجميع وهو عدم صدق الامتثال واما الكلام في الجودة والرداءة فقد تقدم في الانعام ما يعلم منه الحال في المقام لكن في كره هنا الثمرة
ان كانت جنسا واحدا اخذ منه سواء كان جيدا او رديا ولا يطالب بغيره ولو تعددت الانواع اخذ من كل نوع بحصته لينتفي الضرر عن المالك
باخذ الجيد وعن الفقراء باخذ الردي وهو قول عامة اهل العلم وقال مالك والشافعي اذا تعددت الانواع اخذ من الوسط قلت قد يفرق بين ما
هنا وما تقدم بالتكليف هناك باسم الفريضة من الشاة ونحوها بخلاف ما هنا فان الواجب فيه الحصة المشاعة فينبغي مراعاة قاعدة الشركة
هنا ومقتضاها ما سمعته من كره اللهم الا ان يقال بقرينة جواز دفع غير العين ان المراد من العشر مثلا مقدار العشر فيكون ح كاسم الفريضة
في اجزاء مطلق التمر نعم لا يدفع خصوص الردي منه لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث وما دل على عدم خرص الجعرور والمعافارة لرداءة تمرهما بل ورد
انهم كانوا يأتون بهما الى النبي صلى الله عليه وآله زكوة عما عندهم من التمر الجيد وقد وقع ذلك منهم مكررا من غير حياء من احد منهم فانزل الله تعالى الاية ونهى رسول
الله صلى الله عليه وآله عن خرصهما بل من اعطى التامل حقه في الاية فيما ورد من النصوص في ذلك جزم باجزاء مطلق الطيب من التمر ولا يلتفت الى قاعدة الشركة
خصوصا بعد ملاحظة السيرة في عدم الزام المالك الدفع من جنس جميع ما عنده من انواع التمر فتأمل جيدا ثم لا يخفى عليك ان المراد بعدم اجزاء الرطب عن
التمر مثلا على جهة كونه فريضة اه فهم فلا اشكال في الجواز كغيره من الاجناس الزكوية وغيرها بناء على جواز دفع القيمة من غير النقدين ولا ربا في
متحد الجنس بعد ان لم يكن ذلك من المعاوضة بل هو من قبيل امتثال التكليف ولذا لم يعتبر التراضي في دفع القيمة ولو اقتضت المصلحة في قبول الردي مثلا كان
للحاكم القبول باعتبار ولايته على الفقراء والله اعلم **المسئلة الخامسة** اذا مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة وبلغت قبل قضاء الدين لم تجب
على الوارث زكوتها كما عن تهي لعدم ملكه اذ التركة قبل الوفاء على حكم مال الميت الذي انقطع عنه الخطاب بموته فلا زكوة ح لكن فيه انه تم في المستوعب
لا مطلق الدين فانا لا نعرف قائلا معتدا به ببقاء التركة جميعها على حكم مال الميت لمجرد الدين مطلقا وان كونها انما قد كما اعترف به في كه بل المعروف
دخول ما زاد على الدين في ملك الوارث ومنع الجميع في ملكه والمتجه على الاول فضلا عن الثاني الذي هو الاقوى كما حققناه في محله وجوبها على الوارث
مع فرض بلوغ حصته به بل وفاء النصاب لاطلاق الادلة ودعوى ان الزائد في الفرض وان كان ملكا الا انه محجور عليه فيه لتعلق الدين بالتركة تعلق رهانة
او ارش جناية او تعلقا مستقرا فيسقط الزكوة عنه لذلك يدفعها اولا ان ذلك في الموجود دون الثمرة المفروض حدوثها في ملكه وثانيا منع الحجر
عليه فيه وقيام مقابل لو تلف قبل قضاء الدين به اعم من ذلك على انه لا دليل على سقوط الزكوة بتعلق الارش او التعلق المستقل ضرورة عدم
اقتضائها المنع من التصرف بل قد عرفت عدم اقتضاء تعلق الرهانة ذلك مع المعتبر الخ وغيرهم ومن ذلك يعلم الحال في المستوعب
بناء على ما حققناه في محله من انتقال التركة معه الى الوارث وكون التعلق تعلقا مستقلا لم يثبت منعه للوارث من التصرف بل اقصاه تعلق تسلط

المسئلة الثالثة

لو اخذ الرطب عن التمر والعنب عن الزبيب

في وجوب الزكوة على الوارث مع الدين

الديان

الديان على القسمة مع عدم وفاء الدين من غيرها اوضح فيتجه وجوب الزكوة عليهم في الفرض لعدم كون الثمرة من التركة بل هي نماء ملك الوارث بل وفيما لو كان موته بعد ظهورها قبل بلوغ حد تعلق الزكوة لاطلاق الادلة السالم عن المعارض كما عرفت بل الظاهر عدم غرامة قدرها للديان في الاخير لانها كالتلف السماوي ونقص القيمة السوقية وكنفقة على التركة بل هو ليس من نقص ماليتها حتى يكون مضمونا عليهم ضرورة صيرورته ملك الفقراء عليهم نحو الغرق بوصول الثوب اليه عوض بخلاف الامور السابقة كما ترى لكن في البيان الاقرب تقديم العشر على الديان لسبق حقهم نعم لو زادت الثمرة عن وقت الانتقال اليهم فلهم الزيادة ويتقاصان وفيه ان سبق الحق بعد فرض عدم صلاحيته لمنع تعلق خطاب الزكوة لا يقتضي الغرامة ولو ابدل بهذه الدعوى نحو منعه تعلق خطاب الزكوة لكان له وجه باعتبار كون التعارض بين الادلة من وجه ثم قال واذا قلنا بالتخيير ووجد الوارث ما لا يخرج عن الواجب ففي تعينه للاخراج وجهان احدهما نعم لانه لا فائدة في الاخراج ثم الغرم الثاني لا لتعلق الزكوة بالعين فاستحق اربابها الحصة منها قلت لا يخفى عليك قوة الثاني وقد بان لك من ذلك النظر في كلام المص وغيره حتى قوله ولو قضي الدين وفضل منها النصاب يجب الزكوة لانها على حكم مال الميت الذي هو كالاصل السابق المحمول على استيعاب الدين ويكون الفضل ح باعتبار علو القيمة السوقية ونحوه فلا اشكال ح بناء على انحصار واما هو في اصل الاختيار لكن للمثنى الثاني المحققين في فوائده على الكتاب في ذلك قال اعلم ان قول المص ولو قضى الخ يقتضي ان تكون شعب المسئلة ثلاثا احدها ان يكون الدين مستوعبا للتركة الثانية ان يكون غير مستوعب بل يبقى بعد قضاء الدين نصاب لكنه لم يقض الدين الثالثة الصورة بحالها لكنه قضى فيلزم من هذا ان يفرق في الحكم مع عدم احاطة الدين بالتركة بين القضاء وعدمه الا ان الفرق غير مستقيم فانه انما ينظر الى الوجوب وعدمه عند الصلاح فان كان بحيث تتعلق به الزكوة ح وجب والا فلا فليس للقضاء المتجدد بعد ذلك اعتبار ويمكن ان يحمل قول المص ولو قضي على ارادة امكان القضاء مع بقاء بقية من التركة بعده تبلغ النصاب فيكون المراد ان الدين غير مستوعب للتركة ويكون قوله اذا مات المالك وعليه دين منزلا على ان الدين غير مستوعب ويمكن ان يريد معنى اخر وهو ان الدين على تقدير ان لا يستوعب التركة ويبقى بعده نصاب فانا لو حكمنا بتعلق وجوب الزكوة به لم يحكم به قبل قضاء الدين لامكان تلف بعض التركة بغير تفريط من الوارث قبل وصولها الى يده فيكون الباقي متعينا لقضاء الدين وتبين عدم وجوب الزكوة فيكون قضاء الدين وبقاء النصاب كاشفا عن الوجوب وعدم قضائه بعد تلف العين وعدم بقاء النصاب كاشفا عن العدم وعلى هذا فيكون القضاء معتبرا من هذه الجهة فان قلت المص لا يرى الوجوب مط لانه يرى ان التركة على حكم مال الميت فلا ينظر الى القضاء وعدمه قلت وان كان لا يرى ذلك الا ان عدم الوجوب انما يستند الى كون التركة على حكم مال الميت اذا انتفت جميع موانع الوجوب مثل استيعاب الدين للتركة وعروض التلف قبل قضائه فاذا وجد شيء من هذه الموانع لم يكن عدم الوجوب مستندا الى ذلك ومن هذا يعلم خصوص كون التركة على حكم مال الميت بل يعم القولين فلا بد من التقييد بانتفاء الموانع فيكون عدم الوجوب مستندا الى ذلك ومن هذا يعلم ان قوله لان التركة على حكم مال الميت تعليل لقوله اخيرا لم يجب الزكوة واما قوله قبل ذلك لم يجب على الوارث فانه معلل بامر اخر وهو تعلق الدين بالتركة الموجب على الوارث منها لان الظاهر ان المراد هناك كون الدين مستغرقا ولقائل ان يقول ان الوارث متى تمكن من التركة تعلق به وجوب الزكوة اذا كانت تفي بالدين ويبقى بعده نصاب وان لم يضع يده عليها ولو تلف بعضها في هذه الحالة لم يسقط من الزكوة شيء فلا يكون لاعتبار القضاء وجه وهي كما ترى متعسفة عظيمة لا مقتضي لها مع ان فيها نظرا من وجوه وقد عرفت ان المراد من الدين فيها المستوعب ومن قوله ولو قضى الخ اتفاق زيادة قيمة اعيان التركة بحيث قضى الدين منها وفضل للوارث نصاب بعد ان كان الدين محيطا بها وقت بلوغها الحد الذي يتعلق به الزكوة وعدم الوجوب ح لان التركة على حكم مال الميت عند المص وقت تعلق الوجوب واذا سقطت الزكوة في هذا الفرض سقطت في غيره اي فيما لم يفضل شيء بطريق اولى فيكون مراد المص التنبيه على الفرد الاخفى فلا حاجة الى ذلك كله والحمل لكلام المص على ما لا يقول به احد من بقائها على حكم مال الميت وان لم يكن مستوعبا الى غير ذلك مما يحتاج بيانه الى الاطناب ولا الى ما اطنب به ثاني الشهيدين حيث تصدى لدفع ما ذكره المحقق المزبور الا انه ايضا غير خال عن النظر بل لا فائدة في المسئلة ايضا كما لا يخفى على من لاحظ وتامل بل وقع لغير الفاضلين المزبورين في المقام كلام لا يخلو من تشويش ولعله للتشويش في اصل المسئلة وهي حكم التركة مع الدين وحكم تعلقه بها ولقد فرغنا من تحريرها بحمد الله تعالى على احسن وجه قبل ذلك فمن ارادها فليلاحظها ومن ذلك ما في محكي نهاية الاحكام اذا مات وعليه دين مستوعب وله ثمرة بدا صلاحها بعد موته يحتمل سقوط الزكوة لانها في حكم مال الميت وملك الورثة غير مستقر في الحال لانه انما يستقر بعد قضاء الدين من غيره والوجه عندي الوجوب ان كانوا موسرين لانها ملكهم ما لم تتبع في الدين ولهذا كان لهم التصرف فيها وقضاء الدين من موضع اخر وانما لرب الدين التعلق بالتركة وطلب الحق منه فتكون الرقبة لهم كالمرهون والجاني وقيمتها للمالك فاذا ملكوها وهم من اهل الزكوة وجبت عليهم وان كانوا معسرين فلا زكوة لانه في حكم المحجور عليهم اذ ليس لهم التصرف الا بعد قضاء الدين من غير النصاب وهم عاجزون عنه وانما تجب الزكوة عليهم لو بلغ نصيب كل واحد منهم النصاب فان قصر لم يجب وان بلغ المجموع لانا لا نوجب الزكوة على الخلطة ولو قصر نصيب احدهم دون غيره وجب على من لا يقصر نصيبه عن النصاب ولو مات المديون قبل بدو الصلاح ودفع الدين على التركة فان فضل نصاب لكل وارث ففي وجوب الزكوة عليه قولان وفي البيان ان مات قبل بدو الصلاح سواء كان بعد الظهور او لا فلا زكوة على الوارث عند الشيخ اذا كان الدين مستوعبا حال الموت لانه على حكم مال الميت سواء فضل منه النصاب ام لا وان قلنا بملك الوارث وجبت ان فضل نصاب عن الدين ويحتمل عندي الوجوب في متعلق الدين على هذا القول لحصول السبب والشرائط اعظمها كان التصرف وتعلق الدين هنا اضعف من تعلق الرهن وحكي حواشي الشهيد ان قلنا ان التركة تبقى على حكم مال الميت فلا زكوة مع الا بدو الصلاح مع عدمه بحث في الزائد على تقسيط الدين على الثمرة وغيرها وان قلنا انها تنتقل الى الوارث يحتمل الوجوب مطلقا للملك وامكان التصرف والعدم مط لتعلق الدين بالتركة فاشبه الرهن ويحتمل تقييد الوجوب بحياة الوارث لتحقق التمكن من التصرف ح وهذا الاشكال انما يجري في الذي يصيب الثمرة من الدين اما الزائد فيجب قطعا اذ هنا احتمالا لا بعد او هو الحجر على التركة وان كان الدين غير مستوعب ح

فيتجه عدم وجوب الزكوة على الوارث مط الى غير ذلك من كلماتهم التي لا تحرير فيها للمطلوب والتحقيق ما عرفت هذا كله في الموت قبل الظهور او بعده قبل حد تعلق الزكوة واما لو بدا صلاحها او صارت تمرا والمالك حي ثم مات وجبت الزكوة ولو كان دينه يستغرق تركته لاصالة بقاء الوجوب من غير خلاف فيه ولا اشكال نعم لو ضاقت التركة عن الدين قيل والقايل الشيخ في المحكي مبسوطه يقع التحاص بين ارباب الزكوة والديان وقيل والقايل غيره يقدم الزكوة لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها وهو لا يخلو من قوة بل ينبغي القطع به بناء على ذلك ضرورة عدم كون مقدارها من تركة الميت كي يتعلق بها الدين بل الفرض انتقالها عنه الى الفقراء في زمن حيوته نعم لو قلنا بكونها في الذمة امكن ذلك مع انه بناء عليه ايض وقلنا بتعلقها بالمال ايض تعلق رهانة او ارش جناية يتجه تقديمها ايض للسبق وان كان ظاهر الشهيد في البيان التوزيع ح لكنه لا يخلو من نظر والله اعلم

المسئلة السادسة قد تقدم سابقا ما يعلم منه حكم ما اذا ملك نخلا مثلا قبل ان يبدو صلاح ثمرته فالزكوة عليه مع بقاء الثمرة على ملكه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص جميعها متناولة له وكذا لو اشترى ثمرة قبل بدو صلاحها على الوجه الذي يصح بالضميمة او ازيد من عام او غير ذلك مما هو مذكور في محله لعموم الادلة بل لا فرق بين الشراء وغيره من اسبابه كما انه لا فرق بين الثمرة والزرع في ذلك كما عرفته سابقا بلا خلاف اجده فيه الا من ابن زهرة فلم يوجب الزكوة على حصة المساقي في المساقات وكل من لا يكون البذر منه من المالك والعامل في المزارعة ومقتضاه السقوط عنهما لو كان البذر من ثالث ولقد سبقه الاجماع ولحقه والنصوص المتقدمة سابقا في مسئلة المؤنة وغيرها عاما وخاصا شاهدة عليه وشنع عليه ابن ادريس في سرائره غاية التشنيع وحكي عنه التعليل لذلك بانه كالغاصب حيث ادعى فانه لا زكوة عليه وهو كما ترى قياس فاسد ضرورة عدم ملك الغاصب شيئا من الزرع بخلاف العامل في المزارعة والمساقاة فانهما يملكان الحصة قبل بلوغ حد الزكوة واقبح من ذلك تعليله بان الحصة بمنزلة الاجرة للارض والعمل وفيه انه بعد التسليم لا ينافي وجوب الزكوة فيه كما لو اجر الارض ونفسه بزرع قبل انعقاد حبه نعم ربما استدل له بمرسل ابن بكير المتقدم سابقا في مسئلة المؤنة الا انه مع كونه مرسلا واشتمال ذيله على ما لا يقول به احد من سقوط الزكوة الا على من كان في يده شيء مما اقطعه الرسول لا دلالة فيه على اعتبار عدم كون البذر منه في السقوط فيتبادر منه طرحه او حمله على ما تقدم سابقا مما لا ينافي ذلك مع ضرورة قصوره عن معارضة غيره من وجوه لا يخفى كصحيح ابن مسلم سئلته عن الرجل يتكارى الارض من السلطان بالنصف والثلث هل عليه في حصته زكوة قال لا الخصوص مع احتمال ارادة زكوة الجميع حصته وما ياخذه السلطان والله اعلم وكيف كان فان ملك الثمرة بعد ذلك فالزكوة على المالك الاول الذي خوطب بالزكوة والاصل عدم سقوطها عنه كما هو واضح هذا ونحوه ان كان التمليك بعد الضمان نفذ في الجميع وان كان قبله نفذ في نصيبه بعد قدر الواجب بناء على ما سلف في الشركة بطل البيع فيه وكذا على الرهن وعلى الجناية يكون البيع التزاما بالفداء ان نفذ البيع والا تبع الساعي العين ولو باع المالك المبيع قبل اخراج الزكوة ثم اخرجها قال الشيخ صح البيع في الجميع واستشكله المص في المع بان العين غير مملوكة فاذا ادى العين ملكها ملكا مستانفا فافتقر بيعها الى اجازة مستانفة كمن باع مال غيره ثم اشتراه وهو جيد وعلى هذا فلا ينفذ البيع في نصيب الزكوة الا مع اجازة المالك بعد الاخراج قلت قد يتوقف في النفوذ مع الضمان المتوقف في مشروعيته خصوصا اذا اريد منه معنى المتعارف كما انه قد يناقش في البطلان على الشركة بل لولي المسلمين وكيله اجازة البيع والمطالبة بالثمن على النسبة بل قد يناقش فيما حكاه عن المع بان المستند في ذلك الخبر السابق الدال على كون الاداء كاجازة الفضولي على الكشف فلا يحتاج الى اجازة مستانفة والا فمقتضى الضوابط عدم اعتبار اجازة غير المالك الاول خصوصا اذا كان الانتقال عنه بمعاطاة ونحوها لا بارث وشبهه وقد تقدم منا سابقا ما له دخل في المقام وربما يأتي له زيادة تحقيق انشاء الله تعالى والله الموفق لكل خير هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره المص هنا من بدو الصلاح مبني على انه الحال الذي يتعلق به الزكوة لا على مختاره ولذا قال والاولى الاعتبار بكونه تمرا لتعلق الزكوة بما يسمى تمرا لا بما يسمى بسرا وقد عرفت تحقيق الحال في ذلك

المسئلة السابعة لا خلاف في ان حكم ما يخرج من الارض مما يستحب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة في قدر النصاب وكيفية ما يخرج منه واعتبار السقي سيحا او بالدوالي وامر المؤنة وغير ذلك مما عرفته سابقا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص المتقدمة سابقا عند الكلام في استحبابها فيها دالة عليه مضافا الى قاعدة الاتحاد في الكيفية في الواجب والندب في غير المقام كالوضوء والغسل وغيرهما بل لعل ذلك هو مقتضى القاعدة المستفادة من النصوص ولا يخرج عنها الا بالدليل كما اوضحنا ذلك في كتاب الطهارة والله اعلم

المسئلة الثامنة يجوز للساعي الخرص في ثمرة النخل والكرم بلا خلاف اجده بيننا بل في ت والمع وغيرهما الاجماع عليه بل في الاول ان الشافعي والزهري ومالك وابا ثور ذكروا انه اجماع الصحابة وقد سمعت قول الحسن في صحيح سعد اذا خرص اخرج زكوته وفي خبر رفاعة المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع في قول الله تعالى الا ان تغمضوا فيه فقال ان رسول الله بعث عبد الله بن رواحة فقال لا تخرصوا ام جعرور ولا معافارة وكان اناس يجيئون بتمر سوء فانزل الله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه وذكروا ان عبد الله خرص عليهم تمر سوء فقال النبي ص يا عبد الله لا تخرص ام جعرور ولا معافارة وفي خبر اسحق بن عمار عن جعفر بن محمد المروي عنه ايضا قال كان اهل المدينة ياتون بصدقة الفطر الى مسجد رسول الله ص وفيه عذق يسمى الجعرور وعذق يسمى معافارة عظيم نواهما رقيق لحاؤهما في طعمهما مرارة فقال رسول الله ص للخارص لا تخرص عليهم هذين اللونين لعلهم يستحيون لا ياتون بهما فانزل الله يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الى قوله تنفقون وفي خبر ابي بصير المروي في الكافي عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل يا ايها الذين الخ قال كان رسول الله ص اذا امر بالنخل ان يزكى يجيء قوم بالوان من التمر وهو من اردى التمر يؤدونه من زكوتهم تمرا يقال له الجعرور والمعافارة قليل اللحم عظيم النوى وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيد فقال رسول الله ص لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيئوا منها بشيء وفي ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه والاغماض ان ياخذ هاتين التمرتين ونحوه خبر هشام عن ابي عبد الله ع المروي عن مستطرفات السرائر والجميع كما ترى خاص في النخيل والكرم لكن في ف يجوز الخرص على ارباب الغلات وتضمينهم حصة المساكين والظاهر الجواز في غيرهما كما هو خيرة المع وصد وكشف الاستاد ومحكي التلخيص بل في ك نسبته الى الشيخ وجماعة بل عن التلخيص نسبته الى المشهور خلافا للمحكي عن المعتبر والمنتهى والتحرير والتذكرة وظ وغيره والاسكافي فلم يجوزوه في غيرهما اقتصارا على مورد النص فيما هو مخالف للقواعد من وجوه ولان

الزرع عند يجوز خرصه لاستتار بعضه وتبدده بخلاف النخل والكرم فان ثمرتهما ظاهرة يتمكن الخارص من ادراكها والاحاطة بها ولان الحاجة في النخل والكرم تامة لاحتياج اهلها الى تناولهما رطبا كذلك بخلاف الزرع فان الحاجة اليه قليلة وفيه منع قلة الاحتياج قبل التصفية بل في كشف الاستاد في عدمه فيهما حرج وضيق ولذا جوزه فيهما اجمع بل الحمل قوي بجوازه فيما تعلق به الزكوة استحبابا بما يدخله الكيل والوزن محافظة على السنة ولما سمعته من عدم الايتمان في الكيفية في الواجب في البدن بل يمكن دعوى الاولوية فيه من الواجب الا انه لا يخلو من اشكال نعم قد يقوى جوازه في متعلق الزكوة للعرف ولما في صحيح سعد الاخر المتقدم سابقا الذي قد سئل فيه ابا الحسن عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها فقال اذا صرم واذا خرص الظاهر كون ذلك للجميع لانه من معقد من اجماع الخلاف ولغيره ذلك وفائدة الخرص ان للمالك مع قبوله التصرف كيف شاء بخلاف ما اذا لم يقبل فانه لا يجوز له التصرف فيه على ما نص عليه جماعة لكن قد يقوى جوازه مع الضبط ووقته بعد حين بدو الصلاح على ما صرح به جماعة بل في مفتاح الكرامة كانه مما لا ريب فيه وقد سمعت دعوى ظهور الاجماع عليه من شرح الاستاد للمفاتيح لانه قد يشكل ذلك مع موافقته للقول بكون حد الزكوة التسمية لابن الصلاح ومن الغريب وقوع ذلك من المص مع انه ممن يختار التسمية محتجا عليه بان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عبد الله بن رواحة خارصا للنخل حين يطيب ويمكن ان يكون قد ذكر ذلك بناء على ان حدها بدو الصلاح فلاحظ وتأمل وقد تقدم منا سابقا ماله نفع في المقام والله هو العالم وصفة الخرص ان يدور بكل نخلة او شجرة وينظر كم في الجميع رطبا او عنبا ثم يقدر ما يجيء منه تمرا او زبيبا وينبغي للخارص التخفيف على المالك لما رواه ابو عبيد باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله كان اذا بعث الخارص قال خففوا على الناس فان في المال العرية والواطية والاكلة قال ابو عبيد والعرية هي النخلة والنخلات يهب الانسان ثمرها والواطية السابلة سموا بذلك لوطيهم بلاد الثمار مجتازين بل عن جماعة من الجمهور منهم احمد بن حنبل انه يترك الثلث او الربع لما روى سهل بن ابي خيثمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول اذا خرصتم فخففوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع لكن فيه انه اجحاف بالفقراء ومناف للاصل عدم جواز التسليط على مال الفقراء والنقص له والخبر المزبور غير صالح لقطع ذلك نعم ما ذكرناه من التخفيف في الجملة مستفاد مما عرفته من غير من النصوص الدالة على مراعاة المالك المتقدم بعضها في زكوة الانعام وعلى كل حال فالظاهر اعتبار التراضي في الخرص كما يومي اليه التخيير بين الصور الثلاثة ولو رضي بعض الشركاء فقط خص بالخرص او وقع الرضا على البعض دون البعض جاز والخارص الامام او نائبه الخاص او العام لولايته على مال الفقراء بل قد يقوى جوازه من المالك اذا كان عارفا خصوصا مع تعذر الرجوع الى الولي العام كما عن الفاضلين والشهيد والمقداد والصيمري النص عليه وعلى جواز اخراجه عدلا يخرص له وان كان الاحوط الرجوع الى الحاكم مع التمكن قال في المعتبر ويجوز عندنا تقويم نصيب الفقراء من غير مراجعة الساعي ولعله لمعلومية عدم خصوصية خرص الساعي والملاك قوله في صحيح سعد بن سعد اذا خرصه اخرج زكوته وقوله اذا صرم وخرص وقال ايضا يجوز لرب المال قطع الثمرة وان لم يستأذن الخارص ضمن او لم يضمن ومنع الشيخ في كما اذا لم يضمن المالك الخرص قال لانه تصرف في مال الغير فيقف على الاذن وليس بوجه لان المالك مؤتمن على حفظها فله التصرف بما يراه مصلحة وهو جيد ولا يشترط في الخرص صيغة بل هو معاملة خاصة يكتفى فيها بعمل الخرص وبيانه ولو جيء بصيغة الصلح كان اولى وهو معاملة غريبة لانها تتضمن وحدة العوض والمعوض وضمان العين ثم ان زاد ما في يد المالك كان الزيادة له وان قيل انه يستحب له بذل الزيادة وان نقص فعليه تحقيقا لفائدة الخرص لكن جزم بعدم الضمان في البيان وتردد فيه في المعتبر لان الحصة امانة في يده ولا يستقر ضمان الامانة كالوديعة وهو كما ترى نعم لا اشكال في عدم الضمان لو تلفت الثمرة بآفة سماوية او برد او ارضية او ظلم ظالم سقط ضمان الحصة بلا خلاف اجده فيه بل عن ذكرة الاجماع عليه لانها امانة فلا تضمن بالخرص خلافا للمحكي عن مالك فضمنه لانتقال الحكم الى ما قاله الخارص وهو واضح الضعف ولو ادعى المالك غلط الخارص فان كان قوله محتملا اعيد الخرص وان لم يكن محتملا ولكل من المالك والخارص الفسخ مع الغبن الفاحش ولو كان الخرص في عدة امور فليس له سوى الفسخ في الجميع بل الظاهر جواز اشتراط الخيار فيه لعموم المؤمنون ويشترط في الخارص ان لم يكن مالكا ان يكون عدلا ضابطا واعتبار العدلين اوفق بالاحتياط ولو ظهر فسقه بطل خرصه بخلاف ما لو تجدد بعد الخرص ولو رجع الخارص عن خرصه بدعوى انه زاد فيه قبل قوله ولو ادعى انه اجحف بالفقراء لم يقبل بغير البينة في وجه قوي ولو ادعى العلم على المالك كان له احلافه على نفي العلم ولو اقتضت المصلحة تخفيف النخل جاز وسقط من الحق بالحساب ولو كان قبل بلوغها جاز تخفيفه وقطعها صلاحا لما يراه من مصلحة نفسه او لصلاح الاصول وغيره ولو احتاج الى قطع الثمرة اجمع بعد بدو الصلاح لئلا تتضرر النخلة بمص الثمرة جاز القطع اجماعا لان الزكوة تجب على طريق المواساة فلا يكلف ما يتضرر به المالك ويهلك به اصل ماله ولان في حفظ الاصول حظا للفقراء لتكرر حقهم فلا يضمن المالك خرصها بل يقاسم الساعي بالكيل او الوزن بسرا او رطبا ولو كفى تخفيف الثمرة خففها واخرج الزكوة مما قطعه بعد بدو الصلاح وهل للمالك قطعها للمصلحة من غير ضرورة الوجه ذلك لان الزكوة تجب مواساة فلا يجوز تفويت مصلحته بسببها وفي قطعها لغيره مصلحة اشكال من تضرر الفقراء ومن عدم منع المالك من التصرف بماله كيف شاء ولو اراد قطع الثمرة لتحسين الباقي منها جاز ولو اختار الخارص القسمة رطبا او نقله المالك جاز لانها تمييز الحق وليست بيعا حتى يمنع بيع الرطب بمثله عند من منعه ويجوز لولي الفقراء بيع نصيب المساكين من رب المال وغيره والله اعلم

في زكوة مال التجارة

القول في مال التجارة

ويقع البحث في موضوعه من حيث تعلق الزكوة به وفي شرطها وفي احكامها اما الاول فهو عند المص جملة المال الذي ملك بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملك فلو انتقل اليه بغير عقد كالميراث وحيازة المباحات ونحو ذلك او بعقد لكن ليس عقد معاوضة كالهبة والصدقة والوقف ونحو ذلك لم يزكه وكذا لو ملكه بعقد معاوضة لكن لا بقصد التكسب بل للقنية فانه لا يزكيه وان قصد به التكسب بعد ذلك ضرورة عدم مقارنة قصد التكسب لحال الانتقال اليه بل الظاهر اعتبار المص استمرار قصد التكسب لقوله وكذا لو اشتراه للتجارة ثم نوى القنية اي لا زكوة فيه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك الا في اعتبار مقارنة قصد التكسب لحال التملك فانه وان كان ظاهر المص والفاضل في عدد وغيره وظاهر المحكي عن السرائر بل في كـ انه مذهب علمائنا اكثر العلماء الى اعتبارها او عن المعتبر انه موضع وفاق لكن الذي يقوى في النظر عدمه لاطلاق الادلة وصدق التجارة عليه عرفا بذلك ولانه كما يقدح نية القنية في التجارة وكذا لا يقدح نية التجارة في القنية ودعوى الفرق بين النيتين بان الاصل الاقتناء والتجارة عارضة ويكفي في عوده بمجرد النية بعود

حكم الاصل ولا يزول حكم الاصل بمجرد ما ما ترى ولان المؤثر حال التملك نية التجارة فلا فرق ولعله لذلك كان خيرة البيان وظاهر المعتبر استحسانه في المنتهى وقوله في المسالك تبعا للبيان والمحكي عن المنتهى قال الشيخ لو نوى بمال القنية التجارة لم يدخل في حول التجارة بالنية وبه قال الشافعي وابو حنيفة ومالك لان التجارة عمل فلا تصير بالنية كما لو نوى سوم المعلوفة وفيه بان قال اسحق يدخل في الحول بالنية وبه رواية عن احمد لما رووه عن سمرة امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نخرج الصدقة مما نعده للبيع بالنية وهذا عندي قوي لان نية التجارة هو ان يطلب به زيادة على راس ماله وينوي به البيع فكيف تجب الزكوة بذلك للروايتين اللتين سبقتا وقولهم التجارة عمل قلنا لا نسلم ان الزكوة تتعلق بالفعل الذي هو البيع بل لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية ولانه لو نوى القنية بامتعة التجارة صح بالنية اتفاقا فكذا لو نوى الاكتساب وهو مع خلوه مما حكي عنه من الاجماع واضح الميل الى ما قلنا من عدم اعتبار مقارنة النية للتملك بل انه لم ينعقد اجماع على اعتبار الملك بعقد معاوضة لامكان المناقشة فيه بصدق مال التجارة على المنتقل بعقد هبة بل ما بقي مع نية التجارة بل اذا كان هو كذلك عند المنتقل منه وراس المال الموجود في النصوص لا يعتبر فيه كونه من مال العين اذ المراد به ثمن المتاع في نفسه ولو كان من الواهب او المورث وظاهر النصوص في ذلك مع انه مبني على الغالب ليس هو على جهة الشرطية كي ينافي ما دل على العموم من خبر محمد بن مسلم انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول قال يونس تفسيره انه كل ما عمل به للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه الزكوة وفي خبر خالد بن الحجاج الكرخي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة فقال ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كان للتجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء اخر وخبر شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به ولا ينافي ذلك موثق سماعة سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين او اكثر من ذلك قال ليس عليه زكوة حتى يبيعه الا ان يكون اعطي به راس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكوة فان لم يكن اعطي به راس ماله فليس عليه زكوة حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما عليه زكوة سنة واحدة ضرورة امكان عود الضمير فيه الى المتاع وكذا خبر العلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت المتاع لا اصيب به راس المال علي فيه الزكوة قال لا قلت امسكه سنين ثم ابيعه ماذا علي قال سنة واحدة وخبر ابي الربيع الشامي عنه ايضا في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه التماس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وصحيح محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه الزكوة بعد ما امسكه بعد راس المال الحديث ضرورة احتمال الجميع كون المراد براس المال ثمن المتاع في نفسه وان لم يكن قد بذله هو نعم خبر ابي بصير عنه ايضا لا تاخذن مال مضاربة الا مالا تزكيه او يزكيه صاحبه قال وان كان عندك متاع في البيت موضوع فاعطيت به راس مالك فرغبت عنه فعليك زكوته وخبر اسماعيل بن عبد الخالق قال سأله سعيد الاعرج وانا اسمع فقال انا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكوة فقال ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه زكوة وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوة حتى يصير ذهبا او فضة فاذا صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي تتجر فيها ظاهران في راس مال الرجل لكن لا دلالة فيهما على الشرطية مع ان الاخير منهما رواه الحميري في المحكي عن قرب الاسناد وكنت تربح منه او يجيء فيه راس ماله فعليك زكوته وهو كالصريح في راس مال المتاع في نفسه والمسألة محتاجة الى تامل تام فيما ذكرناه في المأخوذ بالمعاطاة بناء على انها اباحة لا تمليك فان اعتبار نية الاكتساب حال الحصول الملك بالتصرف او بالتلف لاحد العوضين كما ترى نعم في المأخوذ بعقد الفضولي على القول بالكشف والنقل ولو اشترى عرضا للقنية بمثله ثم رد ما اشتراه بعيب او رد عليه ما باعه به فاخذه على قصد التجارة لم ينعقد لها بناء على اعتبار المقارنة للتملك بعقد المعاوضة ضرورة عدم كون الفسخ بالعيب عقد معاوضة وكذلك الفسخ بالخيار المشروط والاقالة ونحوهما نعم اذا كان المدفوع والمأخوذ كلاهما للتجارة كما اذا تعارض التاجران ثم ترادا لعيب وشبهه جرى الحول في التجارة كما صرح به في البيان لتعلقها بالمالية لا بالعين ولو اشترى عرضا للتجارة بعرض قنية فرد عليه عرض القنية بالعيب انقطعت التجارة لان القنية كانت في العين وقد استرده ولو باع عرض تجارة بعرض القنية ثم رد عليه عرضه فكذلك لانقطاع التجارة بنية القنية في بدله هذا كله على ذلك القول اما على المختار فلا اشكال في شيء من ذلك اذ قد عرفت الاكتفاء بالنية والاعداد هذا وفي كـ ان المال بمنزلة الجنس يدخل فيه ما يصلح لتعلق الزكوة المالية به وجوبا او استحبابا وغيره كالخضروات وقد دخل فيه ايضا العين والمنفعة وان كان في تسمية المنفعة مالا خفاء فلو استأجر عقارا للتكسب تحققت التجارة وفي البيان ولو استأجر دارا بنية التجارة او اخذ امتعة التجارة فهي تجارة قلت قد يناقش في استفادة ذلك من الادلة ضرورة ظهورها في الامتعة ونحوها كما نص على ذلك بعض مشايخنا بل هو الظاهر من المقنعة وغيرها ومن ثم يأتي في مسألة العقار المتخذ للنماء قسم مستقل لا يندرج في مال التجارة واولى من ذلك الاستيجار على الاعمال للتكسب فان عد مثلها في التجارة كما ترى وقال ايضا فيها ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاها بالمال كالبيع والصلح ويعبر عنها بالمعاوضة المحضة وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك وهي ما اشتمل على طرفين مطلقا فيدخل فيه المهر وعوض الخلع ومال الصلح عن الدم وفي صدق التجارة على هذا القسم مع قصدها نظر وقطع في كرة بعدمه قلت قد نظر فيه في البيان ايضا قال هل يعتبر في المعاوضة ان تكون محضة فيخرج الصداق والخلع والصلح عن دم العمد نظر من انه اكتساب بعوض ومن عدم عده عوضا عرفا قلت قد عرفت الاكتفاء بالنية والاعداد في الاقتناء فضلا عن الابتداء ومقتضى ذلك كونه مال التجارة ومنه ينقدح عدم اعتبار وجود راس المال فيها ضرورة عدمه في الفرض ودعوى الاجماع على ذلك ودلالة النصوص عليه ممكن منعهما اما الاول فواضح اذ لم نجد هذا التعريف لمال التجارة قبل المص واما الثاني فقد سمعت انه لا دلالة في النصوص على الاشتراط على وجه يسقط الزكوة اذا لم يكن له راس مال او كان وقد نسي او لم يعلم ونحو ذلك وانما هي منصوص بها في راس المال لان الزكوة منحصرة فيه فيبقى ما عداه على عموم

الاطلاق مادل على زكوة مال التجارة بل لعل التامل يقتضى اولوية الزكوة في متاع التجارة الذي لم يعزم المالك فيه راس المال بل حصل له بحياة او ارث او هبة ونحو ذلك فتم جيد فان المقام يحتاج اليه باعتبار ظهور المعروف غيره من اعتبار هذه القيود من كلام جماعة من المتاخرين ومتاخريهم مع ظهور النصوص وجملة من كلمات القدماء في خلافه ومما يؤيده ما ذكرنا مضافا الى ما عرفت ما تسمعه من حكمهم من غير خلاف يعرف فيه بينهم بان من جملة مال التجارة زيادة القيمية ونتائج المنفصلة مع ان ليس من الاقدمات بعقد معاوضة ولو ادي بعقد ولو بالواسطة اذ لمكن فرض مثله في الموهوب الموروث مثلا اذا ملكه الواهب والمورث بعقد معاوضة على انه ان تم في ذلك لا يتم فيما ذكروه من اشتراط الطلب براس المال او زيادة ضرورة عدم راس مال للثمرة مثلا والسخال ذا بيع الاصل براس المال او بقيمته فانه لا راس مال لها وكذا الربح في المضاربة كما ستعرف فيعلم ح ان المراد بالشرط ما كان له راس مال معلوم فلا ينافي الاجماع على اشتراطه ما قلناه كما لا ينافيه ما دل عليه من النصوص فلاحظ وتامل هذا كله في موضوعه

واما الشروط فثلثة الاول ان يبلغ قيمته النصاب بلا خلاف اجده فيه بل عن ظاهر التذكرة وغيرها الاجماع عليه بل عن صريح نهاية الاحكام ذلك بل في المعتبر والمنتهى وكشف الالتباس وغيرها انه قول علماء الاسلام والمراد به نصاب احد النقدين بل لا اشكال بظهور النصوص فيها ان زكوة النقدين بعينها الا ان الفرق بالوجوب والندب فقط كما انه يظهر منها قيام اعيان مال التجارة مقام النقد الذي اشتريت به في خبر اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم ع ظهور في ذلك بناء على ان المراد منه مال التجارة قال فيه قلت له مائة وتسعون درهما وتسعة عشر دينارا اعليها في الزكوة شيء فقال اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكوة لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود الى الدراهم في الزكوة والديات على ان المجمع في قوله وكل الخ بل قد يحمل كون المراد منه زكوة التجارة من صحيح ابن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الذهب كم فيه من الزكوة قال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة بناء على ان المراد الذهب المتجر به وكان تخصيص الدراهم لغلبة المعاملة بها في ذلك الوقت وكون المائتي درهم عشرين دينارا ولذلك يجعلون الدينار في مقابلة العشرة دراهم في الديات مع انه قال في ت دينار عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما عدا الاجناس مردود الى الدراهم والدنانير وبالجملة لا ينبغي التامل في المسئلة بعد ما عرفت وان وسوس فيه بعض متاخري المتاخرين لكنه في غير محله بل الظاهر من النص والفتوى ومعقد الاجماع انها على حسب النقدين في النصاب الثاني ايضا فلا زكوة فيما لا يبلغه بعد النصاب الاول كما صرح به جماعة فاعترف بوائد القواعد من انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثاني وان العامة صرحوا باعتبار الاول خاصة في غير محله ولقد اجاد في الروضة بان الدليل على اعتبار الاول هو بعينه الدليل على اعتبار الثاني والجمهور انما لم يعتبروا النصاب الثاني هنا لعدم اعتبارهم له في زكوة النقدين كما ذكر في كره ومما ذكرنا يظهر لك ايضا انه يعتبر وجوده في الحول كله فلو نقص في اثناء الحول ولو يوما سقط الاستحباب كما سقط الوجوب في زكوة النقدين وغيرهما مما اعتبر فيه النصاب والحول بلا خلاف اجده فيه بل في الكره وغيرها الاجماع عليه هو كذلك ولو مضى عليه مدة يطلب فيها براس المال الباقي نصابا ثم زاد زيادة تبلغ النصاب الثاني بنفسها او كان في الاول عفو يكملها كان حول الاصل من حين الابتياع وحول الزيادة من حين ظهورها ولا يبنى حول الربح على حول الاصل بلا خلاف اجده بين من تعرض له منا لمنا فاته لما دل على اعتبار الحول ضرورة ان الزيادة مال مستقل يشمله ما دل على اعتبار الحول والغاء ما مضى من حول الاصل واستيناف الجميع حين ظهور الربح منا لحق الفقراء وتكرار الزكوة للاصل من تمام حوله وعند تمام حول الزيادة مناف لمراعاة حق المالك ولما دل على ان المال لا يزكى في الحول مرتين فلم يبق الا مراعاة الحول لكل منها كما سمعت نحوه في السخال ومن هنا كان جريان ذلك في نمو المال كنتاج الدابة وثمرة الشجرة او نحو منه في الربح بل قد يتوقف فيه دون النتاج باعتبار عدم ظهور الاستقلال في ماليته بخلافه ولاطلاق ما دل على تزكية المال اذا لم يطلب بنقيصة عند تمام الحول الشامل للاصل والربح فتم جيد لكن فرق بينهما في البيان فجزم بالحاق الربح بمال التجارة دون النتاج قال والنتاج التجارة منها على الاقرب لانها جزء منها ووجه العدم انها ليست من استرباح فلو نقص في جبرها به نظر من حيث انه كال الحر ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على الخلاف في مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا قلت يمكن منع تفريعه على ذلك كما انه يمكن منع الجبر به على الثابت من النصوص نعم هو مال التجارة للنية التي قد عرفت الاكتفاء بها والله العالم ومن النتاج ثمرة النخل والكرم ولا يمنع وجوب العشر فيها من انعقاد الاصل ولا حولها عند المنع لان المقصود من الاصول والارض الثمرة فهي كالتابعة لها وقد زكيت بالعشر الواقع عن الثمرة والاصول ومغرسها وفيه نا الا نسلم التبعية لوجوب العشر عينا على من ملك الثمرة المجردة عن الاصل والغرس ولئن سلمنا ذلك فجهتا الزكاتين متغايرتان كما هو واضح هذا كله مماشاة للاصحاب والا فقد يتوقف في اصل الحكم باعتبار ظهور النصوص في زكوة المال المطلوب براس المال او بالربح الشامل للزيادة فلا يحتاج الى حول مستقل خصوصا خبر شعيب منها عن الصادق ع كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورثته او اتهبته فاستقبل به بل دعوى عبد الحميد عنه ع ايضا اذا ملك مالا اخر في اثناء الحول الاول زكاهما عند الحول الاول وقد اعترف في ش بدلالتها على ذلك فقال فيهما دلالة على ان حول الاصل يستتبع الزائد في التجارة وغيرها الا السخال فعن رواية زرارة عنه ع حتى يحول الحول من يوم تنتج فتم جيد وعلى كل حال فالزيادة المتجددة بعد الزيادة الاولى يعتبر لها حول مستقل ايضا بناء عليه كالاولى

الشرط الثاني ان يطلب براس المال او بزيادة بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل عن صريح المعتبر والمنتهى وظاهر الغنية والتذكرة الاجماع عليه للنصوص السابقة التي منها موثق سماعة فانه كالصريح في كون الشرط على الوجه الذي ذكره الاصحاب لا انه لا يطلب بنقيصة حتى يحتاج في نفي الزكوة عن المال الذي لم يعلم حاله بالنسبة الى الطلب فيها او براس المال الى الاصل بل موثق سماعة دال على كون الشرط ما عرفت فالشك فيندرج على الوجه منفي به مضافا الى الاصل والامر سهل وعلى كل حال كما عرفت من الاجماع والنصوص قال في محكي كره فلو نقص في الانتهاء بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول او في الوسط بان كان قد اشترى بنصاب ثم نقص السعر في اثناء الحول ثم ارتفع السعر في اخره فلا زكوة عند علمائنا وهذا واضح وانما المخالف فيه بعض العامة شلثة في انه لو كان راس ماله مائة دينار فطلب بنقيصة ولو حبة من قيراط يوما من الحول في الاول او الاخر او الوسط لم يستحب الزكوة عند

نعم روى سماعة ورد العلا انه اذا مضى وهو على النقيصة احوال زكاه لسنة واحدة استحبابا بناء على الوجوب في غير مؤكد بناء على الندب جمعا بينهما وبين غيرهما مما دل على السقوط بل الذي فيهما اشتراط مضي الاحوال للطلب بالنقصان في هذا الاستحباب ولعل الكلام هنا يشبه ما سمعته في المال الغائب فلاحظ وتامل وما عساه يظهر من المصنف من التوقف في ذلك مع ان الحكم استحبابي يتسامح فيه في غير محله كما ان نقله للرواية بالمعنى في صورة الشرط كذلك هذا وفي الوسيلة مال التجارة يعني يستحب فيه الزكوة اذا طلب براس المال او باكثر فان طلب باقل لم يلزم وقال قوم من اصحابنا يجب في قيمته الزكوة ومن قال بالاستحباب قال بعضهم يكون فيه زكوة سنة وان مر عليه سنون وقال اخرون يلزم كل سنة وهو مع انه خارج عما نحن فيه ضرورة ظهوره في المطلوب براس المال مضاعفا لم نعرف حكاية هذا القول من غيره من غير الفاضل في تهي والشيخ على ما قيل وانما المعروف تزكيته سنة للمطلوب بنقصان خاصة والمراد براس المال في النص والفتوى الثمن المقابل للمتاع ويحتمل قويا جميع ما يغرمه عليه من مؤنة نقل واجرة حفظ وما ياخذه العشار وغير ذلك ولو سلم عدم كون ذلك من راس المال الغنم فلا يبعد كونه من المؤن التي قد عرفت الحال فيها اذ الظاهر عدم الفرق بين الزكوة الواجبة والمندوبة في ذلك وفي الامتعة التي اشتريت صفقة واحدة وارد بيعها بتفرقة راس المال في كل واحد منها ما خصها من الثمن فالزكوة فيه بددر على طلبه به او بزيادة وعدمه نعم قد يقوى جبر خسران احدهما بربح الاخر خصوصا مع ارادة البيع صفقة لكون الجميع تجارة واحدة اما اذا كانا تجارتين مثلا فالظاهر عدم جبر خسران احدهما بربح الاخرى فلا يكفي ح في ثبوت الزكوة في التي طلبت بنقيصة طلب الثانية بربح يجبر تلك النقيصة بل تتعلق الزكوة باحدهما دون الاخرى حتى لو اريد البيع صفقة واحدة فتم جيد او جبر احدى التجارتين بالاخرى في الخمس على تقدير التسليم لا يستلزم هنا لبعد ظهور نصوص المقام في خلافه بل دعم تيقن لسنه لعدم جبر المتاع بمتاجر لعقد الطلب بنقصان معا ابطه كونه كالجزء بالنسبة الى ذلك محل منع كما تقدم الكلام فيه والله اعلم

الشرط الثالث مضي الحول من حين التكسب بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى وهي حكاية عن علماء الاسلام مضافا الى الصحيح ابن يقطين قال قلت لابي ابرهيم ع انه يجتمع عندي الشيء قيمته من نحو سنة اتزكيه فقال كلما لم يحل عندك عليه حول فليس عليك زكوة كلما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء وصحيح ابن مسلم المتقدم انفا وحسنة الاخر سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال الحول فليزكها الى غير ذلك مما يشمل امتعة التجارة من الاموال فيه ولا يخفى عليك ان اشتراط الحول منا على حسب اشتراطه في غيرها من النقدين والانعام بمعنى انه لا بد من بقاء ما يعتبر في الزكوة من الشرائط العامة والخاصة من اول الحول الى اخره فلو نقص راس ماله او منه ونوى به القنية كذلك او لم يتمكن فيه من التصرف انقطع الحول بلا خلاف اجده فيه هنا وفيما تقدم الا ما سمعته من بعض متاخري المتاخرين في اول كتاب الزكوة نعم قد عرفت الحال في اعتبار البلوغ والعقل في زكوة التجارة كما انك تعرف الحال في اعتبار بقاء السلعة طول الحول في الزكوة هنا وعنده ان محتاد الاول نص هنا على الطلق فيما لو كان بيده نصاب من النقد بعض حول فاشترى به متاعا بالتجارة فقال قيل والقايل الشيخ في ط كان حول العرض حول الاصل والاشبه استيناف الحول من حين الشراء لانه مال جديد من غير فرق بين كون النقد المزبور من مال التجارة او لا لما عرفت من اعتبار المص بقاء عين مال التجارة طول الحول نعم بناء على عدم اعتبار ذلك يتجه التفصيل المزبور ولذا كان هو خيرة كره وغيرها هنا والغرض هنا التعرض لكلام الشيخ فانه لم يبن المسئلة على ذلك بل بناها على ان العرض مردود الى النقد فكانه موجود تمام الحول خصوصا بعد ان كانت زكوة التجارة في قيمة المتاع لا عينه ومراده على الظاهر بالمتاع ما لا يشمل الزكوي نصاب الزكوة لانه قد صرح فيما حكي عنه فيه بانه اذا كان عنده مائتا درهم ستة اشهر ثم اشترى بها اربعين شاة للتجارة انقطع حول الاصل لان الزكوة تتعلق بعين الاربعين لا بقيمتها وصرح بانه اذا اشترى نصابا من غيره كثمان وخمسة من الابل استانف الحول وصرح ايضا بانه اذا كان عنده اربعون شاة سائمة للتجارة ستة اشهر واشترى بها اربعين سائمة للتجارة كان حول الاصل حولها لانه بادل بما هو من جنسه والزكوة تتعلق بالعين وقد حال عليها الحول وهو كما قلنا ابني المسئلة على امر اخر وقال في الخلاف اذا اشترى عرضا للتجارة وفيه ثلث مسائل اولها ان يكون ثمنها نصابا من الدراهم والدنانير فعلى مذهب من قال من اصحابنا ان مال التجارة ليس فيه زكوة ينقطع حول الاصل وعلى مذهب من اوجب فان حول العرض حول الاصل وبه قال الشافعي قولا واحدا وان كان الذي اشترى به نصابا يجب فيه الزكوة كالماشية فانه يستانف الحول دليلنا انا قد روينا عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما عدا الاجناس مردود الى الدراهم والدنانير واذا ثبت لا يمكن ان يبنى على حول الاول لان السلعة يجب في قيمتها من الدنانير والدراهم الزكوة والاصل يجب في عينها ولا يجب حمل احدهما على الاخر وايضا روي عن النبي ص انه قال لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فان لم يحل على الاول الحول وجب ان لا يبنى على الثاني وعلى كل حال فهو واضح الضعف ضرورة عدم صدق حول الحول على العرض بذلك والخبر المزبور لا دلالة جلية فيه ضرورة انه غاية ما ذلك والنبوي الاخير كانه حجة على الثاني حجة على الاول ايضا كما هو واضح ولو كان راس المال دون النصاب استانف عند بلوغه نصابا فصاعدا ولو بارتفاع قيمة المتاع بلا خلاف ولا اشكال

واما البحث في احكامه اي مال التجارة ففيه مسايل **الاولى** زكوة التجارة تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا بل في المنتهى نسبته الى اصحابنا بل ربما قيل ان عبارة المنتهى تشعر بالاجماع عليه لخبر اسحق بن عمار المتقدم انفا المنجبر سندا ودلالة بالشهرة واستصحاب خلو العين عن الحق والله اعلم وجواز التصرف فيها وشمول اعتبار النصاب بالقيمة في ذلك وعدم ظهور نصوص المقام في العينية لان كثيرا منها بلفظ الا وما فيها بلفظ محتمل للتنبيه والشهرة العظيمة وشمول اعتبار البيع في الموثق الوارد في المطلوب بنقصان بذلك كالشعر اخبر اسماعيل بن عبد الخالق الوارد في الزيت المتقدم سابقا الذي امر فيه بزكوة الثمن بعد البيع المستند الى التجر فيها في المطلوب بنقصان ايضا ذ الظاهر عدم الفرق في كيفية تعلق الزكوة بين الجميع وان اختلف في السنة الواحدة والازيد مضافا الى ما قدمنا سابقا في ساير اقسام الزكوة المستحبة من صعوبة دعوى التعلق

بالعين

بالعين على ارادة ملك الفقراء فان مراعاة قواعد الملك مع الاستحباب في غاية الصعوبة ولغير ذلك مما يظهر بادنى تامل خلافا لما عساه يظهر من المعتبر
والتذكرة من الميل الى كونها في العين حيث انهما بعد ان حكيا عن ابي حنيفة ذلك قالا في اولهما انه انسب بالمذهب ونفى عنه الباس في ثانيهما واستحسنه
في الذكرى فيجيء انه اصح واعتمده في المحكي عن ايضاح النافع لكنه مما سمعته في تعلقها بالعين في غيرها من اقسام الزكوة ولاشعار موثق سماعة بذلك قال
فيه سالته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه في ذلك المال زكوة اذا كان يتجر به فقال ينبغي له ان يقول لاصحاب المال زكوه فان قالوا انا نزكيه فليس
عليه غير ذلك وان هم امروه بان يزكيه فليفعل قلت ارايت لو قالوا انا نزكيه والرجل يعلم انهم لا يزكونه قال فاذا هم اقروا بانهم يزكونه فليس عليه غير ذلك وان هم
قالوا لا نزكيه فلا ينبغي له ان يقبل ذلك ولا يعمل به حتى يزكوه وفيه ان الفرق واضح بين ما نحن فيه وبين باقي اقسام الزكوة ضرورة صراحة تلك الادلة في
العين من وجوه خصوصا ما جاء منها بلفظ العشر ونحوه مما هو كالصريح في الحصة المشاعة في العين كما اوضحناه سابقا ومن لحظ الادلة في الطرفين مع التامل
الجيد يجد الفرق الواضح بين المقامين حتى لفظ في في المقام فانه ليس بذلك الظهور في ارادة العينية ولا امثاله بل الخبر المشتمل عليها انما اشتمل على لفظ عليه ونحوه
مما يقتضي خلافه كما هو واضح بادنى تامل والموثق مع انه بلفظ ينبغي ومشتمل على ما ينافي العينية من الاكتفاء بالقول المعلوم كذبه يحتمل ارادة المال الذي يراد
المضاربة لا مال التجارة الحاصل بعد المضاربة بل لعل تدقيق النظر في الخبر المزبور بعد تسليم كونه في مال التجارة يقتضي شهادته بتعلق الزكوة في القيمة وان كان مع
ذلك له تعلق في العين ليس بتعلق ملك ونحوه وعلى كل حال فقد ذكروا ان فائدة الخلاف تظهر في جواز التصرف بالعين قبل اداء الزكوة من دون ضمان
على المشهور بخلافه على غير المشهور وفي التحاص مع عدم قصور التركة كما عن الشهيد الثاني التصريح به وفيما لو ارتفعت القيمة بعد الحول وغلا المتاع لان القيمة
عند الحول فالزيادة للمالك بخلاف القول الآخر فانها تتبع العين ومن هنا قال الشهيد الاول في س ان تعلق بالقيمة لا بالعين فلو باع العين بعشرين
ولو ارتفعت […] قيمتها بعد الحول اخرج ربع عشر القيمة عند الحول وقال هو ايضا في المحكي عن حواشيه على القواعد انه تظهر الفائدة في مثل من عنده مائتا
قفيز من حنطة تساوي مائتي درهم لم تزد بعد الحول الى ثلثمائة درهم فان قلنا تتعلق بالعين اخرج خمسة اقفزة او قيمتها سبعة دراهم ونصف وان قلنا
بالقيمة اخرج خمسة دراهم او بقيمتها حنطة وهو عين ما ذكره في البيان لو اشترى مائتي قفيز حنطة بمائتي درهم فتم الحول وهو على ذلك اخرج خمسة دراهم او
خمسة اقفزة فان صارت تساوي ثلثمائة درهم بعد الحول فليس عليه سوى خمسة دراهم او حنطة بقيمتها لان الزيادة لم يحل عليها الحول ولو قلنا بتعلق العين اخرج
خمسة اقفزة او سبعة دراهم ونصفا ولو ساوت بعد الحول مائة درهم بعيب او نقص في السوق ولم يكن فرط زكى الباقي وان فرط ضمن قيمته لا غير وان اراد
ثمن الحنطة فيما بعد ومن الغريب ان الشهيد الثاني اعترضه في المحكي عن حواشيه على القواعد بان ذلك انما يتم لو لم يعتبر في زكوة التجارة النصاب الثاني لاحد
النقدين والا لوجب سبعة لا غير لان العشرين بعد الثمانين عفو وفيه ان السبعة ونصفا انما اخذت قيمة عن الخمسة اقفزة الواجبة في هذا المال لا زكوة
عن الثلثمائة ليعتبر فيها النصاب الثاني فان المائة الزائدة لم يحل عليها الحول كما هو المفروض ولو نقصت القيمة بعد الحول فان كان قبل امكان الاداء فلا
ضمان على القولين وان كان بعده كان النقص على المالك سواء كان بعيب او للسوق على المختار من التعلق بالعين فالمتجه عدم ضمان السوق فيتخير بين دفع العين
كما في الغاصب هذا وفي ك بعد ان حكى عن الشارح الفائدة الثانية للخلاف ويمكن المناقشة فيه بان التعلق على القول بالوجوب وان قلنا انها تتعلق بالقيمة
كما اختاره في س الا ان يقال ان التعلق بالقيمة انما يتحقق بعد بيع عروض التجارة اما قبله فلا وهو بعيد جدا قلت لا يظهر بعد التامل انه لا فرق
بين القول بالذمة والقول بالقيمة بل هو مرادهم منها ضرورة ان القيمة امر معدوم لا يمكن ان يتحقق فيه ملك الفقير اذ ليس المراد منها سوى ما
يقابل هذا المتاع لو بيع ومن الواضح كونه امرا عدميا فليس الحاصل ح الا الخطاب بالمقدار المخصوص من القيمة المفروضة في ذمة صاحب المال
وهذا عين القول بالذمة وكان الذي دعاهم الى التعبير بالقيمة هنا دون الذمة ارادة بيان ان الثابت في ذمة المكلف دراهم او دنانير في هذه
لا حصة مشاعة في العين ولا امر كلي منها في الذمة كالعشر في الغلات واحتمال ان المراد المقدار المخصوص من القيمة لكن في العين لا في الذمة على معنى
انه يتحقق اخراجه منها ببيع ونحوه فيكون اشبه شيء بارش الجناية بعيد من كلامهم كما انه يعسر تحصيله من الادلة وعليه فلو ادى من غير العين
كان ذلك بدلا عن الواجب وهو خلاف الظاهر ايضا بل يمكن القطع بعدمه بعد التامل في قولهم بقيمة المتاع لا عينه وانهم لو ارادوا المعنى المزبور لم يكتفوا عنه
بهذه العبارة المخصوصة وما حكاه عن س لم يحققه وانما نهاه ولا يمنعها اي زكوة التجارة الدين ولا قرابة بل على القول بالقيمة لا يمنع ايض ولا شهادة فيه
على ما ذكروا انما هي مسئلة مستقلة سيذكرها المص وغيره […] ما يشهد لكون المراد من التعلق بالقيمة الذمة ولعله صحيح البيان قال فيه هذه الزكوة وان وجبت في
القيمة فهي مشروطة ببقاء العين او تلفها بعد التمكن من الاخراج فتتعلق في الذمة وكذا على القول المشهور بالاستحباب اذ المراد انها في الذمة في الصورتين اي بقاء
العين والتلف بعد التمكن بخلاف ما اذا لم تكن العين باقية او تلفت قبل التمكن من الاداء فانها تسقط واراد من ذلك دفع ما عساه يتخيل من انه بناء على
التعلق بالقيمة دون العين تثبت ولو تلفت قبل التمكن لعدم مدخلية العين فيه وصرح ايضا في ذلك في المسئلة الثانية بكون التعلق في الذمة وجعله
الفائدة في زكوة المال والتجارة فلاحظ وتدبر بل من اعطى النظر حقه فيما حكاه المص في المعتبر من استدلال الشيخ على التعلق بالقيمة ومناقشته له وما حكاه
عن ابي حنيفة يجزم ان المراد بالقيمة المقدار المخصوص منها في الذمة فلاحظ وتامل وقد ظهر لك من ذلك كله ما في كلام سيد المدارك والله اعلم وكيف
كان فتقوم بالدراهم او الدنانير كما في عد ود وغيرهما بل لا اجد خلافا في اصل التقويم بهما بيننا لانهما اصل المال ولذا كانا المرجع في الديات وفي
عوض المتلفات واروش الجنايات والمعيبات وغير ذلك مما يرجع الى الغرامات ونحوها ومقتضى المتن وغيره من الملحق انه لا فرق في التقويم باحدهما
بين كون ثمن المتاع عروضا او نقدا وبين كون الثمن من جنس ما وقع به التقويم وعدمه ولعله لاطلاق ما دل على التقويم من موثق اسحق بن عمار وغيره لكن في ك
انه مشكل على اطلاقه والاصح ان الثمن ان كان من احد النقدين وجب تقويم السلعة بما وقع به الشراء كما صرح به المص في المع والعلامة ومن تاخر عنه لان

نصاب العرض مبني على ما اشترى به فيجب اعتباره به كما لو لم يشتر به شيئا ولقوله عم وان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك زكوته وراس المال انما يعلم
بعد التقويم بما وقع به الشراء ولو وقع الشراء بالنقدين وجب التقويم بهما ولو بلغ احدهما النصاب دون الآخر ولو كان الثمن عروضا قوم بالنقد الغالب
واعتبر بلوغ النصاب ووجود راس المال في الحول به خاصة ولو تساوى النقدان كان له التقويم بايهما شاء ويكفي في استحباب الزكوة بلوغ القيمة النصاب
باحدهما وكذا وجود راس المال وقال ايضا في شرح قول المص **تفريع** اذا كانت السلعة تبلغ النصاب باحد النقدين دون الآخر تعلقت به الزكوة
لحصول ما يسمى نصابا هذا انما يتم اذا كان الثمن عروضا وتساوى النقدان والا وجب التقويم بالنقد الذي وقع به الشراء او بالنقد الغالب خاصة كما تقدم ويقرب
من ذلك ما في ك فانه في شرح قول المص يقوم الخ قال هذا اذا كان راس المال عروضا اما لو كان احد النقدين تعين تقويمه به فان بلغ به النصاب استحبت والا
فلا ولو كان منهما معا قوم بهما على التقسيط ولو كان نقدا وعرضا قسط على القيمة وقوم ما يختص بالنقد به والآخر بالنقد الغالب منهما فان تساويا تخير وكذا
القول فيما لو كان جميعه عرضا وفي شرح قوله تفريع الخ قال ايضا ان اشتريت بعرض او بما بلغت به من النقدين والا فلا وقال في س والعبرة في التقويم بالنقد
الذي اشتريت به لا بنقد البلد فلو اشترى بدراهم وباعها بعد الحول بدنانير قومت السلعة دراهم ولو باعها قبل الحول قومت الدنانير دراهم عند الحول
وقيل او بلغت باحد النقدين نصابا استحبت وهو حسن ان كان راس المال عرضا الى غير ذلك من كلماتهم المتقاربة بل حكي عن ظ ف ونحو ذلك فضلا
عن الكركي والميسي وابي العباس والصيمري وغيرهم بل قد سمعت نسبته في ك الى الفاضلين ومن تاخر عنهما وفيه اولا ان المتجه بناء على ان كلامهم ملاحظة ثمن
العرض الذي وقع ثمنا للسلعة ولا يكفي كونه ثمنا في التقويم باي النقدين مع التساوي وثانيا ان الظاهر كون النقدين معا من النقد الغالب شرعا فلا
يقدح في جواز التقويم بخصوص فيما نحن فيه اتفاق كثرة استعمال الآخر في بعض الازمنة والامكنة اذ الاطلاق حينئذ ينصرف الى الغالب مع ان الظاهر كونهما غالبين في زمن صدور النصوص
مضافا الى موثق اسحق بن عمار على ما رواه الشيخ فالمتجه جواز التقويم بكل منهما على كل حال وانه متى بلغ النصاب باحدهما زكاه لاطلاق الموثق المزبور وعموم ما دل
على زكوة مال التجارة المقتصر في الخارج منه على المتيقن وهو الناقص عنهما ودعوى توقف معرفة راس المال على التقويم بما وقع به الشراء واضحة الفساد ضرورة
عدم مدخلية ذلك فيه فانه لا يتغير قيامها براس المال وان قومت بغير الثمن وكذا دعوى ان السلعة محكوم في المقام بكونها على حكم ما اشتريت به من دراهم او
دنانير فلا معنى لتقويمها بغيره اذ هو كتقويم الدراهم بدنانير وبالعكس مما هو معلوم البطلان لانه لا دليل على هذا التنزيل والاستحسان غير حجة عندنا
وكونه مرجحا للتقويم لا يصغى اليه في اثبات حكم شرعي في نفسه ومن ذلك كله ظهر لك ان الاولى اطلاق المص وغيره خصوصا بعد ان كان الحكم ندبيا نعم لو كان مال
التجارة دراهم ودنانير اتجه اعتبار نصابهما ولا يلحظ قيمة كل منهما بالآخر ضرورة كون كل منهما قيمة لباقي الاموال كما هو واضح فان المسئلة اكثر المتاخرون
من الكلام فيها وربما ظهر من بعضهم مفروغية الحال فيما ذكروه من التفصيل وانت خبير بما فيه والله اعلم **المسئلة الثانية** اذا ملك احد النصب
الزكوية للتجارة مثل اربعين شاة او ثلثين بقرة او عشرين دينارا سقطت زكوة التجارة المستحبة ووجبت زكوة المال الواجبة وذلك لانه لا
يجتمع الزكاتان بلا خلاف كما في ف بل في س ومحكي كره والمع ونهى الاجماع عليه وفي المسالك ذكره جماعة انه لا قائل بثبوتهما والاصل فيه قول النبي ص لا
ثنى في صدقة وقول الصادق ع في حسن زرارة لا يزكى المال من وجهين في عام واحد كما لا اشكال على القول بوجوب زكوة التجارة لعدم الترجيح كما عن ف
وعلى كل حال فالمخرج عما تقتضيه القاعدة من عدم السقوط ويضعف ما قيل من انه يجتمع الزكوتان هذه وجوبا وهذه استحبابا مع انا لم نعرف قائله كما اعترف
به غير واحد واحتمال ان المراد من الخبرين ومعاقد الاجماعات خصوص الواجبين واضح الفساد بادنى ملاحظة لنا قلي الاجماع وانهم ممن يقولون بالندب
والظاهر النفي في الخبرين المحمول على نفي الحقيقة الشاملة للواجب والمندوب فلا فرق ح بين الواجبين والمندوبين والمختلفين نعم لا دلالة في
شيء مما سمعت على تعيين الساقط في نحو المقام لكنه مفروغ من كونها زكوة التجارة عند الاصحاب بناء على الندب معللين له بان الواجب مقدم
على الندب وفيه ان ذلك عند التزاحم في الاداء بعد معلومية وجوب الواجب وندبية المندوب لا فيما نحن فيه الذي مرجعه الى معلومية عدم مشروعية
احدهما على وجه لا ينتقل منه الى التخيير المعلوم عدم تعلقه في المقام ضرورة انه لا معنى له بين الواجب والمندوب ودعوى رجوع الحال الى تعارض الادلة
من وجه فيرجع الى الترجيح ولا ريب في كون دليل الواجب اوضح الفساد ضرورة ان ذلك لا يصلح شاهدا لتعيين الساقط منهما الذي استفيد سقوطه
من الخبرين المزبورين وليس المقام مقام تعرف الثابت منهما من تعارض الدليلين الذي قد عرفت عدم تعارضهما ولكن علمنا بدليل خارجي
ارتفاع احدهما المعين في الواقع المبهم عندنا فلا بد من دليل معتبر يعينه ولا يكفي الظن الناشئ من اعتبارات ونحوها كما هو واضح فالمتجه ان لم
يثبت اجماع التوقف في الحكم بسقوط احدهما على التعيين كما ان المتجه الرجوع في العمل الى اصل البراءة لكن الاحتياط لا ينبغي تركه واحتمال التخيير
هنا لا يصغى اليه لدوران الامر بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر لك الحال بناء على الوجوب ايضا اذ لا فرق فيه عليه ان زاد هنا باحتمال التخيير بل
في ك انه ربما قيل به لتساويهما في الوجوب وامتناع الجمع بينهما وعدم المرجح وانهما كالامرين المتعذر عقلا ارادتهما من الامر لضيق الوقت وفيه
ان التخيير هناك ينتقل اليه الذهن من مجرد اللفظ كما هو ظ الاصحاب ايض فتعين ح كون الثابت احدهما ولا دليل على التعيين كما سمعته في
الندب وترجيح المالية بالاتفاق على وجوبها وتعلقها بالعين او التجارة بانها احظ للفقراء مع قطع النظر عما فيه غير مجد فيما نحن فيه ان لم يثبت الاجماع
اذ مرجعه الى ما يصلح الاعتماد عليه في تعيين الساقط منهما لعدم كون المقام من التعارض عند التامل كما اوضحناه سابقا ولعل الى ذلك كله اومى
المص بقوله ويشكل ذلك على القول بالوجوب لان مراده على الظ بقرينة ما ذكره في المع انه يشكل تعيين الثابتة من الساقطة على تقدير الوجوب
لعدم صلاحية ما ذكروه لذلك وقد عرفت مثله على تقدير الندب فالمتجه حينئذ ان لم يثبت اجماع التوقف في الحكم وفي العمل على الاحتياط المعلوم
انقطاع اصالة البراءة بتيقن الشغل فيؤدي الزكوة غير ناو خصوص احدهما مقتصرا على اقلهما قدرا للسلامة الاصل هنا في نفي الزائد بعد ارتباط

جزئيهما بالاخر وكذا يجوز بيع العين لعدم معلومية تعلق الحق فيها لاحتمال كون الثانية زكوة التجارة ومحلها الذمة كما عرفت لا العين فتم لا يخفى عليك ان المراد من عدم الثنيا بقرينة حسن بن مسلم عدم ثبوت الزكوتين الماليتين فلا يقدح اجتماع زكوة الفطرة مع المالية كما في العبد المشترى للتجارة ولا الخمس مع الزكوة ولا غير ذلك مما الكلام في اعتبار اتحاد العام في ذلك فلا يقدح اجتماعهما في المال مع اختلاف العام وان اشترط في بعضه وعدم اعتبار ذلك وجهان بل قولان اولهما اقرب الى مدلول الحسن كما ان ثانيهما اوفق بمدلول النبوى كما ان اختصاص ذلك بما يعتبر في زكوته الحول والاعم كالو انتقلت اليه غلة التجارة قبل تعلق الزكوة بها كذلك ايضا بالنسبة الى النبوى والحسن فتم والله اعلم **المسئلة الثالثة** لو عاوض اربعين سائمة كانت عنده للتجارة بعض الحول باربعين سائمة للتجارة سقط حكم المالية والتجارة واستانف الحول فيهما فان مضى وشرائط كل منهما مجتمعة قدمت المالية بناء على ما سمعته او توقف في الحكم ودرجع في العمل الى ما ذكرناه بناء على ما قدمناه وان اختلت الشرائط في احدهما ثبتت الاخرى ولا يحكم بسقوط احدهما على التعيين قبل مضى الحول لذلك قال استانف الحول فيهما وقيل والقائل الشيخ بل تثبت زكوة المال مع تمام الحول دون التجارة من غير استيناف لان اختلاف العين مع الاتفاق في الجنس لا يقدح في الوجوب في المالية مع تحقق كلى النصاب في الملك والاول اشبه باصول المذهب بالمستفاد من نصوص الباب وهو كذلك بالنسبة الى المالية لما عرفته سابقا من ظهور النص والفتوى في اعتبار بقاء شخص النصاب تمام الحول اما التجارة فعن ظ المفيد وابن بابويه اعتبار بقائها ايضا به صرح في المعتبر لانه مال ثبت فيه الزكوة فيعتبر بقاؤه كغيره وبانه مع التبدل تكون الثانية غير الاولى فلا تجب فيها الزكوة لانه لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وظاهرهم حكى من الاجماع على اعتبار ما يعتبر في المالية فيها والاطلاق ما دل على اعتبار البقاء كقوله ع كلما لم يحل عليه الحول فهو عنده فلا زكوة فيه الشامل للمالية والتجارة وابن اختاره في آكه وعن غيرها واستدل عليه زيادة على ما عرفت بان مورد النصوص المتضمنة لثبوت هذه الزكوة السلعة طول الحول كما يدل عليه قوله ع في حسنة سلم المتقدمة وان كان حبسه بعض ما يجد راس ماله فعليه الزكوة وقريب منها صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق الوارد في الزيت لكن قد يقوى خلاف ذلك وفاقا للمعتبر ومن تاخر عنه بل هو صريح المحكى عن ظ ايضا بل في كرة الاجماع عليه بل في محكى ايضا الفخر لاخلاف بين الكل في بناء حول التجارة على حول الاولى وانما الشرط في بناء العينية لظهور النصوص في اعتبار عدم ذلك كصحيح محمد كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول والضمير المجرور وبعد صفة المال بالعمل به لا يقتضى تشخيص ضرورة صدق على المال المنقلب وخبر شعيب كل شيء جر عليك المال فزكه وموثق سماعة سالته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه في ذلك المال الزكوة اذا كان يتجر به فقال ينبغى له ان يقول لاصحاب المال زكوه فان قالوا انا نزكيه فليس عليه غير ذلك وان هم امروه بان يزكيه فليفعل قلت ارايت لو قالوا انا نزكيه والرجل يعلم انهم لا يزكونه قال فاذا هم اقروا بانهم يزكونه فليس عليه غير ذلك وان هم قالوا انا لا نزكيه فلا ينبغى له ان يقبل ذلك المال ولا يعمل به حتى يزكوه بل قد يشهد له ايضا النصوص التى حملها الاصحاب على نفى الوجوب جمعا بينها وبين ما دل على الوجوب بحمله على الندب كقول الص ع في خبر ابن بكير وعبيد وجماعة ليس في المال المضطرب به زكوة وصحيح زرارة المشتمل على مناظرة عثمان وابى ذر وغيرها مما تقدم ذكره في ذلك البحث ضرورة ظهور الجميع في الكناية بالاضطراب والعمل به والاتجار به والدوران ونحو ذلك عن مال التجارة فمع فرض كون المراد منها نفى الوجوب والمراد من الامر في النصوص الاخر الندب يظهر ح ان موضوع مال التجارة الثابت فيه الحكم اعم من الباقي سنة بل بما ظهر بعد التامل ان الغالب في مال التجارة التقلب والدوران كل ذلك مع ان الحكم ندبى وليس في النصوص التى ذكرناها سيد المدارك ظهور في اشتراط المكث سنة بل اقصاها ثبوت الزكوة فيه كما اعترف هو به فلا تعارض ما دل على الاطلاق ويمكن ان يكون السؤال فيها عن المال الماكث لتخيل سقوط الزكوة بالمكث باعتبار بناء مال التجارة على التقلب والتغير لان السؤال المعلومية عدم الزكوة عن الذى لا يبقى ولا يتغير وكذا ليس في النصوص الدالة على اعتبار الحول بعد ان كان موضوعها المال الذى يعمل به كما سمعته في صحيح محمد وقال الآخر سالت ابا عبد الله ع عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال عليها الحول فليزكها ومن ذلك يعلم عدم منافاة غيرهما من النصوص العامة لذلك كقوله كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا زكوة فيه ضرورة كون المراد منها بيان اشتراط الحول في المال الذى يجمع غير ذلك من شرائط الزكوة فيكون في كل موضوع المال على حسب حاله فمع فرض كون الموضوع في مال التجارة الاعم من الماكث كان مندرجا فيها ايضا على حسب حاله كما هو واضح بادنى تامل وقد ظهر من ذلك كله قوة ما اختاره العلامة ومن تاخر عنه لكن مع ذلك كله لا يكون القول المقابل له ساقطا عن درجة الاعتبار بحيث لا ينبغى صدوره من مثل المصنف يحتاج الى تاويل عبارته هنا كما في ثانى الشهيدين والمحققين بحمل احدهما الاربعين الاولى على انها للقنية وحمل سقوط التجارة على الارتفاع الاصلى وهو انتفاؤها قال وغايته انه يكون مجازا وهو اولى من اختلال المعنى مع الحقيقة وهو كما ترى مع بعد او فساد لا ضرورة تلجئ اليه قال ثانيهما في توجيه العبارة بما لا ينافى الاجماع الذى حكاه الفاضل ان ما مضى من الحول ينقطع بالنسبة الى المالية والتجارة معا اما المالية فلتبدل العين في اثناء الحول واما التجارة فلان حول المالية يبتدئ من حين دخول الثانية في ملكه فيمتنع اعتبار بعضه في حول التجارة لان الحول الواحد كما لا يمكن اعتباره للزكوتين فكذا بعضه وفيه مع انه مخالف لظ قوله استانف الخ ومبنى على احد القولين في المراد من الثنيا كما سمعته سابقا انه قد يقوى بان المتجه في الفرض ثبوت زكوة التجارة عند تمام الحول وعدم جريان النصاب في العينية الا بعد تمام حول التجارة بناء على التنافى بين الزكوتين لسبق سبب زكوة التجارة على العينية خصوصا بناء على الوجوب فتم جيدا فانه بعد الاحاطة بما ذكرنا لم يبق لك اشكال في المقام والله المؤيد المسدد **المسئلة الرابعة** اذا ظهر في مال المضاربة الربح كان زكوة الاصل مع اجتماع الشرائط على رب المال بلا خلاف ولا اشكال لانفراده بملكه واما زكوة الربح بناء على انه من توابع مال التجارة فتشمله الادلة فهى بينهما اى المالك والعامل بناء على انه يملك الربح لا اجرة المثل وانه بالظهور دون الانضاض ودون القسمة كما هو محرر في محله بل في المسالك وغيرها لا يكاد يتحقق مخالف في ملكه بالظهور وح تضم حصة المالك الى ماله لكونهما مال شخص واحد وتخرج منه الزكوة لان راس المال نصابا

كما هو المفروض فيزكى الربح ح مع بلوغه النصاب الآخر وان قلنا باختلاف الحول في كل منهما اذ اختلافه لا يقدح في الانضمام المذكور الحاصل من الملاك ولذلك النصاب لا يستحب او لا يجب في حصة الساعى الزكوة الا ان تكون نصابا بالمعلومية اشتراطه في زكوة مال التجارة كاشتراط الحول في غيرهما كما عرفت واحتمال عدم الزكوة عليه كما هو خيرة المحكى عن ثانى المحققين بل ربما مال اليه فخر المحققين وسيد المدارك لعدم الملك حقيقة وللاملك ربح الربح فيما لو كان راس المال عشرة مثلا فربح عشرين ثم ثلاثين مع ان الخمسين بينهما على حسب الشرط في ابتداء المضاربة من غير ملاحظة لحصته بجزء من العشرين الاولى بل ربما يؤيده ما في ذيل موثق سماعة المروى في قرب الاسناد قال سالته عن الرجل يربح في السنة خمسمأة وستمأة وسبعمأة هى نفقته واصل المال مضاربة قال ليس عليه في الربح زكوة واضح الضعف لما تعرفه في باب المضاربة من انه لا اشكال في ملكه حقيقة بالظهور ولا ينافيه عدم ملكه ربح الربح لانه موقوف على فسخها الشرط فيها التى منها لزوم استحقاقه الربح اكثر مما شرط له ولا يثبت بالشرط لمنافاته لمقتضاه والخبر محمول على ملكه حول الحول باعتبار انفاقه نفسه وعدم تأكد الندب بالنسبة اليه لكون الفرض كما حصل نفقته منه كما اشعر بذلك في جملة من النصوص المذكورة نعم تحكم في الحرفة فلا اشكال حينئذ من هذه الجهة كما لا اشكال في ضعف تعليل العدم ايضا بعدم امكان التصرف فيه الا بالقسمة ضرورة عدم منع الشركة الزكوة كما في المال المشترك البالغ نصيب كل منهما نصابا ولكن هذا واضح انما الكلام في ان له او للعامل اذ يخرج الزكوة من عين مال المضاربة قبل ان يستقر ملكه عليه بان ينض المال له ويتحول نصيبا او يقسم محلا للمالك ويفسخ قيل والقائل الشيخ في ظ الكى اول كلامه والتحرير والموجز وكشفه والعلبين وغيرهم على ما حكى لا يجوز لانه لا نراى الربح وقاية لراس المال فاذا اخرج واتفق خسران راس المال كان النقص على المالك فهو ح كالمرهون عنده لذلك قيل والقائل الشيخ في ظ ف والفاضلان في المعتبر وره نعم لان استحقاق الفقراء له اخرجه عن كونه وقاية وهو اشبه باصول المذهب وقواعده بناء على تعلق زكوة التجارة بالعين اذ مقتضى كونها كغيرها من افراد الزكوة تدخل في ملك الفقراء بمجرد تعلق الخطاب فاذا خرجت عن ملك العامل بذلك بطلت صفة الوقاية فيها ضرورة كونها فيما هو للعامل ومن في حكمه كالوارث ونحوه من الربح لا في مال الفقير واستصحابها مع تغير الموضوع الذى عليه مدار الحكم غير صحيح دعوى منع الصفة المزبورة تعلق الزكوة مع انها خلاف فرض موضوع المسئلة يمكن منعها لاطلاق ادلة الزكوة او عمومها نعم قد يتوقف في تاديتها من خصوص مال المضاربة من غير اذن المالك باعتبار كونه مشتركا ولا يجوز التصرف فيه من غير اذن الشريك مع احتمال الرخصة باعتبار كون الزكوة من المؤن التى تلزم المال كاجرة الدلال والوزان وارش جناية العبد فطرته لكن فيه بعد فهو موثق سماعة المشتمل على امره اهل المال بالتزكية واجتنابه ان لم يفعلوا ابن زيد فتعرضه وطرح الفرق بين المقامين لا يمنع ان تم فرض موضوع المسئلة في كلام الاصحاب لا اخراج من نفس المال لانا نقول مع انه خلاف صريح البعض واضح البطلان ضرورة كون الشركة من الموانع ولعل مراد بعض الاصحاب بتعجيل الاخراج بغير اذن الشريك الدفع من مال آخر غير مال المضاربة فينتقل اليه ح مقدار ما اداه من الربح بحيث ليس للمالك منعه منه وان خسر المال لانه بالتادية ملك مال الفقراء بهذا كله بناء على كون الزكوة في العين اما على الذمة فالمتجه بقاء صفة الوقاية مع التادية من مال آخر غير مال المضاربة لعدم خروج العين عن ملكه بالخطاب بل لو اداها من المال نفسه باذن المالك يتجه ضمانه مقدار ما اداه لو خسر المال بعد ذلك لانه هو الذى تلف ما به الوقاية بما عرفت من عدم انتفاء خطاب الزكوة بناء على الذمة فيها العدم المنافاة بينهما وليس فيه من تعقب لاذن الشرعية بل لا مدة عليه لامكان تحصيل تخلصه منه بفسخ المضاربة حال تعلق الزكوة تحصيلا لاستقرار ملكه بل قد يظهر من الفاضل في عدم انه لا منافاة بين الوقاية واستحقاق الفقراء على كل حال قال بعد نقل القولين والاقرب عدم المنافاة بين الاستحقاق والوقاية فيضمن العامل الزكوة لو تم بها المال لكن رده في س بانه قول محدث مع انه فيه تعزير لمال المالك اذ العامل قد يعسر واجيب عنه بان امكان الاعسار او ثبوته بالقوة لا يزيل حق الاخراج الثابت بالفعل وكان المجيب اخذ ذلك من فخر المحققين فانه قال في المحكى من شرحه والتحقيق ان النزاع في تعجيل الاخراج بغير اذن المالك لعيب تسليم ثبوت الزكوة ليس بموجه لان امكان ضرر المالك بامكان الخسران واعساره لا يعارض استحقاق الفقراء بالفعل لان امكان احد المتنافيين لو نفى ثبوت الآخر فعلا لما تحقق شيء من الممكنات ولان الزكوة حق الله والادمى فكيف يمنع مع وجود سببه بامكان حق الآدمى بل لو قبل ان حصة العامل قبل ان ينض المال لا زكوة فيها لعدم تمام الملك والاملاك دبجر كان قويا وفي كره قوة تمام قلت قد عرفت ما فيه سابقا بل كلا الاول غير منقح لعدم معلومية كونه مبيّنا على كون الزكوة في العين او الذمة وعدم معلومية غرامة العامل بعد ذلك لو احتاج المال كعدم معلومية الخروج من نفس مال المضاربة او غيرها بل كلام الفاضل في عدم غير منقح ايضا ولذا قال في مع بعد انه مشكل لان الاستحقاق اذا اخرجه عن الوقاية كان ذلك فرع التنافى وثبوت التالف في ذمة العامل لا يخرجه عن المنافاة بينهما والا لاجتمعا في المال اذ كل متنافيين لا يمتنع في الوجود في محلين وعلى تقدير المنافاة الذى هو مقابل الاقرب يحتمل سقوط الزكوة ويحتمل ثبوت الضمان في ذمة العامل فلا يستقيم ما ذكره وكانه حاول الجمع بين ثبوت الزكوة وعدم سقوط حق المالك من استحقاق عوض ما تلف فلم يساعده العبارة لجمعها متضمنة منتشا اخر والمتجه عدم الوجوب لان الملك غير حقيقى والاملاك ربح الربح ولعدم امكان التصرف فيه قبل انتهى لكن قد عرفت ما فيه بل تعريف عما تقدمناه بما في كثير من كلمات الاصحاب فلاحظ وتامل حتى ما في ف قال في المسئلة وفي استبداد العامل وجهان لتخيير التكليف عليه فلا يعلق على غير وح لو خسر المال فغى ضمانه ما اخرجه المالك نظر من حيث انه كالمؤن او كاخذ طائفة من المال وكذا اذا اخرج المالك والثانى اقرب والاول ظاهر كلام الشيخ لان المساكين يملكون من ذلك المال الجزء فاذا ملكوه خرج عن الوقاية لخسران يعرض وهو حسن على القول بالوجوب فاما بل وعلى تقدير الندب بناء على انها في العين كما اعترف به في آخر في الجملة والله اعلم **المسئلة الخامسة** الدين المطالب به منفصلا عن غيره

لا يمنع زكوة مال التجارة ولو لم يكن للمالك وفاء الا منه بلا خلاف اجده فيه بل عن كره وظ الخلاف الاجماع عليه ولعله كذلك بناء على الوجوب وكونها في العين بل والذمة لعدم المنافاة بين الخطابين لظاهر تقديمها في الاداء لكونها اهم منه باعتبار اجتماع حق الله وحق ادمي مع تعلق في العين ايض بل وربما على الندب وتعلقها بالعين لا يمنع تعلق خطابها حتى اي لطالب صاحب الدين ولعله على ذلك يحمل ما عن كره من انه يمكن ان يقال لا يتاكد اخراج زكوة مال التجارة للمديون مع المضايقة لانه نفل يضر بالفرض نعم بناء على كونها في الذمة وذو الدين مطالب به ولا مال له سوى المال المخصوص كانت المسئلة من جزئيات مسئلة الضدية جيدا وكذا القول في عدم منع الدين زكوة المال غير التجارة لانها ان قلنا بكونها تتعلق بالعين فلا اشكال وان قلنا بكونها في الذمة لم يكن تناف بين خطاب الدين وخطابها كما عرفت قال في محكي هي الدين لا يمنع الزكوة سواء كان للمالك مال سوى النصاب او لم يكن سواء استوعب الدين النصاب او لم يستوعبه سواء كانت اموال الزكوة ظاهرة كالنعم والحرث او باطنة كالذهب والفضة وعليه علمائنا اجمع بل يمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصا مع ملاحظة كلام الاصحاب في مقامات متعددة كزكوة مال التجارة ومحاصته بالدين لها وعدمه لوفات المالك وغير ذلك ويدل عليه مضافا الى ذلك والى ما دل على كون زكوة القرض على المستقرض من النصوص صحيح زرارة عن ابي جعفر ع وخبر ضريس عن ابي عبد الله ع انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك ما في يده لكن ومع ذلك كله قال في ك انه يفهم التوقف في هذا الحكم من الشهيد في البيان قال والدين لا يمنع زكوة التجارة كما مر في العينية وان لم يمكن الوفاء من غيرها لانها وان تعلقت بالقيمة فالاعيان مرادة ونحو الا يمنع من زكوة الفطرة اذا كان مالكا مؤنة السنة ولا من الخمس الا خمس الارباح نعم يمكن ان يقال لا يتاكد اخراج زكوة التجارة للمديون لانه نفل يضر بالفرض وفي الجعفريات عن امير المؤمنين ع من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله وما عليه وان كان له فضل مائتي درهم فليعط خمسة وهذا نص في منع الدين الزكوة والشيخ في ف ما يمكن على عدم منع الدين الا باطلاق الاخبار الموجبة للزكوة وفيه انه يمكن كون التوقف في خصوص التاكد في زكوة التجارة لان اصل الحكم وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه ضرورة قصور الخبر المزبور عن مقابلة ما عرفت من وجوه كما لا يخفى على من له ادنى نظر والله اعلم ثم يلحق بهذا الفصل

مسئلتان الاولى لا خلاف اجده في ان العقار المتخذ للنماء الذي هو لغة الارض والمراد به هنا على ما صرح به الاصحاب كما في ك ما يعم البساتين والخانات والحمامات يستحب الزكوة في حاصله وان كان لم يذكره في الجمل والوسيلة والغنية والاشارة ثم قد اعترف في ك وغيرها بعدم الوقوف له على دليل قلت قد يقوى في الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب بنقل العين واستنمائها فان الاستنماء له طريقان عرفا احدهما بنقل الاعيان والثاني باستنمائها مع بقائها ولذا تعلق فيه الخمس كغيره من افراد الاسترباح ومن ذلك يتجه اعتبار الشرائط السابقة فيه بل جاد الاستاد الاكبر في نج بقوله ان عدم تعرضهم لذكر قدر هذه الزكوة ووقت الاخراج وكيفيته اصلا قرينة على كونها كزكوة التجارة وكون القدر اي قدر ما يكون وان الوقت دائما في جميع اوقات السنة لعله مقطوع بفساده ولا ينافي ذلك تعرض جماعة كالفاضل والشهيد وابي العباس والصيمري والمحقق الثاني وغيرهم لخصوص كون المخرج هنا ربع العشر كزكوة التجارة فان المراد عدم التنصيص لذلك في جملة من كتب الاصحاب كالكتاب وغيره ومن هنا يعلم ان دعوى كون الاكثر على عدم اشتراط النصاب والحول في غير محلها ضرورة معلومية ان منشاها عدم التعرض ولعله لما ذكرنا من الاتكال على ما تقدم في زكوة التجارة التي هذا قسم منها وافرد بالذكر باعتبار كونه قسما اخر من استنماء المال مضافا الى عموم دليلهما بل منه يعلم ما في التعريف السابق بناء على عدم شموله لذلك اللهم الا ان يكون المراد القسم الخاص ولو لتعرضه ذكر ذلك مستقلا بل لعل ما يحكى من تصريح الفاضل وابن فهد والصيمري والكركي وثاني الشهيدين بعدم اعتبار النصاب والحول هنا منشاؤه ذلك ايض ح يكون فيه ما عرفت ولذا قال في البيان الظاهر انه يشترط فيه الحول والنصاب عملا بالعموم نعم في ك ويحكى عن غيره انه لا باس به اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ان تم وكيف كان فلو بلغ الحاصل الزكوي نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا خلاف ولا اشكال نعم ذكر غير واحد من الاصحاب انه على القول بعدم اعتبار النصاب والحول اخرج الزكوة المستحبة ابتداء ثم اخرج الواجبة بعد اجتماع شرائط الوجوب وان قلنا باعتبارهما وكان الحاصل نصابا زكويا ثبت الوجوب وسقط الاستحباب وهو حاصل ما في البيان فانه بعد ان استظهر اعتبارهما واحتمل العدم قال فعلى هذا الاحتمال لو عدم او حال الحول على نصابه منه وجبت ولا يمنعها الاخراج الاول وح الواجب بالنقد ثم يتحقق الاستحباب على قولنا اي من اشتراط الحول والنصاب الواجب بالعرض وان كان غيره زكوي تحقق وهذا كله مؤيد لما سمعته من احد الاحتمالين في معنى لا يزكى المال من عام واحد من وجهين والله اعلم ولا يستحب الزكوة في المساكن ولا الثياب والالات المتخذة للقنية للاصل بلا خلاف اجده بل في كره لا تستحب الزكوة في غير ذلك من الاثاث والامتعة والاقمشة المتخذة للقنية باجماع العلماء والله اعلم

المسئلة الثانية الخيل اذا كانت اناثا سائمة وحال عليها الحول ففي العتاق جمع عتيق وهو الكريم ابواه عن بيان كريمان عن كل فرس منها في كل عام ديناران وفي البراذين جمع برذون بكسر الباء عن كل فرس دينار استحبابا بلا خلاف اجده فيه بل في كره قد اجمع علمائنا على استحباب الزكوة في الخيل بشروط ثلاثة السوم والانوثة وغيرها ونحوه عن كشف الحق وفي محكي نهى اي تمامية الملك والحول والسوم شرط عند الجميع وقال انها مجمع عليها عند القائل بالزكوة فيها وجوبا واستحبابا واما الانوثة فباجماع اصحابنا والاصل فيه حسن زرارة ومحمد بن مسلم قالا وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا ويدل على اعتبار السوم مضافا الى قوله الراعية والى الاجماع بقسميه والى عموم ما دل عليه في سائر الحيوان صحيح زرارة عن ابي عبد الله ع هل على الفرس والبعير يكون للرجل يركبهما شيء فقال

في العقار المتخذ للنماء

في زكوة الخيل السائمة

لا ليس على

لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مراجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء وهو وان لم يكن فيه ظهور باعتبار الانوثة بل الفرس للاعم منها ومن الذكر لغة الا انه قد صرح به في صحيح زرارة قال قلت لابي عبد الله ع هل في البغال شيء فقال لا فقلت كيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير قال ليس فيها شيء الحديث ولعلهم فهموا الندب من ظ قوله ع وضع الخ مضافا الى الاجماع في ك على الندب في محكي كشف الحق ذهبت الامامية الى انه لا تجب الزكوة في الخيل وخالف ابو حنيفة وعن الغنية الاجماع ايض على استحبابها في الاناث منها وعلى سقوط اعتبار النصاب وكيف كان فلا اشكال من هذه الجهة خصوصا بعد العمومات الواردة في جملة من النصوص في انه لا شيء فيما عدا الاصناف الثلثة ثم ان ظ ما سمعته من محكي الاجماع ثبوت الاستحباب بمجرد اجتماع الشروط الثلثة لكن في ك واكثر الكتب المحقق ثاني اعتبار عدم العمل وان يكمل للمالك فرس كاملة ولو بالشركة كنصف اثنين وفي البيان في اشتراط الانفراد ومنع استعمالها عندي نظر وخصوصا الانفراد فلو ملك اثنان فرسا فلا زكوة قلت قد استقرب في ك في س فقال والاقرب انه لا زكوة في المشترك حتى تكون لكل واحد فرس وفي اشتراط كونها غير عاملة اقربيه نعم لرواية زرارة قلت خبر زرارة عن احدهما ع ليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم وكل شيء من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء الخ لا دلالة فيه على ذلك ضرورة كون المراد منه النفي فيه للوجوب واما صحيح الفضلاء عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قالا ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية الخ فالظ انه كك ايض فتنبه بل قد يناقش في اعتبار الانفراد ايض باطلاق الخبر المزبور الظاهر في الاعم من ذلك بل وفي عدم اعتبار البلوغ والعقل ايض وغيرهما الا دليل له بحيث يصلح للتخصيص هنا ولو للتعارض من وجه مع الترجيح للمقام بظ الفتاوى وبالتسامح في الندب وغير ذلك والظ كون الزكوة هنا في الذمة لما سمعته سابقا من منافاة قواعد الملك للاستحباب وبذلك كله ظهر لك تمام القول في الواجب من الزكوة والمندوب منها نعم قد يقوى باستحباب الزكوة في الرقيق في كل سنة بصاع فانه وان قال الص ع في موثق سماعة ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى ظاهره بقرينة الاستثناء نفي الندب لكن يمكن ارادة التاكيد منه لصحيح زرارة ومحمد سئلا ابا جعفر وابا عبد الله ع ما في الرقيق فقالا ليس في الراس اكثر من صاع تمر اذا حال عليه الحول وليس في ثمنه شيء حتى يحول عليه الحول جمعا اللهم الا ان يحمل الصحيح على زكوة الفطرة على ان يكون المراد من حول الحول ليلة الفطرة لكنه كما ترى مع انه لا داعي اليه خصوصا بعد التسامح في الندب وقد يقوى ايض باستحباب الزكوة في عوامل الابل ومعلوفها لخبر اسحق بن عمار سئلت ابا ابرهيم ع عن الابل العوامل عليها زكوة فقال نعم عليها زكوة وخبره الاخر سئلته عن الابل تكون للجمال او تكون في بعض الامصار تجري عليها الزكوة كما تجري على السائمة في البرية فقال نعم ولا داعي الى حمل الزكوة في الاول على الاجارة وحمل العاجزة الضعيف هذا وقد تقدم لك سابقا الاستحباب ايض في زكوة مال الغائب وفيما يفر به من الزكوة قبل الحول كما انه تقدم لك الحال في زكوة الاجارة والله اعلم

النظر الثالث فيما يتعلق بزكوة المال فيمن تصرف اليه ووقت التسليم والنية **القول الاول** فيمن تصرف اليه ويحصره اقسام **الاول** اصناف المستحقين للزكوة ثمانية بالنص والاجماع في محكي نهى تارة ولا خلاف فيه بين المسلمين اخرى باجماع العلماء في كره بل لعل الاجماع ظاهر الغنية ايض وصريحها بل يمكن تحصيله لاتفاق ما وصل الينا من كتب الاصحاب على الثمانية عدا المص في خصوص هذا الكتاب فجعلهم سبعة بعد الفقراء والمساكين وهم الذين تقصر اموالهم في مؤنة سنتهم وقيل من يقصر ماله عن احد النصب الزكوية صنفا واحدا بل لم يحك عن احد من العامة ذلك ايض عدا ما عن مجمع البيان من حكايته عن الجبائي وصاحبي ابي حنيفة ولعله لا ينافي ذلك ما حكاه في ك عن المص وجماعة من القول بالترادف اذ يمكن عليه القول في خصوص الزكوة بكون المراد التغاير الذي به صارت الاصناف ثمانية حتى سمعت الاجماع على ذلك مضافا الى النصوص كمرسل حماد بن عيسى عن العبد الصالح المروي في باب الخمس وكيفيته وكيفية قسمته ومرسله الاخر عنه ايضا الوارد في كيفية ما يخرج من الارض المفتوح عنوة وخبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عن ابي عبد الله ع المشتمل على احتجاجه ع مع عمرو بن عبيد المروي عن المحكي عن تفسير علي بن ابرهيم عن العالم ع وصحيح محمد بن مسلم وصحيح ابي بصير وحسنة اللذين تسمعهما عن قريب انش وغير ذلك وتظهر الثمرة في وجوب البسط واستحبابه وفي نذره وغير ذلك قد ظهر من ذلك انه لا اشكال هنا وما حكاه المص بقوله ثم من الناس من جعل اللفظين بمعنى واحد ظاهر في المقام بقرينة قوله ومنهم من فرق بينهما في الاية لم نتحققه ولا حكاه غيره عن غيره ومن هنا كان الثاني لا الاول لا شبهة لما عرفت نعم ما يظهر من المص من الاتفاق على كونهما بمعنى في غير الاية اي في غير صورة الاجماع وخصها لعدم اجتماعهما في الكتاب بغيرها قد يشهد له ما في محكي نهى من انه لا تمييز بينهما مع الانفراد بل العرب قد استعملت كل واحد من اللفظين في معنى الاخر اما مع الجمع بينهما فلا بد من التمايز بينهما وقد اختلف العلماء في ايهما اسوء حالا من الاخر وعن نهاية الاحكام التصريح بعد الاولى في الطلاق اسم كل منهما على الاخر حال الانفراد وفي محكي ك لا خلاف في انه ان اوصى للفقراء منفردين او للمساكين كك جاز صرف الوصية الى الصنفين جميعا لعل ظ ه ذلك ايض وفي ك واعلم ان الفقراء والمساكين متى ذكر احدهما دخل فيه الاخر بغير خلاف نص على ذلك جماعة منهم الشيخ والعلامة كما في اية الكفارة المخصوصة بالمسكين فيدخل فيه الفقير وانما الخلاف فيما لو جمعا كما في اية الزكوة لا غير والاصح انهما متغايران لنص اهل اللغة وصحيح ابي بصير عن ابي عبد الله ع الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك للاتفاق على استحقاقهما من الزكوة حيث ذكرا ودخول احدهما تحت الاخر حيث يذكر احدهما وانما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذر او وقف او وصى لاسوئهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس وفي الحدائق ومحكي ايضاح فع نفي الخلاف عن ذلك ايض بل في الروضة ومحكي الميسية الاجماع على ذلك قال في الاول واختلف في ان ايهما اسوء حالا مع اشتراكهما فيما ذكر ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك للاجماع على ارادة كل منهما من الاخر حيث يفرد وعلى استحقاقهما من الزكوة ولم يقعا مجتمعين الا فيها وانما تظهر الفائدة في امور نادرة

في اصناف المستحقين للزكوة

في الفقير والمسكين

المروي

والمروي في صحيح ابي بصير ان المسكين اسوء حالا وهو موافق لنص اهل اللغة قلت هو المحكي عن ابن السكيت وابن دريد وابن قتيبة وابي زيد وابي
عبيد ويونس والفراء وقطرب وابي اسحق ويعقوب والاصمعي واحد النقلين قال يونس قلت لاعرابي افقير انت قال لا والله ولكن مسكين لكن ومع ذلك كله
قال في القواعد في الاطعام في الكفارات وهل يجزي الفقراء اشكال الا ان قلنا بانهم اسوء حالا وفي الوصايا ولو اوصى للفقراء دخل فيهم المساكين وبالعكس
على اشكال بل عن وصايا الايضاح مع صدعدم الدخول في وصيته ولو اطلق احد اللفظين نفي دخول الاخر خلاف قد سبق في البيان وقال الشيخ
الراوندي والفاضل يدخل كل منهما في اطلاق لفظ الاخر فان ارادوا به حقيقة ففيه منع ويوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الاية يحتاج الى فصل
مميز بينهما وفي كنز العرفان بعد ثبوت التغاير عند دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر الا بقرينة وفي الجميع نظر اجتهاد في مقابلة ما سمعت فلا ينبغي
الالتفات اليه كان الذي دعاهم الى ذلك صعوبة جريان ذلك على الضوابط ضرورة عدم الملاحظة في الوضع حال الاجتماع وحال الانفراد كضرورة
عدم الدليل الخارجي على اندراج كل منهما في الاخر مع الانفراد دون الاجتماع والتحقيق بعد اعطاء التامل حقه انه لا ريب في صدق الفقير على المسكين
ولو الفرد الادنى منه عرفا والاصل عدم النقل والتغير واما المسكين فهو ماخوذ من المسكنة بمعنى الذلة فحيث يستعمل في غير الغني يراد منه تمام
الفقير كما يومي الى ذلك الاية في الخمس وغيرها فان من لاحظ اخبار الخمس مع التامل الصادق علم ارادة الفقير من المسكين على وجه لا يخص الخمس بل انما
هو من حيث كل الفقير وكفى به ذلا فهو المتحد المصداق مع الفقير حال من استعماله في هذا المعنى وقد يستعمل في معنى اخر للذل من جهة اخرى يجامع الغنى
والثروة لكن لا مدخلية له في مقامنا وقد ظهر من ذلك وجه اندراج كل منهما في الاخر حال الانفراد وانه ليس للترادف المصطلح بل للاتحاد في المصداق
وان تغاير المفهوم اما مع الاجتماع فوجود لفظ الفقير قرينة صارفة عن ارادة مصداقه من لفظ المسكين لاصالة التاسيس بالنسبة الى التاكيد لما عرفته
من نص الاكثر على التغاير والاصل بقاء لفظ الفقير على حقيقته فليس الا بعد كون المراد من المسكين الذلة من حيث عدم الغنى الا ان يراد من المسكين ذلة
خاصة تنطبق على بعض افراد الفقير وهي اظهار شدة الحاجة بالسؤال ونحو كما اومى اليه العالم فيما ارسل عنه في المحكي عن تفسير علي بن ابرهيم فقال الفقراء
هم الذين لا يسئلون لقول الله تعالى في سورة البقرة للفقراء الذين احصروا في سبيل الله الخ والمساكين هم اهل الديانات قد دخل فيهم النساء والصبيان والمراد
عليهم بالديانات المذلات فان الدين الذل والصادق ع في خبر ابي بصير وحسنه قال قلت له قول الله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين فقال
الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه والبائس اجهدهم والحديث في صحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الفقير والمسكين فقال الفقير
الذي لا يسئل والمسكين الذي هو اجهد منه الذي يسئل والظاهر ان مراده ما عرفته من ظهور اثر الذل عليه بالسؤال ونحوه كما ان مراده بنحو ما سمعته
في خبر ابي بصير سابقا من كون ذلك حال الاجتماع كما في اية الزكوة لا مطلقا وقال ابن عرفة على ما حكى عنه حبيب احمد بن يحيى عن محمد بن سلام انه قال ليونس
افرق لي بين المسكين والفقير فقال الفقير الذي يجد القوت والمسكين الذي لا شيء معه ويؤيد ذلك كله ما عن الغنية من الاجماع على ان الفقراء
لهم شيء والمساكين لا شيء لهم وقد نص على ذلك الاكثر من اهل اللغة قلت قد عرفت فيما تقدم المحكي عنه من اهل اللغة بل قد عرفت نسبته في الكتاب ومحكي
التنقيح الى الاكثر من غير تقييد بل قد سمعت نسبته الى اهل اللغة وفي محكي التذكرة نسبة كون المسكين اسوء حالا الى اهل البيت ع ونص اهل اللغة ايضا وعلى
كل حال فلا ريب في كونه المعروف بين اهل اللغة والفقه بل قد يشهد له النبوي الاتي ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان الخ ضرورة كون المراد منه
نفي المعنى المعروف للمسلمين واثباته لغيره على نوع من التجوز نحو قول الشاعر ليس من مات واستراح بميت انما الميت ميت الاحياء وكيف كان فلا
ريب في ان الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير مع الاجماع خلافا للشيخ في احد قوليه وابني حمزة وادريس فقالوا ان الفقير اسوء حالا من المسكين
وربما نقل عن نقاضي والطبرسي وهو مع مخالفته لما سمعته للعرف لم نعرف له شاهدا معتدا به ومن الغريب ما في السرائر من الاستدلال عليه بعد تفسيره
الفقير بالذي لا شيء معه والمسكين بالذي له بلغة من العيش لا تكفيه طول سنته بقوله واما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فسماهم مساكين
ولهم سفينة بحرية وقوله تعالى انما الصدقات الاية باعتبار ان القرآن نزل على لسان العرب وكيفية خطابهم وعادتهم البداة بالاهم فالاهم فيعلم ان
الفقير اهم وما ذاك الا لانه اسوء حالا قال ولا يلتفت الى قول الشاعر اما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد ولا سبد له
ولا لبد اي لا قليل ولا كثير لانه لا يجوز العدول عن الايتين من القرآن الى بيت شعر على انه لا دلالة فيه على موضع الخلاف لان كل واحد من الفقير
والمسكين اذا ذكر على الانفراد دخل الاخر فيه انما يمتاز احدهما عن الاخر ويحتاج الى الفرق اذا اجتمعا في اللفظ كما في الاية وغيره بانه مشتق
من فقار الظهر فكان الحاجة كسرت فقار ظهره وبانه ع تعوذ عن الفقر وقال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين وفيه
معان الاية الاولى مستعمل فيها لفظ المساكين خاصة وقد اعترف انه غير محل النزاع ويمكن ان يكون الاطلاق عليهم لاشتراكهم بها على وجه لا يكون
لكل واحد منهم الا الشيء اليسير وثانيا يكون سماهم مساكين على وجه الرحمة كما في الاخبار مسكين ابن ادم مساكين اهل النار كقول الشاعر
مساكين اهل الحب حتى قبورهم علاها تراب الذل بين المقابر وثالثا انهم كانوا يعملون عليها بالاجارة فاضيفت اليهم ورابعا انه لا
دلالة فيه على الدعوى اذ الاطلاق اعم من ذلك واما اية الصدقة فكما ان العرب يبتدؤن بالاهم فربما يترقون الى الاعلى واما التعوذ
من الفقر مع مسالة المسكنة فيحتمل ان يكون المراد بالفقر فيه العدم بلا قناعة او مجرد عدم القناعة فانه اشد من العدم كما انه يحتمل
الذلة الذل بين يدي الله من المسكين في دعائه ع وبالجملة لا يخفى ما في ذلك كله من القصور عن ثبوت المطلوب وكذا الاستدلال على المختار بقوله
تعالى او مسكينا ذا متربة وهو المطروح على التراب لشدة الحاجة وبانه يؤكد به الفقر فيقال فقير مسكين ضرورة عدم دلالة على الاول على
محل النزاع وامكان منع الثاني وبالجملة اذا احطت خبرا بجميع ما ذكرنا تعرف ما في كلام جملة من المتاخرين بل وكلام بعض اللغويين وخصوصا

المخلط صاحب

المخلط صاحب القاموس فانه قال الفقر ويضم ضد الغنى وقدره ان يكون له ما يكفي عياله والفقير من يجد القوت والمسكين من لا شيء له او الفقير
المحتاج والمسكين من اذله الفقر او غيره من الاحوال او الفقير من له بلغة والمسكين من لا شيء له وهو اخص حالا من الفقير او هما سواء وفي الصحاح
في مادة فقر عدم الترجيح لانه قال رجل فقير من المال قال ابن السكيت الفقير الذي له بلغة من العيش والمسكين الذي لا شيء له وقال الاصمعي المسكين اخس
حالا من الفقير وقال يونس الفقير اخس حالا من المسكين قال وقلت لاعرابي افقير انت فقال لا والله بل مسكين لكن قال في مادة سكن المسكين الفقير وقد يكون
بمعنى الذلة والضعف يقال تسكن الرجل وتمسكن كما قال تمدرع وتمندل من المدرعة والمنديل على الفعل وهو شاذ وقياسه تسكن وتدرع وتندل
مثل تشجع وتحلم وكان يونس يقول الخ وفي الحديث ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان انما المسكين الذي لا يسئل ولا يفطن له فيعطى الخ فيعرف ذلك
من كلماتهم واقربها الى ما حققناه ان الفقر ضد الغنى المحتاج قال الله تعالى انتم الفقراء الى الله اي المحتاجون اليه فاما المسكين فالذي قد اذله الفقر او غيره
فاذا كان هذا انما مسكنته من جهة الفقر حلت له الصدقة واذا كان مسكينا قد اذله شيء سوى الفقر فالصدقة لا تحل له اذ كان شايعا في اللغة ان يقال ضرب
فلان المسكين وظلم المسكين وهو من اهل الثروة واليسار وانما لحقه اسم المسكين من جهة الذلة وممن اشكل عليه الحال في المقام سيد المدارك وبعض من
تلمذ عنه حتى انه حكى انه عن جده ما حكيناه سابقا واعترض عليه بوجوه منها ان المتجه بعد ثبوت التغاير عدم دخول احدهما في اطلاق الاخر الا بقرينة وما ذكره من
عدم الخلاف لا يكفي في اثبات مثل الحكم وقد عرفت وجهه بلا اشكال ومنها ما ذكره من الفايدة بان المتجه عدم دخول كل منهما في الاخر وان كان اسوء حالا من المنذور
له لان اللفظ لا يتناوله كما هو المفروض وفيه ان المراد اذا علم كون المنذور مثلا له من حيث الحاجة فان الدخول للاولوية نعم قد يناقش بانه ان كان المذكور
في لفظ احدهما دخل فيه الاخر على كل حال لما عرفت من نفي الخلاف عن ذلك وان ذكرا معا فلا حاجة للاندراج وان كان متعلق النذر اسوئهما حالا فهو خروج
عما نحن فيه ضرورة كون المراد بيان فائدة الخلاف في لفظ الفقير والمسكين لو كان هو المتعلق ولو جعل الفائدة في النذر والوصية اذا كان لكل منهما معا
مع تفضيل احدهما على الاخر وانه خص احدهما بالشيء من ذلك ونص على نفي الاخر لكان اظهر ويمكن حمل كلام على ذلك وان قصرت عبارته فتامل جيدا والا
في ذلك كله سهل بعد تحقيق اصل المسئلة الذي تعرف ما في كلام جملة من الاصحاب من التشويش بعد الاحاطة والله اعلم وكيف كان فالحد المسوغ لتناول الزكوة
في الصنفين عدم الغنى الشامل للمعنيين فمتى تحقق استحقه صاحبه الزكوة بلا خلاف وعن نهاية الاعتراف به كما انه اذا تحقق الغنى دخل في حكمه حرمة الزكوة بلا
خلاف ايضا بل قد تواترت بانها لا تحل لغني نعم قد اختلف الاصحاب فيما يتحقق به الغنى والمشهور بين المتاخرين من الاصحاب تحققه بقصور المال وما يقوم مقامه عن مؤنة
السنة له ولعياله فيكون الغني من لم يقصر ماله قوة او فعلا عن ذلك بل عليه عامتهم عدا النادر الذي لا يعبأ بخلافه بل نسبه غير واحد الى الشهرة من غير تقييد
وعن اخر نسبته الى محققي المذهب وحكاه في المعتبر عن الشيخ في باب قسم الصدقات والمرسل في المقنعة عن يونس بن عمار سمعت الصادق ع يقول تحرم الزكوة على من عنده
قوت السنة وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة وصحيح ابي بصير سمعت الصادق ع يقول يأخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب
السبعمائة تجب عليه الزكوة قال زكوته صدقة على عياله ولا يأخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفدها في اقل من سنة فهذا يأخذها ولا تحل الزكوة
لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة وفي الصحيح المروي عن العلل عن علي بن اسماعيل الدغشي عن ابي الحسن ع سئله عن السائل عنده قوت يوم الان يسئل و
ان اعطي شيئا الا ان يقبل قال يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكوة لانها انما هي من سنة الى سنة ومرسل حماد عن العبد الصالح المشتمل على كيفية
قسمة الخمس والزكوة والانفال وغيرها الى غير ذلك من النصوص بل عن فهرست الوسائل ان فيه احد عشر حديثا ولان الفقر لغة وعرفا الحاجة قال الله تعالى
يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ومن قصرت امواله عن كفاية عامه فهو محتاج بل لعل المراد من النصوص التي يمر عليك بعضها المشتملة على الكفاية و
عدمها ونحو ذلك كفاية السنة وانه تولى التعرض لها في كثير منها المعلومية ذلك ولو بحسب عادة غالب افراد الانسان من الاهتمام بامر قوت السنة بل النصوص
التي ذكرنا ما فيها اشارة الى تعارف ذلك في معلومية كون المراد من اطلاق الكفاية ونحوها ذلك خصوصا بعد عدم ظهور تحديد عرفا لهذا المطلق
غير ما ضرورة عدم امكان تنقيح العرف زمانا مخصوصا لتمام مصداق هذا الاطلاق وتنقيح بعض الافراد غير كاف بل جرت عادة الشارع في امثال ذلك على الضبط
التحقيقي الذي به يتميز الافراد الداخلة والخارجة وليس هنا الا السنة نصا وفتوى نعم قيل انه قصور المال عن احد النصب الزكوية ولم نعرف القايل به وان
نسبه غير واحد الى الشيخ واخر الى الخلاف ولم نتحققه بل المحكي في ترع عن الخلاف القول الاول بل في مفتاح الكرامة ولقد نظرت الخلاف مرة بعد اولى وكرة بعد
اخرى فلم اجد فيه تصريحا بشيء من النقلين الا قوله في باب الفطرة تجب زكوة الفطرة على من ملك نصابا تجب فيه الزكوة او قيمة نصاب فيه قال ابو حنيفة
قلت يمكن ان يكون مراده وجوبها عنده لذلك لا الغنى والفقر وفيه ايضا عن بعض انه على هامش المبسوط ان القايل به هو المفيد السيد فان صحت النسبة
فلعله في غير ما حضرني من كتبهما الكتب في الناصريات ادعى الاجماع على خلاف هذا القول في المقنعة ذكر خبر يونس بن عمار الظاهر في مذهب المشهور ان لم يكن الصريح
وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه كضعف ما ذكر دليلا له وهو النبوي المرسل المضمون في نصوصنا ايضا انه ص قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما
اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم
والليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم والتنافي بين وجوب دفع الزكوة
عليه وجواز اخذها وفيه ان الاخذ من الاغنياء لا ينافي الاخذ من الفقراء والاقتصار عليهم لكونهم الواجب عليهم غالبا خصوصا في الاعراب في
ذلك الوقت يحصل بادنى شيء لقلة مؤنة سنتهم بل ربما اجيب بجواز ان يكون الغنى مشتركا بين الموجب للزكوة والمانع من اخذها والاشتراك
وان خالف الاصل فلا بد من المصير اليه اذا وجد الدليل عليه وقد وجد وفيه مع كونه لا يدفع ما تعطيه المقابلة انه لا حاجة الى دعوى الاشتراك
اللفظي الذي لا يمكن القطع بفسادها اذ يمكن ان يوقع الاشتراك المعنوي للغنى والفقر مراتب لا يحصى المراد منها ما دل عليه الدليل فيهما من المراتب

كتاب الزكوة

اما دليل الثاني فمنعه واضح اذ الزكوة على الفقير كالدين لا يدفع وجوب دفعه لو فقره والعامل تدفع له الزكوة وقد يجب عليه وكذا غيره وقول الصادق عليه السلام في صحيح زرارة لا تحل لمن كانت عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده ان ياخذها وان اخذها اخذها حراما كناية عن الغني اي عنده اربعون درهما غير محتاج اليها قد حال عليها الحول لغناه كقوله عليه السلام في ذيل خبر ابي بصير لا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة ثم ظهر لك انه لا اشكال من هذه الجهة كما ظهر لك استقرار المذهب على ما ذكرناه وانه ليس في المسئلة الا قولان كما هو ظاهر جماعة بل صريح لبنيا قال ان الاتفاق واقع على انه يشترط في الفقير والمسكين ان يقصر مالهما عن مؤنة السنة لهما ولعيالهما او عن نصاب او عن قيمته على اختلاف القولين وكذا في مصابيح الاستاد الاكبر لكن مع ذلك كله جعل في المفاتيح الاقوال ثلثة ثالثها ان الفقير من لم يقدر على كفايته وكفاية من يلزمه من عياله عادة على الدوام بربح مال او غلة او صنعة وهو الذي اختاره وحكاه عن ط والمنقول من عبارته ما نصه والغني الذي يحرم معه اخذ الصدقة ان يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام فان كان مكتفيا بضيعة وكانت ضيعته ترد عليه كفايته وكفاية من يلزمه نفقته حرمت عليه وان كانت ترد عليه دون كفايته فان نقصت عن ذلك حلت له الصدقة وتختلف ذلك على اختلاف حاله وان كان من اهل البضايع احتاج ان يكون معه بضاعة ترد عليه قدر كفايته فان نقصت عن ذلك حل له اخذ الصدقة فهذا عند الشافعي حتى ان كان الرجل بزازا او جوهريا يحتاج الى بضاعة قدرها الف دينار فنقص عن ذلك حل له ولم يرد واكثر من ذلك في اصحابنا من قال ان من ملك والذي رواه اصحابنا انها تحل لصاحب السبعماة ويحرم على صاحب الخمسين وذلك على قدر حاجته الى ما يتعيش به وفي المبسوط ولذا حكاه في المع عنه في باب قسم الصدقات نصابا تجب فيه الزكوة وتحرم عليه الصدقة وذلك قول ابي حنيفة والذي يقدم لظم غيره من هذه العبارة مذهب المنتهى ونحوه عن المهذب البارع وفي الحاكي ان الظاهر قراءة الموجود فيه في الباب المزبور هذه العبارة وفي محكي التهذيب نقل عبارة ط واختارها واستدل عليه بادلة المنتهى ونحوها ويمكن ان يتعلق قيد الدوام في كلامه مراد الشيخ بالدوام مؤنة السنة مضافا الى ما عرفته من ان ظاهر بعض وصريح آخر انحصار الخلاف في القولين قلت ويمكن ان يتعلق قيد الدوام في كلامه بلزوم الكفاية اي من يلزمه ان ينفق عليه دائما لا من يجب نفقته في بعض الاوقات مثل الاجير المشروط اجارته وغيره فيقبح مطلقا النصوص يجب تنزيله على عند المنتهى لعدم التحديد له في الشرع غير كما انه لا حد له في العرف واللغة فلقد اطنب الاستاد الاكبر في شرحه على المفاتيح في فساد فهمه وانه يمكن ان يكون مخالفا للضرورة من المذهب بحيث كان الامر من الوضوح بمكان لم نتعرض لنقل كلامه على ان ما قدمناه سابقا في اول المسئلة كاف في رده ضرورة عدم معقولية المراد بالدوام اذا لم ينزل على ما عند المنتهى والله اعلم وكيف كان فمن كان كذلك كان فقيرا وان كان

[illegible]

والزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة وينصرف بهذه لا ينفقها وموثق سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها ما يكفيه وعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها تكفيهم فلا وخبر ابي بصير سأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثيرة اله ان ياخذ من الزكوة فقال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال نعم قال كم يفضل قال لا قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة وخبره الآخر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ياخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكوة فقال الزكوة صدقة على عياله فلا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفدها في اقل من سنة فهذا ياخذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة وموثق سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قد تحل الزكوة لصاحب السبعمائة وتحرم على صاحب الخمسين درهما فقلت له وكيف هذا قال اذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه ان شاء الله وغير ذلك الا انه وهي وان كان بعضها مطلقا الا ان يكفيه راس المال سنة ومن لا يكفيه لكن قد يستفاد من قوله عليه السلام في خبر ابي بصير فلا ياخذها الا ان يكون اعتبار قصور راس المال عن كفاية السنة وكذا موثق سماعة نعم اطلاقها بالنسبة الى ثمن الضيعة لا معارض له فلو فرض ان ثمنها لا يكفيه لسنته حل له ان ياخذ الزكوة وان كان ثمنها لو باعها يكفيه سنين مع انه لا يخلو من اشكال في بعض الافراد كما اذا كان عنده ضيعة ذات ثمن عظيم لبعض الاحوال التي لا مدخلية لها في النماء ويمكنه بيعها وشراء ضيعة اخرى بثمنها تقوم بمؤنة سنته او ازيد فان الزكوة لمثله قد يتوقف في حلها بل يمكن دعوى عدم شمول النصوص لمثله حملا لها على المتعارف وعلى كل حال فالامر في الضيعة هين اما راس المال فقد عرفت ظهور بعض النصوص في ان المدار على بحسب الارباح الا على مؤنته سنة التي بعض النصوص خلاف ذلك مضافا الى ما يظهر من الاصحاب في تعريف الفقير والغني بملك ما يمونه به سمعت نسبته الى الاصحاب كما انك عرفت ظهور بعض النصوص في خلاف ذلك مضافا الى ما يظهر من الاصحاب في تعريف الفقير والغني بملك ما يمونه به نفسه وعياله سنة وعدم والى عد العرف لبعض الافراد في سلك الاغنياء كما اذا كان راس ماله يكفي لكن نماؤه يقصر عن مؤنتهم الا انهم لو ارادوا الصرف

من راس المال كفاهم سنين متعددة بل يمكن ان يكفيهم تمام اعمارهم فان حل الزكوة لامثالهم كما ترى فلو جعل المدار على قصور الربح وعد غنيا عرفا براس ماله كان قويا وربما يؤيده ان اكثر الموجود في النصوص فرض راس المال ثمان ماة درهم ومثلها مع قصور ربحها عن مؤنة السنة لا يبعد كونه غنيا بها بخلاف الالاف المتعددة وعلى كل حال لا بد من ملاحظة امر اخر وهو ان المراد استعداد قصور راس المال المعلوم كفاية ربحه فلا عبرة بالاتفاق في بعض السنين لبعض العوارض فلا تحل الزكوة بمجرد القصور في تلك السنين فتأمل جيدا فان هذه المسائل ونظايرها غير محررة في كلام الاصحاب بل قد يلحق بنحو ما ذكرنا في الضيعة رأس المال المبنية للكري فتأمل بعد ان حكاه قولا قال والمعتبر في الضيعة نماؤها لا اصلها في المنتهى وقيل يعتبر الاصل ومستنده ضعيف وكذا الصنعة بالنسبة الى الالات فتأمل والله اعلم وكيف كان فمن يقدر على اكتساب ما يمون نفسه وعياله على وجه يليق بحاله لا تحل له لانه كالغني وكذا ذو الصنعة اللائقة بحاله التي تقوم بحاجته كالتجارة والحياكة ونحوهما بلا خلاف معتد به اجده في الاخير بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل الاول اذا كان محترفا فعلا نعم عن الخلاف انه حكي عن بعض اصحابنا جواز الدفع للمكتسب من غير اشتراط القصور وكسبه لعله لكونه غير مالك للنصاب ولا بقدر الكفاية فجاز له الاخذ كالفقير ومنافاته الفقير محتاج اليها بخلاف الغرض كما هو واضح وبالجملة لا ينبغي التامل في ذلك خصوصا مع ملاحظة النصوص والفتاوى اما اذا لم يكن محترفا فعلا الا انه قابل للاكتساب ذلك فلا يخلو من اشكال ايضا من اختلاف عبارات الاصحاب في المقام لظهور جملة منها في اعتبار كونه محترفا فعلا او اخرى في الاكتفاء بقدرته على ذلك قال الشيخ في ط ولا يجوز ان يعطى الزكوة لمحترف يقدر على اكتساب ما يقوم باوده واود عياله فان كانت حرفته لا تقوم به جاز ان ياخذ ما يتسع به على اهله ومن ملك خمسين درهما يقدر ان يتعيش بها بقدر ما يحتاج اليه في نفقته لم يجز له ان ياخذ الزكوة وان كان سبعماة وهو لا يحسن ان يتعيش بها جاز له ان يقبل الزكوة ويخرج ما يجب عليه فيما يملكه من الزكوة ليتسع به على عياله وفي ير لو كان ذا كسب يكتسبه حرم عليه اخذها ولو كان كسبه يمنعه من التفقه في الدين فالاقرب عندي جواز اخذها ولو كان معه ما يمونه به عياله ونفسه بعض السنة جاز ان يتناولها من غير تقدير وقيل لا يتجاوز وفي س ويمنع من يكفيه بكسبه لو ملك خمسين كما لا يمنع من لا يكتفي به ولو ملك سبعماة وكذا ذو الضيعة ولو كان اصلها يقوم به دون النماء استحق وهل ياخذ تتمة السنة او يستوعب الاخذ قولان ولو اشتغل بالنفقة او بتحصيلا عن التكسب جاز الاخذ وفي البيان ويعطى ذو الحرفة والصنعة اذا قصرتا عن حاجته وشغلا عن طلب العلم على الاقوى الى غير ذلك من العبارات الظاهرة في المحترف فعلا وفي عد لا تجوز الزكوة في اختصاص الصفتين الا لمن حصل له حقيقة الوصفين وهو ان يكون مفتقرا اليها بزمانه تمنعه من الاكتساب وعدم معيشة تغنيه عنها فيلتجي اليها لحاجة والاضطرار وفي الغنية وان لا يكون ممن يمكنه الاكتساب لما يكفيه الى ان قال بدليل الاجماع المتكرر وطريقة الاحتياط وقد روي من طرق المخالف لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وفي رواية اخرى ولا لذي قوة مكتسب وفي كر وان لا يقدر على الاكتساب لعياله ما يقوم باوده وسد خلته الى غير ذلك من العبارات الظاهرة في الاكتفاء بالقدرة على الاكتساب بل في المدارك في شرح المتن نسبته الى الشهرة وفي مفتاح الكرامة في شرح قول الفاضل في عد ويمنع القادر على تكسب المؤنة بصنعة او غيرها هذا مما لا خلاف فيه كما في تخليص التلخيص الا ما حكاه في ف وهو مع عدم معروفية نادر واما النصوص فالذي عثرنا عليه منها مضافا الى بعض النصوص السابقة صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وفي خبر معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يروون عن النبي صلى الله عليه وآله ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال ابو عبد الله عليه السلام لا تصلح لغني وكانه عليه السلام اشار الصدوق في الفقيه بقوله قيل للصادق عليه السلام ان الناس يروون عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال عليه السلام قد قال لغني ولم يقل لذي مرة سوي وفي خبر زرارة المروي عن معاني الاخبار عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لذي محترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف نفسه عنها والخبر الاخير منها ظاهر في موافقة التلخيص لكن الاول فيه اشعار بالكراهة لا الحرمة فيمكن حمل نفي الحل فيه للقوي عليها كما ان الظاهر من انكار رسول الله صلى الله عليه وآله قال ذلك جواز تناولها لذي القوة لكن في الوافي حمل الوجه فيه ان ذكر الغني يغني عن ذكر ذي المرة السوي قال ولذا لم يقله وذلك لان الغناء قد يكون بالقوة والشدة كما يكون بالمال ولو فرض رجل لا تغنيه القوة والشدة فهو فقير محتاج لا وجه لمنعه من الصدقة فنفي النبي على الغناء ليس لا مر هو كما ترى في الاول حمله على ما قلناه ايدل على جواز اعطاء ذي القوة اذا لم يكن فعلا محترفا فعلا ويؤيد ذلك ملاحظة سيرتهم من الاجماع على جواز اعطاء ذي الصنعة اذا اعرض عنها وتركها للتكسب بها والملاق الادلة وترك الاستفصال في كثير منها والسيرة المستمرة في ساير الاعصار والامصار على اعطائها للاقوياء القابلين للاكتساب اللهم الا ان يحمل ذلك على حاجتهم الفعلية وان كان بسبب ترك التكسب المقدور او على عدم العلم بكونه قادرا على تكسب ما يمون به نفسه وعياله ضرورة اعمية الاحتراف من ذلك بمجرد قابليته للتكسب وقوته عليه لا يقضي بقدرته على تكسب مؤنته اذ ربما لا يربح بل قد يخسر لكن الاقوى في النظر الجواز مطلقا وان كان الاولى له التنزه عنها اذا لم يكن مشغولا بطلب العلم على وجه لا يمكنه الاجتماع مع التكسب قال في المحكي عن نهاية الاحكام وتمهيد وغيرها ولو كان التكسب يمنعه عن التفقه في الدين جاز له اخذها لانه مامور به اذا كان من اهله في الاول ولو كان لا يتاتى له تحصيل العلم لبلادته لم تحل له الزكوة مع القدرة على التكسب وكذا لو اشتغل بنوافل العبادة وكان التكسب يمنعه عن استغراق الوقت بها لم تحل له الصدقة لان قطع الطمع عما في ايدي الناس اولى بنحو عن الايضاح والمهذب البارع بل عن الاخير وكذا لو اشتغل بالرياضيات لا تحل له واما ما زاد على الواجب على المتفقه فان كان طالبا لدرجة الاجتهاد او قد بلغها وتحتاج الناس الى التعلم منه بحاله ترك التكسب وان كان يعلم انه لا يبلغ درجة الاجتهاد وكان في زيادة يعلم حاجة الناس الى القدر الذي عنده اباحة الاشتغال بالتعلم لتعليم عن التكسب والا فلا قلت لا يخفى عليك عدم اعتبار شيء من ذلك على ما ذكرناه لما عرفت من صدق اسم الفقير عليه بمجرد عدم ملكه لما يمونه نفسه وعياله سنته وعدم تلبسه بما يقوم بذلك ولا تكفي القدرة عليه اذا لم يكن متلبسا به عازما عليه ومن هنا كان البحث عن كثير من الفروع السابقة غير محرر والا كان للنظر فيها بالخصوص مع ملاحظة الوجوه الكفاية في العلم وعدمه وامكن

المناقشة في جواز التناول مع عدم الوجوب في غير ذلك مما لا يخفى جيداً والله اعلم وعلى كل حال فقد اتضح لك عدم الجواز اذا لم يقصر المحترف والصنعة عن
مؤنته وانه لو قصر عن كفايته جاز له ان يتناولها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص التي تقدم شطر منها ظاهرة او صريحة فيه انما الخلاف
والاشكال في تقدير الاخذ للقاصر عنه فقيل كالمحكي عن غير واحد يعطى ما يتمم كفايته واستحسنه الشهيد في البيان والاكثر بل المشهور انه ليس لذلك قدر بل
فيعطى ما يراد ان يعطى ولو زاد على غناه كالفقير غير المكتسب لاطلاق الامر بالاعطاء وقول الصادق ع في صحيح سعيد بن غزوان لما سئل كم يعطى الرجل الواحد
من الزكوة فقال اعطه من الزكوة حتى تغنيه وفي موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل كم يعطى الرجل من الزكوة فقال قال ابو جعفر ع اذا اعطيت فاغنه
فقال ابو بصير قلت لابي عبد الله ع ان شيخا من اصحابنا يقال له عمر سئل عيسى بن اعين ما ان عندك من الزكوة ولكن لا اعطيك منها فقال له ولم فقال لاني رايتك اشتريت
لحما وتمرا فقال انما ربحت درهما فاشتريت بدانقين لحما وبدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجة قال فوضع ابو عبد الله ع يده على جبهته ساعة ثم رفع
راسه ثم قال ان الله تبارك وتعالى نظر في اموال الاغنياء ثم نظر في الفقراء فجعل في اموال الاغنياء ما يكتفون به ولو لم يكفهم لزادهم بل يعطيه ما ياكل ويشرب ويتزوج ويتصدق ويحج وموثق اسحق
بن عمار قلت لابي الحسن موسى ع اعطي الرجل من الزكوة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت اعطيه مائة قال نعم واغنه ان قدرت ان تغنيه وموثقه الاخر قلت
لابي عبد الله ع اعطي الرجل من الزكوة مائة درهم قال نعم قلت مائتين قال نعم قلت ثلثمائة قال نعم قلت اربعمائة قال نعم قلت خمسمائة قال نعم حتى تغنيه الى غير
ذلك من النصوص المرخصة في الاغناء الذي من افراده الاغناء سنين متعددة لكن في البيان وما ورد في الحديث من الاغناء بالصدقة محمول على غير المكتسب
ورد في المدارك بان هذا الحمل ممكن الا انه يتوقف على وجود المعارض ولم نقف على نص يقتضيه نعم ربما اشعر به مفهوم قوله ع في صحيح معوية بن وهب
ياخذ البقية من الزكوة لكنها غير صريحة في المنع من الزايد ومع ذلك فمورد الرواية من كان معه مال يتجر به وعجز عن استنماء الكفاية لا ذو الكسب القاصر قلت
هذا الاشعار مؤيد بما يظهر من رواية هرون بن حمزة وموثق سماعة وغيرهما من النصوص الظاهرة في الرخصة في اخذ البقية خاصة من الزكوة والظاهر تحقق عشر
كالصريح بل يؤيد ما دل على ان الله فرض للفقراء في مال الاغنياء ما يسعهم ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم حيث علل عدم استحقاقهم الزايد باكتفائهم
بالناقص وما دل على ان للفقير الذي عنده قوت شهر ان ياخذ قوت سنة لا تمام سنة الى سنة الظاهر في ان منتهى الرخصة ذلك والمناقشة في هذه
باقتضائها عدم الفرق بين المكتسب القاصر كسبه وغير المكتسب فيها ان التحقيق ذلك ان لم يكن اجماعا ومحكيا محققا ان كان سمعه من العلامة بل به اذ
بعض اهل الظاهر من اهل العصر تمسكا ببعض العبارات لكن وضوح الدلالة منها على المطلوب حد الاجماع ولوضوح المنع ضرورة كون حاصلها منها النصوص الاغناء الى
لا دلالة فيها على المطلوب عند التامل ضرورة صدقها على كفاية السنة ودعوى كون المراد منها الاعم من ذلك يمكن منعها بل هي عند التدبر دالة على خلاف المدعى
ومن هنا قال الفاضل الاصفهاني انه لا دلالة فيها لان الاغناء يحصل بالتتمة وما زاد عليها شيء زايد على الاغناء ودعوى تحصيل الاجماع مع ما يظهر من
عبارة المصنف وغيرها من كون محل الخلاف في ذي الكسب القاصر دون غيره كما ترى بل في المدارك بما ظهر من كلام العلامة في موضع من التذكرة تحقق الخلاف في
غيره ايضا فانه قال لو كان معه ما يقصر عن مؤنته ومؤنة عياله حولا جاز له اخذ الزكوة لانه محتاج وقيل لا ياخذ زائدا عن تتمة المؤنة حولا وليس بالوجه
لكنه حكي عنه في موضع آخر منها ايضا انه قال يجوز ان يعطى الفقير ما يغنيه وما يزيد على غناه وهو قول علمائنا اجمع وبالجملة ان تحقق هذا الاجماع فهو والا
كان المنع قويا جدا خصوصا مع الاجحاف بغيره من الفقراء بل يمكن دعوى معلومية انكار اعطاء الخمس او الزكوة فقيرا واحدا من الشرع فتحصل فيهما وصل اليك
من النصوص المعلوم من طريقة الشرع وليعلم ان ذلك كله في الاعطاء دفعة اما اذا اريد اعطاؤه دفعات فلا اشكال في عدم جواز ما زاد منها على كفاية
السنة ضرورة صيرورته غنيا بالدفعة الاولى مثلا فلا يجوز اعطاؤه ح والله اعلم وعلى كل حال فقد بان لك انه من هذا الباب يحل الزكوة لصاحب الثلثمائة بل
السبعمائة بل الثمانمائة بل الازيد من ذلك اذا كان ربحها لا يقوم بمؤنته ويحرم على صاحب الخمسين فما دون مع قيام الربح بها القسم الثاني عن تحصيل
الكفاية وتمكن الثاني كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا وسمعت النصوص الدالة عليه والله اعلم ويعطى الفقير ولو كان له دار يسكنها او خادم يخدمه اذا كان
لا غنى به عنهما او كونه من اهل الاحتشام بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه وفي صحيح عمر بن اذينة عن غير واحد عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما سئلا عن الرجل
له دار او عبد او خادم يقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال وفي خبر عبد العزيز قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله ع فقال له ابو بصير ان
لنا صديقا وهو رجل صدق يدين الله بما ندين به فقال من هذا يا ابا محمد الذي تزكيه فقال العباس بن الوليد بن صبيح فقال رحم الله الوليد بن صبيح
ماله يا ابا محمد قال جعلت فداك له دار تسوى اربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل
وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قال وله هذه العروض فقال يا ابا محمد اتامرني ان آمره ببيع داره وهي عزه ومسقط راسه او ببيع جاريته
التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او آمره ببيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة وهي له حلال ولا يبيع
داره ولا غلامه ولا جمله وهما ظاهران في استثناء كل ما يحتاج اليه كفرس الركوب وثياب التجمل اللتين نص على الحاقهما الفاضل في المحكي من
تذكرته قائلا انه لا يعلم في ذلك كله خلافا والظاهر ارادته منهما المثال لكل ما يحتاج اليه حتى كتب العلم ونحوها مما تمس الحاجة اليه ولا
يخرج بملكها عن حد الفقر الى الغنى عرفا بل الظاهر ان منها ما يحتاج اليه لعزه وشرفه هذا وفي المدارك انه لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته
بحيث تكفيه قيمة الزيادة حولا وامكنه بيعها منفردة فالاظهر خروجه بذلك عن حد الفقر اما لو كانت حاجته تندفع باقل منها قيمة
فالاظهر انه لا يكلف بيعها وشراء الادون لاطلاق النص ولما في التكليف بذلك من العسر والمشقة وبه قطع في التذكرة ثم قال وكذا الكلام
في العبد والفرس لو فقدت هذه المذكورات استثني له اثمانها مع الحاجة اليها ولا يبعد الحاق ما يحتاج اليه في التزويج بذلك مع حاجته
اليه وفيه ان اطلاق النص يقتضي عدم الفرق بين الزيادتين لحمله على المتعارف من عدم الزيادة وكذا الكلام في العبد والفرس واما

استثناء الاثمان فلا يخص وجهه ضرورة صدق الحاجة اليها فتندرج في المؤنة من غير فرق في ذلك بين الحاجة اليها للعجز او للعز ولعله لذا جزم ثاني الشهيدين
وثاني المحققين بالابدال مع الزيادة وهو جيد لما عرفت في المدارك على ما بينه او حاجته وقد يجتمعان وقد يفترقان ولا وجه لاعتبارهما جميعا كما عن بعضهم
ولا للاقتصار على الاولى كما عن آخر نعم لا باس بالاقتصار على الثانية مع ارادة عمومها للاولى لا فرق فيهما بين المتحد والمتعدد وما في بعض الكتب من ان
الظاهر عدم اعتبار العادة في تعدد فرس الركوب لعدم نص قاله الشريف في الاقتصار على فرس واحد فيه ما لا يخفى وبالجملة المدار على ما يناسب حاله حاجة وعزا
في جميع ذلك كما وكيفا وتختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة والله اعلم ولو ادعى الفقر فان عرف صدقه او كذبه عومل بما عرف بلا خلاف ولا
اشكال ولو جهل الامر اعطي من غير يمين سواء كان قويا او ضعيفا بلا خلاف معتد به اجده بل في المدارك هو المعروف من مذهب الاصحاب بل ظاهر المحكي عن العلامة
في كتبه الثلاثة انه موضع وفاق نعم في محكي الخلاف لو ادعى القوي الحاجة الى الصدقة لاجل عياله ففيه قولان احدهما يقبل بلا بينة والثاني لا يقبل الا ببينة لانه لا
يتعذر وهذا هو الاحوط لكن في المختلف لذا ان مراد الشيخ بالقائل من الجمهور وعلى كل حال فقد استدل عليه بعضهم بالاصل وهو مع انه لا يتم فيمن
كان له اصل مال الذي ستعرف عدم الفرق بينه وبين المقام ولا فيمن ادعى الكتابة او الغرم كما ستعرف في سهم الرقاب والغارمين اذ من المعلوم كون الجميع من
واد واحد عند المعظم بل مقتضاه جواز الدفع من دون دعوى قد يناقش فيه بمعلومية انقطاع الاصل بالقطع بحصول مال له في الجملة فيما مضى من الازمنة
وفرض موضوع لم يحصل فيه القطع غير مجد اذ هو في غاية الندرة نعم قد يقال ان القطع بحصول مال له في الجملة لا ينافي استصحاب حال عدم الغنى
له لان حصول مال له اعم من حصول صفة الغنى له به لكن يدفع بان المال المقطوع بحصوله له يمكن حصول وصف الغنى به ويمكن ان لا يكون كذلك واثبات صفة
بالاصل كما ترى وعلى كل حال فالاستدلال بالاصل لا يتم في جميع افراد البحث كما هو واضح ومن هنا استدل عليه بعضهم بما حاصله من ان الاصل قبول كل دعوى
للمسلم مع عدم المعارض له فيها وخصوص البينة بقرينة قوله فيها واليمين على من انكر ظاهر في الدعوى المقابلة بالانكار لا مطلقا وفي خبر منصور
بن حازم عن الصادق ع قلت له عشرة كانوا جلوسا في وسطهم كيس فيه الف دينار فسئل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا وقال واحد هو لي فلمن
هو فقال هو للذي ادعاه استشهاد في الجملة بل قد يقال ان الزكوة بعد ان اوجبها الشارع وملكها الفقراء صارت كالمال المطروح فمن ادعى انه من اهلها اخذ
منها وفي الحدائق يستفاد من هذا الخبر ان كل من ادعى ما لا يد عليه قضي له به وبذلك صرح الاصحاب من غير خلاف ينقل ثم حكى عن الشهيد الثاني في ذلك انه
بعد نقل الرواية المذكورة دليلا للحكم قال ولانه مع عدم المنازع لا وجه لمنع المدعى منه ولا لطلب البينة ولا لاحلافه اذ لا خصم له وقد يناقش في هذا
الدليل بانه لو سلم فانما يسلم في الكيس ونحوه مما لا مدخلية لمسلم آخر فيه بخلاف المقام الذي قد كلف فيه المسلم بايصال الزكوة للفقير المتوقف ذلك
على العلم بفقره او بالبينة الشرعية وما يقوم مقامها وليس دعوى الفقير من ذلك بل المقام اشبه شيء بدعوى العدالة او دعوى الاجتهاد في جواز الصلوة
خلفه او الاخذ منه واما ما دل من النصوص على تصديق المراة في ان لا زوج لها مع موافقته للاصل في بعض الافراد لا يتعدى منه الى غيره
كبعض الصحاح الدالة على تصديقها في تحيض نفسها اذا كانت مطلقة ثلاثا وما دل من النصوص ايضا على قبول قول من كان عليه خمس او زكوة في
الاخراج وقبول قوله في ابدال النصاب فرارا من الزكوة ودعوى النقصان عند الخرص وغير ذلك من المواضع التي ذكر ثاني الشهيدين منها
ما تزيد على عشرين ثم قال وضبطها بعضهم بانها كل ما كان بين العبد وبين الله ولا يعلم الا من قبله ولا ضرر فيه على الغير او ما تعلق به الحد والتعزير
ضرورة مطالبته كل ما كان منها نحو المقام بالدليل ودعوى كون المنشأ في الجميع انها دعوى لا معارض لها على وجه يشمل المقام ممنوعة ولعله
لذا استشكل في الحكم هنا فخر المحققين وتبعه غيره قال في المسالك محل الاشكال من اتفاق الاصحاب ظاهرا على جواز الدفع الى مدعي الفقر اذا لم يعلم له اصل
مال من غير تكليف له ببينة ولا يمين وورود بعض الاخبار بذلك وكونه موافقا للاصل واستلزام التكليف باقامة البينة على الفقر الحرج والعسر في
اكثر الموارد ومن ان الشرط اتصاف المدفوع اليه باحد الاوصاف الثمانية فلا بد من تحقق الشرط كما في نظايره والاحتياط يقتضي عدم الاكتفاء بمجرد
الدعوى الا مع عدالة المدعي او ظن صدقه وفيه ان عدالة المدعي او ظن الصدق لا يجديان في اثبات الشرط ايضا على وجه يحصل به براءة الذمة
كما هو واضح ولعله اشار بورود بعض الاخبار الى ما ورد في اعطاء السائل ولو كان على ظهر فرس او الى خصوص خبر عبد الرحمن عن الصادق ع قال
جاء رجل الى الحسن والحسين ع وهما جالسان على الصفا فسئلهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مقطع او فقر مدقع ففيك شيء من ذا
قال نعم فاعطياه وقد كان الرجل سئل عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن ابي بكر فاعطياه ولم يسئلاه عن شيء فرجع اليهما فقال لهما ما بالكما لم تسئلاني
عما سئلني عنه الحسن والحسين ع واخبرهما بما قالا فقالا انهما غذيا بالعلم غذاء وضعف السند منجبر بالشهرة والاتفاق ظاهرا كالدلالة
وكانهما ع علما كونه من غير الاصناف الاخر واحتمالهما له في الفقر والغرم بناء على ارادة الصدقة الواجبة اي الزكوة والانصاف انه مع ذلك كله
لا مناص عما عليه الاصحاب في المقام وفي دعوى الكتابة والغرم ونظايرهما لذلك ولان الثابت من التكليف ايتاء الزكوة لا ايتاؤها للفقير مثلا
قوله تعالى انما الصدقات الخ لا يفيد الا كونها لهم في الواقع دون غيرهم لا ان المكلف يجب عليه احراز الصفات في الدفع وقوله ع لا تحل الصدقة
لغني انما يفيد مانعية الغنى لا شرطية الفقر في الدفع والايتاء والفرق واضح بينهما فالزكوة في يد من كانت مكلف بدفعها واما من تناولها فان
عرف انه من اهلها فهي حلال له والا فحرام عليه لانها مال الله وليس لاحد مدخلية فيها فهي في الحقيقة كالمال المطروح الذي لا يد لاحد عليه مؤيدا
ذلك كله بالعسر والحرج في التكليف بالبينة في كثير من المقامات وبالسيرة والطريقة وما يظهر من جملة من النصوص في الصدقة الواجبة والمندوبة
قولا وفعلا ومن ذلك يظهر لك الحال في قول المص وكذا لو كان له اصل مال كما هو المعروف ايضا بين الاصحاب في المقام وقيل والقايل الشيخ
فيما حكي عنه بل يحلف على تلفه لاصالة بقائه وفيه انه لا دليل على اثبات اليمين لمثل ذلك ولعله لذا كان المحكي في نقل آخر التكليف بالبينة

او هو وان كان يجوز من لا اكتفاء باليمين على عدم قبول قوله لكن فيه ما عرفت بما لا فرق فيه في المقام بين ما كان له اصل مال او لا ولعل ما ذكرناه
نحوه هو الذي في دعوى الفقير جواز تناول الخمس ان توقفنا فيه بمثله لو وكله من عليه الحق في كالة مطلقة فقبضها لها هو لعلمه بحاله كان طريق الاحتياط
مع عدالة الوكيل ان قلنا باعتبارها وكذا في دعوى النسب فتبه جيدا والله اعلم وكيف كان فلا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة لا طلاق
الادلة فلو كان ممن يترفع عنها ويدخله حياء منها وهو مستحق جاز صرفها اليه على وجه الصلة ظاهرا والزكوة واقعا بل الظاهر استحبابه بل عن
كر انه لا يعرف فيه خلافا قال ابو بصير في الصحيح او الحسن كالصحيح قلت لابي جعفر ع الرجل من اصحابنا يستحي ان يأخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة
ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ودعوى ضعفها باشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره مع انا في غنية عنها بالاطلاق
الادلة والانجبار بالعمل على وجه لا يعرف فيه خلاف كما اعترف به في ثق مضافا الى ما سمعته من كره يدفعها منع الاشتراك بين الثقة وغيره اولا كما حقق
في محله وثانيا ان الظاهر كونه المرادي الثقة الجليل القدر بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه لكن قال محمد بن مسلم قال في الحسن كالصحيح قلت لابي
جعفر ع الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها ويأخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض فنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة
فقال لا اذا كانت زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه وما ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله
فلا يستحيي منها الا انه لم يجد عاملا به على ظاهره وان كان قد يظهر من ثق نوع توقف في الحكم من جهته لانه اقتصر بعد ذكر مثل ما هنا على ذكر الخبر
المزبور من غير تعرض لتأويل وحمله كك على الكراهة قال وروى الكليني بعدة طرق عن ابي عبد الله ع انه قال تارك الزكوة وقد وجبت له مثل مانعها
وقد وجبت عليه مرجعه الى ان الاولى منعه منها واعطاءها لمن يقبلها فان ظاهره الغنى عنها واخرى على ان لا ينبغي ان يعز الكلام السابق على النهي و
يكون ما بعده لا بيانا وحاصل المراد ان له قبولها ولا يستحيي من فريضة الله فان لم يقبلها على هذا الوجه فلا يلزمه بها ويعطيها اياه على وجه الزكوة وفيه
منع جواز الاعطاء لا على هذا الوجه جوابا لسؤال ح انما علم من المفهوم لا منطوق الخبر قد سبق لبيان حال المستحق من انه ينبغي له ولا ينبغي
له وثالثا على احتمال كون الامتناع لعدم الاحتياج وانتفاء الاستحقاق وفيه انه خلاف ما فرضه الراوي وقال في الوافي بعد نقل الخبرين لعل الفرق
بينهما ان الاول فيمن علم من حاله الاستحياء منها ولكن اذا بعثت اليه يقبلها اذا كان مضطرا اليها بخلاف الثاني فانه قد بعثت اليه لم يقبلها وانما نهى عن
اعطائها اياه لانه ان كان مضطرا اليها فقد وجب عليه اخذها فان لم يأخذها فهو عاص وهو كمانع الزكوة ان لم يضطر اليها ولم يقبلها فلا وجه
لاعطائها اياه قلت يمكن حمل الحسن المزبور على عدم الاجتزاء بقبض المستحق مصرحا باشتراط كونه لا على وجه الزكوة بل على وجه الصلة والهبة
او استيفاء دين يزعمه على الدافع او نحو ذلك وانه ان كانت الزكوة فهو غير قابل لها بخلاف الصحيح الاول فان اقصاه ايضا الزكوة له من دون تسميتها
له ولم يكن قد قبضها مشترطا في قبضه عدم كونها زكوة بل اقصاه عدم تشخيص قصده بكونها زكوة الحاصل من عدم تسميتها له ولا دليل على اشتراطه
بل اطلاق الادلة يقتضي عدمه خصوصا على انها في الذمة او صلت فيها بالمعارض لانها كالدين يكفي فيه نية الدافع وكذا بناء على كونها في العين فانه
يكفي نيته وقبض المستحق بعنوان التملك لاطلاق الادلة وصدق امتثال الامر بالايتاء ومعلومية كون الزكوة ليست من قسم العقود والمعتبر مطابقة قبول
ولو فعلا لايجابها بل هي اشبه شيء بالاحكام وليس قبض المستحق بما هو لتحقيق امتثال الدافع فيما امر به من الايتاء والا فهو لا ربط له بالدافع فمع حصول
كل من الدفع والقبض يتم الامتثال وان لم يقصد القابض كونها زكوة ولا يحصل منافاة بين القصدين بل الظاهر الاجتزاء بذلك وان كذب
الدافع وقال انها ليست بزكوة الا ان القابض لم يقبضها على انها ليست زكوة بل نوى التملك المطلق الذي يجامع كونها زكوة في الواقع لان
الاثم الحاصل للدافع بالكذب في اخباره لا يقدح في صدق الامتثال في الواقع نعم لو كان القبض على انها ليست زكوة بل هبة او نحوها اشكل براءة
ذمة الدافع بذلك واشكل دخول المدفوع في ملك القابض ضرورة كونه ح كالذي لم ينو التملك لان ما نواه لم يسلم له في الواقع والاكتفاء بمجرد القبض
ولو كان مجردا عن النية لا يخلو من اشكال لاستصحاب الشغل وعدم الدخول في ملك الفقير ولا يصح ذلك لجاذ سهام في مال الفقير من غير علم واشكل منه
الاكتفاء بنية التملك المنافي لقصد المالك الذي لم يسلم للمنادي ففي الحقيقة ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد فتبه جيدا فان المقام محتاج ضرورة ظهور
جملة من العبارات في الاجتزاء وان اختلف القصد ان كعبارة المعتبر ونحوها مما صرح فيها بايصالها على وجه الهدية القاضي غالبا بكون قصد القابض
ما ظهر له من الاهداء فيملك كونها زكوة والله اعلم وكيف كان فلو دفعها اي الزكوة اليه على انه فقير فبان غنيا ارتجعت منه مع التمكن مع بقاء
العين او تلفها مع علم القابض بكونها زكوة لكونه ح غاصبا فيجري عليه حكمه حتى لو كان جاهلا بحرمة دفع الزكوة للغني اذ هو جهل بالحكم الشرعي
لا يعذر فيه بالنسبة الى الضمان بل الظاهر ذلك ايضا لو دفعها اليه على انه غني جاهلا بحرمة الزكوة على الغنى عالما ويقصد الدفع ضرورة
تحقق العدوان في استيلاء يده على كل حال كالمقبوض بالمعاملة الفاسدة مع علم الدافع بالفساد وجهل المدفوع اليه فضلا عن حال علمهما
معا او جهلهما معا او جهل الدافع وعلم المدفوع اليه لان الفرض كون الدفع على وجه الزكوة فاذ انه ح مقيدة بذلك وعلمه بعد تحقق القيد
شرعا لا ينافي التقييد به كي يتفرع عليه الضمان ونحوه ولا غرور منه بعد الاخبار بانه زكوة وانما مع جهله بالحكم الشرعي فلا يعذر فيه وبالجملة
فان الدفع يقضي بعد ترتب اثر الدفع الصحيح عليه وارتجاع بعض الصور الى ما بقته الى الهبة او نحوها مع عدم قصد الدافع لها كما هو الفرض
واضح الفساد هذا كله مع علم المدفوع اليه بانها زكوة اما مع جهله فعن المصنف في المعتبر القطع بعدم ارتجاع العين معللا له بان الظاهر كونها صدقة
اي مندوبة وفيه ان الدفع بنفسه اعم من ذلك وعن ثهي ذلك ايضا معللا له بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيه ان الاحتمال لا يثبت المطلوب
هنا وحمل فعل المسلم على الصحة كما ترى بعد التصريح بالتصريح من الفاعل بمقتضى الفساد وهو المؤتمن على فعله وابصر به لانه لا يعلم الا من

قبله ان الغرض ان المدفوع اليه لم يخاصم بان ادعى عليه ظهار كونه هبة او نحوها والا كان من مدعي الصحة والفساد يقدم الاول بيمينه على التحالف اما في الفرض
فالمتجه العكس وفرق واضح بين ذلك وبين المعاملة الواقعة من الطرفين اذ ادعى احدهما صحتها والاخر فسادها لاتحاد المعاملة المتنازع فيها واختلاف وجههما
والاصل صحة كل منهما ودعوى احدهما فساد فعله بحيث يسري الى فساد فعل الاخر مخالفة للاصل المزبور فكان القول قول الموافق للاصل دونه بخلاف ما نحن
فيه لان قبض المدفوع اليه فيه من توابع فعل الدافع فتبه جيدا فانه دقيق نعم قد يتجه عدم الرجوع مع التلف باعتبار كونه كالغار له فهو اقوى منه في الاتلاف
لعله الى ذلك مال سيد المدارك فانه بعد ان حكى عن المعتبر ونهي ما سمعت عن كره انه استقرب جواز الاسترجاع لفساد الدفع ولانه ابصر بنيته قال وهو جيد
مع بقاء العين في انتفاء القرائن الدالة على كون المدفوع صدقة اي مندوبة واما في بدل التالف فهو عبارة بالاطلاق كالمتن في التحقيق ما سمعته بالاسناد
في كشفه ولو دفع زكوته الى الامام او نائبه العام او الخاص برئت ذمته سواء اصاب الدافع المدفوع اليه في دفعه او اخطا ولا ضمان على احد منهم
ولو دفعها بنفسه الى الفقير بزعم فقره وعلم المدفوع اليه بانها زكوة وكان ممن لا تحل له استرجعها منه مع التلف وبدونه ومع علم الدافع لا رجوع مع التلف
الا ان يكون بعد العزل وان لم يعلم بكونها زكوة استرجعها مع بقائها دون التلف والحكم في دفع الامام او نائبه مثله وهو موافق لما قلناه الا في الفرق
بين العزل وعدمه مع التلف وعلم الدافع وفيه ان المتجه في ذلك ما سمعت من الرجوع مطلقا من غير فرق بين العزل وعدمه وان كان الاول اوضح باعتبار
تشخصه بالعزل مال الغير فلولي المسلمين مطالبة كل منهما به بخلاف ما قبل العزل فيختص مطالبته اولا بالمالك لبقاء شغله بالخطاب والمالك يطالب المدفوع
اليه باعتبار كون الاذن مقيدة فتبه جيدا والله اعلم وكيف كان فان تعذر ارتجاعها حيث يرجع عليه كانت ثابتة في ذمة الاخذ لما عرفت ولم يلزم
الدافع مع عدم التقصير ضمانها سواء كان الدافع المالك او الامام او الساعي بلا خلاف اجده في الاخيرين كما اعترف به في محكي تهي بل نفاه عنه بين
العلماء قال لان المالك ادى الواجب وهو الدفع الى الامام او نائبه فيخرج عن العهدة والدافع فعل المأمور به وهو الدفع الى من يظهر منه الفقر اذ الاطلاع
على الباطن متعذر وامتثال الامر يقتضي الاجزاء وفيه ان مثله يجري في المالك ايضا ومن هنا كان تخيير اولهما عدم الفرق بل هو المحكي عن الشيخ وجماعة بل قيل
انه المشهور الا ان يفرق بينهما بظهور الادلة في الشرطية الواقعية في الزكوة فيبقى المكلف في العهدة بخلاف دفع الامام او نائبه فانه ليس فيه
الدفع الزكوي بخطاب اخر يكفي في امتثاله مراعاة الاذن الشرعية خصوصا بعد ملاحظة براءة ذمته من الضمان وبعد معلومية منافاة منصب السلطنة
عن ضمان امثال ذلك ومعلومية كون فعل النائب فعل الله الذي هو المالك الحقيقي على ان خطاء الامام في الموضوع يكون في بيت المال ولا معنى له هنا
اذ مرجعه الغرامة للفقراء من مالهم الى غير ذلك مما يصلح فارقا بين الامام والمالك ولعله لذا كان المحكي عن المفيد وابي الصلاح الاعادة في دفع المالك
دونهما لما عرفت والصحيح عن الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله ع في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي
ولا يسأل الوهم كون الراوي عن الحسين بن ابي عمير الذي مراسيله كالصحاح عند الاصحاب والظاهر كونه هو المرسل منجبر بموافقة القاعدة الشرطية
المستفادة من ظاهر الادلة القطعية ودعوى ظهور الاجزاء مما دل على حجية الاصول والاستصحابات ونحوها واضحة المنع خصوصا في ايصال الاموال
الى غير اهلها ومعتضد باصالة الشغل وبما في صحيح ابي المغراء عن الصادق ع اشرك بين الاغنياء والفقراء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم
وما في غيره من الصحاح المعتبرة من ان الزكوة مخصوصة باهلها حتى ان المخالف بعد الاستبصار يقبل منه جميع عباداته في حال الضلال سوى الزكوة
لانه وضعها في غير اهلها وفي الصحيح عن الوليد بن صبيح انه قال له شهاب بن عبد ربه الثقة الجليل ابلغ الصادق ع عني السلام واعلمه انه يصيبني فزع في منامي فقال
الصادق ع قل له فليزك فاجاب شهاب ان الاطفال يعلمون اني ازكي مالي فقال ع قل له انك تخرجها ولا تضعها مواضعها العلم فيه ايماء الى ترك الاجتهاد في
مستحقها ومن هنا جعل جماعة المدارك في الضمان وعدمه على الاجتهاد وعدمه بل لعله المشهور بين المتأخرين لانه امين فيجب عليه الاستظهار ولفحوى الحسن او
الصحيح قلت لابي عبد الله ع رجل عارف ادى الزكوة الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال نعم قلت فان لم يعرف لها اهلا فدفعها
الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى وفي الكافي وعن زرارة مثله غير انه قال ان اجتهد
فقد برئ وان قصر في الاجتهاد والطلب فلا لكن فيه انه يتوجه على الاول انه ان اريد بالاجتهاد القدر المسوغ لجواز الدفع ولو بسؤال الفقير فلا ريب في اعتباره
الا ان مثل ذلك لا يسمى اجتهادا ومع ذلك فيرجع التفصيل بهذا الاعتبار الى ما اطلقه الشيخ في ط من انتفاء الضمان مط وان اريد به البحث عن
حال الفقير زيادة على ذلك كما هو المتبادر من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب اجماعا على ما نقله جماعة قلت قد يقال لا منافاة بين عدم وجوبه وترتب
الضمان على عدمه ثم قال وعلى الروايتين ان موردهما خلاف محل النزاع لكنهما تدلان بالفحوى على انتفاء الضمان مع الاجتهاد في محل النزاع اما الضمان
مع انتفاء الاجتهاد فلا دلالة لهما عليه في المتنازع بوجه قلت قد يمنع دلالتهما بالفحوى على عدم الضمان ايضا بناء على ظهورهما في ارادة اعطائها
للمخالفين والمراد بالاجتهاد فيهما في السؤال الثاني الطلب لاهلها المؤمنين فلم يجدهم ثم دفعها الى غيرهم وهذا غير ما نحن فيه من الاجتهاد
في كون المدفوع اليه مؤمنا مثلا ثم بان انه مخالف ولا يستفاد منه حكمه لا بالفحوى ولا بغيرها ومن ذلك كله ظهر لك قوة ما ذهب اليه المفيد
وابي الصلاح من الضمان مط ودعوى منافاته لسهولة الملة وسماحتها او كون الفقير من الموضوعات الخفية التي لا يكلف فيها بالواقع يدفعها
ان المنافي لها ايجاب الدفع للمتيقن فقره في الواقع اذ قلنا بان له الدفع اما لمن ظاهره الفقر ولو بدعواه وان لم يدع بناء على اعتبار الاصل فيه
ولكن يضمن اذا ظهر الخلاف فلا منافاة فيه كما هو واضح وكذا الكلام فيما لو بان ان المدفوع اليه كافر او فاسق او ممن يجب نفقته او هاشمي وكان
الدافع من غير قبيله لا تحاد الجميع فيما تقدم من الادلة لكن قد يظهر من بعض متأخري المتأخرين اطباق الاصحاب على عدم الضمان مطلقا كانه
اخذه مما في المنتهى من الاجماع على الاجزاء فيها الا انه يمكن ارادته الاجماع من الخصم لانه ذكره في الرد على ابي الصلاح بعد ما حكى عنه الفرق بين الفقير

والغني على انه يمكن منعه عليه بالتتبع حتى عند المتاخرين فان ظاهر الدروس غيره ممن حمل المدار على الاجتهاد عدم الفرق بين ساير الشرايط وما ذكرنا
من الكلام بعينه آت في المقام خصوصا بعد ان لم يذكروا له دليلا سوى قاعدة الاجزاء التي قد عرفت ما فيها سيما في المقام الذي هو كالدين وكالامانة و
نحوها مما لا يسقط الاعادة عن المكلف بها الاخذ بالطرق الشرعية الظاهرية فقد استثنى غير واحد من ذلك ما لو بان ان المدفوع اليه عبد للمالك
فان الاعادة فيه واجبة مطلقا لان المال لم يخرج عن ملك المالك بذلك فيجري مجرى عزلها من غير تسليم واشكل في ك بان ذلك بعينه آت في ساير
الصور فان غير المستحق لا يملك الزكوة في نفس الامر سواء كان عبد المالك وغيره والجواب عن الجميع واحد وهو تحقق التسليم المشروع المقتضي للاجزاء
وفيه انه يمكن الفرق بين العبد وغيره بان الدفع اليه ليس ايتاء بخلاف الدفع الى غيره فانه ايتاء الا انه فقد شرط الصحة في الواقع لا الملك وعدمه
حتى يتجه عليه ما ذكره والمراد بعدم الخروج عن ملك المالك انه وقع المال في يد مالكه فهو كما لو عزله وجعله في صندوق ونحوه ولعله لذا اختص الاستثناء
في عبد الدافع لا مطلق العبد نعم الظاهر اختصاص الاستثناء بدفع المالك لا الامام خلافا للمحكي عن ابي حنيفة فلم يفرق بينهما وفيه منع واضح الصنف
الثالث من مستحقي الزكوة كتابا وسنة واجماعا بقسميه العاملون عليها وهم عمال الصدقات الساعون في تحصيلها وتحصينها بجباية و
على الجباة وغيرهم من اصناف السعاة وعلى بلد الزكوة بحيث تتضمن الولاية على السعاة وكتابة وحسابا وحفظا ونحو ذلك مما له مدخل في التحصيل او
التحصين الى ان تصل الى المستحقين وفي شرح الفاضل والقسمة مما لها مدخلية في ذلك لانها تحصيل الزكوة لمستحقيها وتحصين لها عن غيرهم وعن
استبداد البعض بجميعها قلت لكن قال العالم ع في المروي عنه في تفسير علي بن ابرهيم والعاملين عليها هم السعاة والجباة في اخذها وجمعها وحفظها
حتى يؤدوها الى من يقسمها وظاهره خروج القسمة عن العمل ويمكن ارادة اول الشهيدين وغيره من القسمة المذكورة في العمل القسمة مع المالك
وكيف كان فلا خلاف بيننا في استحقاق هؤلاء نصيبا منها خلافا للبعض العامة فقال ان ما ياخذه العامل يكون اجرة وعوضا لا زكوة لانه لا
يعطي الا مع العمل والزكوة تدفع استحقاقا لا عوضا ولانه ياخذ مع الغنى اجماعا محكيا عن الخلاف للاصل وظاهر الاية والصدقة لا تحل لغني وحكاه في
كره عن ابي حنيفة ايضا وفيه مع انه اجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة ان توقف الاخذ على العمل لا ينافي الاستحقاق لها بشرط العمل بل لا ينافي اخذها باعتبار العمل لا باعتبار
الفقر ولذا جاز له مع الغنى كابن السبيل الغني في بلده وما ورد في النصوص من ان علة شرعها الفقير لا يقتضي اختصاص جهة صرفها فيه وعلى كل حال
فللعمال احكام كثيرة قد اشتمل صحيح بريد على جملة منها الا ان الذي يجب ان يستكمل فيهم اربع صفات التكليف بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال فلا
يجوز عمالة الصبي والمجنون ولو باذن وليهما لانها نيابة عن الامام عم في الولاية على قبض مال الفقراء وحفظه لهم وهما قاصران عن ذلك ومن هنا اعتبر فيهم
الايمان بالمعنى الاخص لعدم جواز هذه الولاية لغيره اذ هي غصن من شجرة العهد الذي لا يناله الظالمون مضافا الى عموم ما دل على عدم جواز اعطائهم الصدقات
والى ما حكي من الاجماع في ضده ونحوه في العدالة فيهم المعلوم انتفاؤها في غير المؤمن والخلاف الآتي في العدالة في المستحقين في غير المقام وقال امير المؤمنين ع
لمصدقه الذي ارسله الى الكوفة انطلق يا عبد الله وعليك بتقوى الله وحده لا شريك له ولا تؤثرن دنياك على آخرتك وكن حافظا لما ائتمنتك عليه راعيا لحق
الله فيه الى ان قال له فاذا قبضته فهو حق الله فلا توكل به الا ناصحا شفيقا امينا حفيظا غير معنف لشيء منها ثم احدر كل ما اجتمع عندك من كل ناد الينا نصيره
حيث امر الله فاذا انحدر بها رسولك فاوعز اليه ان لا يحول بين ناقة وبين فصيلها ولا يفرق بينهما ولا يمصرن لبنها فيضر ذلك بفصيلها ولا يجهد بها ركوبا و
ليعدل بينهن في ذلك وليوردهن كل ماء يمر به ولا يعدل بهن عن نبت الارض الى جواد الطرق في الساعة التي فيها تريح وبعنق وليرفق بهن جهده
حتى ياتينا باذن الله سمانا غير متعبات ولا مجهدات فيقسمن باذن الله على كتاب الله وسنة نبيه ص فان ذلك اعظم لاجرك واقرب لرشدك ينظر
الله اليها واليك والى جهدك ونصيحتك لمن بعثك وبعثت في حاجته فان رسول الله ص قال ما ينظر الله الى ولي له يجهد نفسه بالطاعة والنصيحة له ولامامه الا
كان معنا في الرفيق الاعلى الحديث ومعلوم ان ذلك كله لا يطمئن بحصوله من الفاسق الذي عزله الشارع عن درجة الامانة الشرعية والولاية الربانية
واما اعتبار الفقه فلانه ليس عليه في غير ما يحتاجون اليه في عملهم ولذا قال المص وان اقتصر على ما يحتاج اليه منه جاز بل قد يظهر من المص في المع الميل
الى عدم اعتبار الفقه في العامل والاكتفاء فيه بسؤال العلماء واستحسنه في البيان ونفى الباس عنه في ك ويعتبر في العامل ان لا يكون هاشميا بلا خلاف
اجده واعترف ومن انه حكي عن قوم مجوزه لانه ياخذ على وجه الاجرة يريد به من العامة كما استظهره في المنتهى قال اذ لا اعرف قولا للعلماء في عموم ذلك لعموم
ما دل على حرمة الصدقة الواجبة عليهم والتعارض بينه وبين الاية وان كان من وجه لكن يرجح عليه من وجوه مضافا الى صحيح العيص بن القسم عن
الصادق ع قال ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله ص فسالوه ان يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل
للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة ثم قال ابو عبد الله ع اللهم اشهد
قد وعدها فما ظنكم اذا اخذت بحلقة باب الجنة اتروني مؤثرا عليكم غيركم وفي اعتبار الحرية خلاف وتردد من ان العامل يملك نصيبا من الزكوة والعبد
لا يملك ومولاه لم يعمل وهو خيرة الشيخ على ما قيل ومن حصول الغرض بعمله وكون العمالة نوعا من الاجارة والعبد صالح لذلك مع اذن سيده
وقواه في لف ومال اليه المص في المع ونفى الباس عنه في ك ولا ريب ان الاول اقوى نعم ينبغي تقييده بغير المكاتب اما هو فلا ريب في جواز عمالته
لانه صالح للملك والتكسب كما انه ينبغي ان يعلم ان المراد في المقام ونظائره صيرورته عاملا مندرجا في اية الزكوة لا انه غير قابل لاصل العمل في جمع
الزكوة فانه لا اشكال في صحة استيجاره من بيت المال او تبرعه او اذن له سيده بلا عوض بل قد يقال بجواز اجارته من الزكوة بل من الزكوة التي يتناولها
للعمل فيها لعدم كونه من العاملين الذين هم بعض مصارف الزكوة وكذا الكلام في الهاشمي ضرورة عدم كون ذلك اخذا من الزكوة على وجه الصدقة بها عليهم
بل هي اجرة على عمل قد وقعت ممن له الولاية على الفقراء وهو واضح بادنى تامل كوضوح عدم البأس في العبد وغيره حتى الصبيان اذا كانوا من توابع

العامل على السعاة وليسوا عمالا عن الامام او نائبه بحيث يندرجون في مصارف الزكوة بل قد يقدح في المقام شيء وهو امكان ان يقال انه لا يعتبر في بعض انواع
العمل اذن الامام وكونه نائبا عنه كالكتابة والحفظ ونحوهما وبذلك يندرج في العاملين لاطلاق الاية فيعطون من هذا السهم وان
لم يكونوا نوابا ولم يكونوا في الصفات السابقة ضرورة اعتبارها في العمال السعاة الولاة عن الامام ويشهد لذلك في الجملة بعض ما تسمعه
من كلمات الاصحاب في المؤلفة فان جماعة جعلوا هناك من سهم العمالة اعطاء قوم يجبون الزكوات من غيرهم ولا يحوجون الامام الى ارسال عامل
لجبايتها رادا على من جعلهم من المؤلفة فلاحظ وتامل لكن قد يمنع ذلك ظاهر تعريف الاصحاب للعاملين بانهم النواب والسعاة من قبل الامام
ع فيتجه سقوط هذا السهم في هذا الزمان الا اذا استعمل المجتهد على جبايتها ونحوها مع احتمال السقوط فيه ايضا باعتبار انسياق العمل الناشي
عن بسط اليد من الادلة وليس ذلك الا في زمن ظهوره وتبسط يده قال في يه ويسقط سهم المؤلفة وسهم السعاة وسهم الجهاد لان هؤلاء لا يوجدون الا في
ظهور الامام لان المؤلفة انما يتالفهم ليجاهدوا معه والسعاة الذين يكونون من قبله في جمع الزكوات الخ وكيف كان فالامام مخير بين ان
يقدر لهم جعالة مقدرة او اجرة عن مدة مقررة وبين ان لا يجعل لهم شيئا من ذلك فيعطيهم ما يراه قال الحلبي في الحسن قلت لابي عبد الله ع ما
يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء ثم لو عين له اجرة فقصر السهم عن اجرته اتمه الامام ع من بيت المال ومن باقي السهام ولو زاد نصيبه
عن اجرته فهو لباقي المستحقين وفي ك لا يخفى ان ذلك انما يتفرع على وجوب البسط على الاصناف على وجه التسوية وهو غير معتبر عندنا وتبعه
على ذلك في الحدائق قلت يمكن تفريعه على غيره ايضا نعم قد ينافيه ما اشرنا اليه سابقا من انه حيث تقدر للعامل اجرة يخرج عن كونه مصرفا
للزكوة ضرورة ملكه لها بعقد الاجارة ولذا وجب الاتمام من بيت المال بل لو لم يات بشيء او ذهب ما جاء به اخذ من الامام ما يستحقه ومن المعلوم ان
المراد من الاية اعطاء العامل من الصدقات على وجه الصدقة وهو الذي لم يقدر له شيء وقد سئل عنه الحلبي فاجابه ع بما عرفت نعم جيد هذا وقد
ذكر غير واحد انه يجب على الامام بعث السعاة في كل عام وهو حسن ان توقف حصولها على ذلك ح فلو فرقها الامام بنفسه او وكيله في مكانها لم يجب وكذا
لو علم ان قبيلا يؤدونها الى اهلها او لم يتعلق له غرض بجمعها كان المسئلة خالية عن الثمرة اذ هو ع عرف بتكليفه مع بسط يده واما مع قصورها
كما في هذا الزمان فلا ريب في عدم وجوب ذلك عليه ولا على الحكام من قبله كما هو واضح والثالث من الاصناف او الرابع المؤلفة قلوبهم هم الكفار الذين
يستمالون الى الجهاد ولا نعرف مؤلفة غيرهم كما في محكي ط بتفاوت يسير قال هم كفار يستمالون الى الاسلام او يستعان بهم على الجهاد بالاسهام لهم منها
ثم قال ولا يعرف اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام ونحوه عن الخلاف ونص على الاجماع لكن لم يذكر فيه الاستمالة الى الاسلام وفي محكي الاقتصاد قوم
كفار لهم ميل الى الاسلام يستعان بهم على قتال اهل الحرب ونحوه عن المصباح وفي الوسيلة والذين يستمالون من الكفار استعانة منهم على غيرهم من
امثالهم ومن امثالهم في الارشاد هم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد وفي س هم كفار يستمالون به الى الجهاد وفي مؤلفة الاسلام قولان اقربهما انهم ياخذون
من سهم سبيل الله ويمكن ان يكون مراد ملاء الجمل حيث قال هم الذين يستمالون الى الجهاد بل والسيد بن زهرة في الغنية بقوله والمؤلفة قلوبهم هم الذين يستمالون
الى الجهاد بلا خلاف منسكون معقد نفي الخلاف ح وان كان ظاهره الاطلاق كالحلبي في اشارة السبق حيث قال هم المستعان بهم في الجهاد
وان كانوا كفارا ونحوه في ع والمع ذكره وظاهرهم او صريحهم انهم مسلمون وكفار كما هو صريح المحكي عن المفيد واختاره ابن ادريس وغيره كما انه مال اليه جماعة
من المتاخرين بل ظاهر كتاب الاشراف للمفيد اختصاصهم بالمسلمين قال فيه هم الداخلون في الايمان على وجه يخاف عليهم معه مفارقته فيتالفهم الامام
بقسط من الزكوة لتطيب نفوسهم بما صاروا اليه ويقيموا عليه فيالفوه ويزول عنهم بذلك دواعي الارتياب وعن حواشي القواعد للشهيد الاول لا ريب
ان التاليف متحقق في الجميع لان المؤلفة قلوبهم زمن النبي ص الذين كان يعطيهم من الزكوة وغيرها زيادة على غيرهم ما كانوا كفارا ظاهرا بل مسلمين
ضعيفي العقايد اشراف في قومهم كابي سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصين ونظائرهم وهم معلومون مضبوطون بالعدد بين العلماء وقد
احسن ابن الجنيد حيث عرفهم بانهم من اظهر الدين بلسانه واعان المسلمين وامامهم بيده وكان معهم الا قلبه الخ وفي صحيح زرارة او حسنه عن
الباقر ع سالته عن قول الله عز وجل والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله ص وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد ص فامر الله نبيه ص ان يتالفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم ويثبتوا على
دينهم الذي دخلوا فيه واقروا به فان رسول الله ص يوم حنين تالف رؤساء العرب من قريش ومضر منهم ابو سفيان بن حرب وعيينة بن حصين
الفزاري واشباههم من الناس فغضبت الانصار واجتمعت الى سعد بن عبادة فانطلق بهم الى رسول الله ص فقالوا يا رسول الله ص اتاذن لي بالكلام فقال
ان كان هذا الامر في هذه الاموال التي قسمت بين قومك شيئا انزله الله رضينا وان كان غير ذلك لم نرض فقال رسول الله ص كلكم على قول سيدكم سعد
فقالوا سيدنا الله ورسوله ص ثم قالوا في الثالثة نحن على قوله ورايه فحط الله نورهم وفرض للمؤلفة قلوبهم سهما في القران وبه يظهر المراد من خبره
الاخر عنه ايضا المؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله ص وكان ص يتالفهم ويعرفهم و
يعلمهم كالمرسل عن الصادق ع المروي عن تفسير علي بن ابرهيم بزيادة فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا بل وخبر زرارة الاخر عن الباقر
ع المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قط اكثر منهم اليوم كمرسل موسى بن بكر عنه ايضا لكن زاد فيه وهم قوم وحدوا الله وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة
محمد ص قلوبهم بل لعله الى ذلك يرجع ما عن الصادق ع في قوله لاسحق بن غالب فيما روي عنه كم ترى اهل هذه الاية ان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا
هم يسخطون قال ثم قال هم اكثر من ثلثي الناس لان الظاهر كون المراد من الاولين ان ضعفاء الدين المحتاجين للتاليف لاجل البقاء عليه وعدم رسوخه في قلوبهم
ليسوا مخصوصين بوقت بل هم اكثر كثير في هذه الاوقات ولعل ذلك باعتبار عدم الاقرار بامامتهم والاعتقاد بها التي هي اعظم ما جاء به النبي ع

فان الشك انما هو في ماهيتهم وهو القسم الثالث المتوسط بين النصاب المؤمنين ويعبر عنهم في الاخبار تارة بالشكاك وتارة باهل الضلال وتارة
بالمستضعفين اكثر الناس في زمانهم كما دلت عليه الاخبار المتضمنة لكون حكمهم في الدنيا حكم اهل الاسلام وفي الاخرة من المرجين لامر الله فالتحقيق بعد التامل التام في كلمات الاصحاب والاخبار المزبورة ومعقد الاجماع ونفي الخلاف ان المؤلفة قلوبهم عام للكافرين الذين يراد الفتهم
للجهاد او الاسلام والمسلمين الضعفاء العقايد لا انهم خاصون باحد القسمين وان المتجه الحد ايق في الانكار على من اندرج الكافرين عملا بالاية
النصوص المزبورة لكن فيه مضافا الى منافاته لاطلاق الاية طرح لمعقد الاجماع ونفي الخلاف بل بما ادعي ظهور بعض النصوص السابقة في
غير المسلمين في حاشية الارشاد لولد الكركي المراد انهم قوم كفار على انه قد ارسل في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال في قول الله عز وجل
والمؤلفة قوم يتالفون على الاسلام من رؤساء القبايل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعطيهم ليتالفهم ويكون ذلك في كل زمان اذا احتاج الى ذلك الامام
فعله وفي الصحيح او الحسن عن زرارة ومحمد انهما قالا لابي عبد الله عليه السلام ارايت قول الله تعالى انما الصدقات الخ اكل هؤلاء يعطى وان كان لا يعرف فقال
ان الامام عليه السلام يعطي هؤلاء جميعا لانهم يقرون له بالطاعة قال زرارة قلت فان كانوا لا يعرفون فقال يا زرارة لو كان يعطى من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد
لها موضع وانما يعطى من لا يعرف لير غب في الدين فيثبت عليه فاما اليوم فلا تعطها انت واصحابك الا من يعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون
الناس ثم قال سهم المؤلفة وسهم الرقاب عام والباقي خاص الحديث فان الظاهر ان مراده بالعموم ما ذكرنا بل قد يستفاد منه عموم التاليف لضعف
الايمان بالمعنى الاخص كما انه يستفاد من بعض النصوص السابقة كمرسل الدعائم وبعض الفتاوى ان المراد بالمؤلفة من كان له ميل الى الاسلام او الى
الجهاد مع المسلمين فانه يعطي لتحصيل كمال الالفة والدخول في الاسلام بل لعل ذلك هو ظاهر الاية باعتبار الوصف وكونهم كالعاملين بالنسبة
الى ذلك واما الاعطاء للكفار الذين لم يظهر منهم ميل لاحتمال الحصول الالفة فلا يخرج عن اشكال الا انه وعلى كل حال فما عن الشافعي من ان مؤلفة الاسلام
اربعة اقسام قوم لهم نظراء فاذا اعطوا منعوا الكفار من الدخول والهجوم على المسلمين وان لم يعطوا لم يفعلوا واحتاج الامام الى تجهيز الجيوش
لمقاتلتهم وقوم جاوروا قوما يجب عليهم الزكوة اذا اعطوا منها جبوها للامام ولم يحوجوا الى عامل وان لم يعطوا لم يفعلوا واستحسنه بعض اصحابنا بل
عليه اخر لا يخرج من اشكال ان اراد الاعطاء منهم من المؤلفة ضرورة عدم كون الاولين منهم قطعا بل والاخيرين بل والثالث ما لم يكن ذلك لضعف
في ايمانهم بل لا باس باعطاء الجميع من غير هذا السهم بعد احراز ما يعتبر فيه ومن هنا قال بعضهم بعد ذكره الاقسام انه يمكن اعطاء الاخير من سهم سبيل الله
والاخير من سهم العمالة وقد ظهر لك التحقيق فلا حاجة الى تطويل الكلام وبه يظهر لك ما في جملة من كلمات الاصحاب وكيف كان فالظاهر بقاؤه ومنع كونه
نسبة الى علمائنا لاطلاق الادلة وعدم الجهاد في هذا الزمان لا يقدح في بقائه مع انه قد يحتاج اليه ايضا وقد عرفت عدم اختصاص التاليف
فيه فما في النهاية والوسيلة وعن الصدوق من السقوط واختاره شيخنا في كشفه والثبوت لمن انبسطت يده من الائمة بعد النبي صلى الله عليه وآله ضعيف
وكان الاستاد بناه على مختاره من ان المؤلفة قسم من الكفار وحدوا الله ولم يقروا بالنبوة ويجاهدون مع المسلمين ثم قال والظاهر انها حرام عليهم وان
وجب عطاؤهم وهو لا يخرج عن وجه وان كان للنظر فيه مجال وقال ايضا والشرط في اعطاء هذا السهم رجاء التاثير في المعطى له وعدم لزوم الخلل
من جهة حسد قوم اخرين فينتقض الغرض وفي هذا القسم يجب البسط مع توقف الغرض عليه لو دخلوا في الاسلام وحصل الاطمينان فلا شيء لهم مع
بقاء الخوف منهم بالرجوع الى ما كانوا عليه بقي السهم لهم والظاهر ان هذا السهم مداره على حصول التاليف فان كانوا مستعدين لا يالفون
الا بتمام سهم السهم تاما وان كانوا قليلين يحصل تاليفهم ببعضه اعطوا بعضه ولو حصل تاليفهم بلين الكلام وحسن السيرة اقتصر على هذا
الحال لم يبذل المال ولا يخفى عليك محل النظر من ذلك فيه غير واحد تامل والله اعلم والسهم الرابع او الخامس في الرقاب وعدل عن اللام الى في تبعا للاية
لعل الوجه فيه ما قيل ان الاصناف الاول يصرف اليهم المال فيتصرفون فيه كيف شاؤوا بخلاف الاربعة الاخيرة فان المال يصرف في جهات حاجاتهم التي
لاجلها استحقوا الزكوة فيخلص به الرقاب من الاسر والرق ويقضى به الدين وكذا في سبيل الله وابن السبيل وفي الكشاف انما عدل للايذان
بانهم ارسخ في استحقاق التصدق ممن سبق ذكره لان في للوعاء فنبه على انهم احقاء بان توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها الى ان قال
تكرير في في قوله تعالى وفي سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين وعلى كل حال فهم عندنا وكثير ثلاثة المكاتبون
والعبيد الذين تحت الشدة والعبد يشترى ويعتق وان لم يكن في شدة لكن بشرط عدم المستحق بل لا خلاف اجده في الاول بيننا وبين العامة
بل الاجماع بقسميه عليه بل في المرسل المروي في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال
الصدقة ان الله تعالى يقول في كتابه وفي الرقاب والتعليل ظاهر في عدم تقييد الحكم بما وقع في السؤال من تادية البعض ولذا اطلق الاصحاب الحكم في
المكاتب من غير فرق بين ذلك وعدمه بل ولا بين مطلقه ومشروطه واما الثاني فالعمدة في ادراجه في هذا القسم الاجماع المحكي صريحا وظاهرا مستفيضا
بالمتتبع والا فالصحيح عن الصادق عليه السلام في الرجل يجتمع عنده الزكوة يشتري بها نسمة يعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا
ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه فيعتقه لا دلالة فيه على كونه من هذا السهم لاحتمال كونه من سهم سبيل الله بناء على عمومه لذلك اللهم الا ان يقال
ولو بمعونة الاجماع المزبور ان مقتضى الاستثناء الظاهر في خروجه بذلك عن ظلم القوم كونه من سهم الرقاب بناء على القول بالبعض لا البسط فان
المراد عليه بيان انهم اذا لم يكونوا في شدة لم يكونوا من موضوع الرقاب التي جعل الله من المصارف فليس حينئذ الا كونه من سبيل الله والكلام في ترجيحه
على صلة الفقراء الجامعين للوصفين ايضا ان قلنا بكون السبيل اعم من الجهاد ومن المصالح العامة فهو حينئذ ظلم لقوم اخرين لعدم حاجة العبد
اليه مع الحاجة فيندرجون في موضوع الرقاب قد جعله الله مصرفا فانه جيد والامر سهل بعد الاتفاق عليه عندنا والمرجع في الشدة

والظاهر

والظهور من العرف لعدم التقييد بها شرعا وان كان ربما قيل اقلها ان يمنعوا من الصلوة اول الوقت فيشترون منها ويعتقون بعد الشراء ولا يجزي الشراء
بلا عتق وربما يوجد في بعض الحواشي انه ان نوى العتق بعد الشراء حصل العتق ولا احتيج الى الاعتاق بل في زبدة البيان احتمال العتق بمجرد الشراء وفيه
فيه مضافا الى ظهور الصحيح السابق وصراحة ان للعتق صيغة واسبابا والشراء من الزكوة ليس سببا وان كان وجه ظهور الاية في حصول الفك بمجرد دفع الصدقة
من غير حاجة الى سبب اخر لكن يدفع ذلك انه يقتضي كون المراد بالرقاب المكاتبين لا الاعم المقتضي لحصول العتق في غيرهم بلا صيغة وربما يؤيد ذلك ان الاصحاب
الحقوا هذا القسم بالرقاب الحاقا ولعله لاجل التخلص افتوا بمضمونها اظهرها ان المراد بالرقاب في الاية الاعم مما يحصل به الفك بلا واسطة وعلى
كل حال ففي ضمان نية الزكوة مقارنة لدفع الثمن للبايع او العتق وفي ذلك وعن حواشي الشهيد المقارنة للعتق ولعل الثاني لا يخلو من قوة لان دفع الثمن
خصوصا اذا كان بعد اجراء الصيغة لكونه مقتضى البيع ومن هنا ينتقل العبد الى امر الصدقة ولذا كان ولاؤه لهم كما صرح به غير واحد من الاصحاب في القسم
الثالث بل ربما نسب اليهم ودل عليه خبر ابي محمد الوابشي الاتي فيكون ايضا المالك للفقراء يعتقه عنهم كان وجها مجزيا بينه وبين دفع الثمن انه يحصل الامتثال
بكل منهما اما بالعتق فلما عرفت واما بالدفع فلانه به يحصل دفع الزكوة ايضا باعتبار الشراء لاهل الصدقة هذا ولكن قد يفرق بين هذا القسم
والقسم الثالث في حكم الولاء فيجعل الولاء في الثالث للفقراء دون ما نحن فيه باعتبار كونه من الرقاب بلا خلاف فهو من مصارف الزكوة للفقراء
بخلاف العبد في غير الشدة فانه ليس من المصارف خصوصا بعد استغنائه عن العتق لعدم كونه في شدة فهو ان اشترى يكون بمال الفقراء ولهذا
ورد كون ولائه لهم فتامل جيدا والله اعلم واما القسم الثالث ففي المعتبر ان عليه فقهاء الاصحاب ويدل عليه الموثق سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه
هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك لكن فيه اولا انه لا دلالة فيه على كونه من سهم الرقاب بل ظاهره او صريحه خلاف ذلك لكون المفروض الشراء
بتمام الزكوة وثانيا ان التقييد فيه بعدم المستحق انما هو في السؤال فلا يقتضي تقييد اطلاق الاية بناء على شمولها ولا اطلاق خبر ايوب
بن الحر المروي عن كتاب العلل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه في يد من يريد اشتريه من الزكوة فاعتقه قال فقال
واشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بشيئهم وفي حديث اخر بمالهم وخبر ابي محمد الوابشي عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سئله بعض اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا باس بذلك ولعله لذا كان ظاهر الانتصار
والخلاف وغيرهما والارشاد وصريح الايضاح والكنز وذلك على ما حكي عن بعضها جواز العتق من سهم الرقاب مع وجود المستحق
هو وان كان جيدا من حيث الاطلاق لكن قد عرفت عدم الدليل على كونه من سهم الرقاب مع عدم المستحق فضلا عنه مع وجوده بل ظاهر اقتصار
جماعة من الاصحاب بل الاكثر على ما تعرف على الاولين عدمه بل صرح في ضه بكونه من سهم سبيل الله مع وجود المستحق ولكن الامر سهل بعد
وجوب البسط لان الاصناف كما تعرف ذلك في محله ان شاء الله فان قيل كفى بالنصوص السابقة دليلا على كونه من سهم الرقاب لانه المنساق من مثل ذلك
ضرورة عدم ارادة بيان الجواز من حيث كونه قربة من القرب بناء على ان ذلك معنى سبيل الله مضافا الى مرسل الدعائم انه قال في قوله وفي
الرقاب ولذا اجازت الزكوة خمسمائة درهم اشتري منها العبد اعتق بل لعل قوله عليه السلام اشترى خير رقبة فيه ايماء الى ذلك قلنا ان كانت هذه النصوص
جميعها مساقة لذلك فالمتجه الاقتصار على القسمين الاولين لانهما حينئذ مقتضى الجمع بين الاطلاق والتقييد فيها فان ما عدا خبر
الشدة مطلق تقييد به ولعله لذا اقتصر جماعة او الاكثر والمشهور عليهما قال الشيخ في يه وفي الرقاب هم المكاتبون والمماليك الذين يكونون
تحت الشدة العظيمة فيبتاعون من الزكوة ويعتقون وقد روي ان من وجب عليه كفارة عتق رقبة في ظهار او قتل خطاء او غير ذلك
ولا يكون عنده يشترى عنه ويعتق وقال في الجمل وهم المكاتبون والعبيد اذا كانوا في شدة وقال في الانتصار هم المكاتبون وعندنا يدخل فيهم
المملوك الذي يكون في شدة يشترى من مال الزكوة ويعتق ويكون ولاؤه لارباب الزكوة لانه اشتري بمالهم وفي ط واما سهم الرقاب فانه يدخل
فيه المكاتبون بلا خلاف وعندنا انه يدخل فيه العبيد اذا كانوا في شدة فيشترون فيعتقون عن اهل الصدقات ويكون ولاؤهم لارباب الصدقات
ولم يجز ذلك احد من الفقهاء وروى اصحابنا ان من وجب عليه عتق رقبة في كفارة ولا يقدر على ذلك جاز ان يعتق عنه والاحوط عندي انه يعطى ثمن
الرقبة لكونه فقيرا فيشتري ويعتق هو عن نفسه وفي الخ قد اختاره في ط وعن ابن الجنيد اما الرقاب فهم المكاتبون ومن يعجز اسر العدو
الذي لا يقدر على فدية نفسه والمملوك المؤمن اذا كان في يد من يؤذيه وفي الغنية واما الرقاب فهم المكاتبون بلا خلاف ايضا ويجوز عندنا
ان يشترى من مال الزكوة كل عبد هو في ضر وشدة ويعتق بدليل الاجماع المشار اليه ايضا فظاهر الاية يقتضيه وقال في الوسيلة وفي الرقاب العبيد
المضيق عليهم عند ساداتهم فان اشتروا او اعتقوا عن اهل الصدقات وعن من وجب عليه عتق رقبة ولم يجد اجزاء من الزكوة وكذلك المكاتب
اذا عجز عن اداء مال الكتابة اعين بمال الصدقة على فك رقبته وفي اشارة السبق وهم المكاتبون ومن في حكمهم من كل عبد مضر به بالعبودية
وقال في المع سهم الرقاب يدخل فيه المكاتبون والعبيد اذا كانوا في ضر وشدة وحكي عن ابي حنيفة والشافعي الاختصاص بالمكاتبين ودليلهم
بطلانه ثم قال ولو لم يوجد مستحق جاز شراء العبد من الزكوة وعتقه وان لم يكن في ضر وعليه فقهاء الاصحاب وكذلك عبيد بن زرارة الخ و
لعله لا يريد من سهم الرقاب بل لعل كلامه الاول يومي الى الخلاف واظهر منه في ذلك التحرير فانه قال المراد بالرقاب المكاتبون والعبيد
اذا كانوا في ضر وشدة يشترون ابتداء ويعتقون ثم قال العبد ذلك المتجر الثالث لو لم يوجد مستحق جاز ان يشتري العبد من مال الزكوة ويعتق
وان لم يكن في شدة واظهر منهما ما ذكره فانه قال والرقاب من جملة الاصناف المعدودة في القران واجمع المسلمون عليه واختلفوا في المراد ثم

عند

عند بعض علمائنا ان المراد به صنفان المكاتبون يعطون من الصدقة ليدفعوه في كتابتهم والعبيد تحت الشدة يشترون ويعتقون لقوله تع وفي الرقاب
وهو شامل لهما فان المراد ان الرقبة وشرطها في الثاني الفقر والشدة لما ذكره عن الصادق ع الى ان قال وذكر علمائنا ثالثا وهو من وجب عليه كفارة
في ظهار وشبهه ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها في كفارته لرواية علي بن ابرهيم الى ان قال ولو لم يوجد
مستحق جاز شراء العبد من الزكوة وعتقه وان لم يكن في ضر وشدة وعليه فقهائنا لقول الصادق ع الخ بل وكذا كنز العرفان فانه قال الخامس
الرقاب هم المكاتبون من اصحابنا العبد المؤمن يكون في الشدة يشترى ويعتق به قال ابن عباس والحسن ومالك واحمد وكذا جوز
اصحابنا مع عدم المستحق شراء العبد من الزكوة واعتقه وفي آيات الاحكام للجواد الاكثر على اشتراط الضر والشدة وفي ... هم المكاتبون والعبيد
في الشدة وفي جواز شراء العبد بها بغير شدة او ليكفر بها المرتد او المخيرة خلاف وفي البيان الرقاب هم المكاتبون والعبيد في شدة وروى علي ابن ابرهيم في
تفسيره جواز التكفير للعاجز وحمل على الغارمين وروى عبيد بن زرارة شراء العبد مطلقا من الزكوة عند عدم المستحق وفي اللمعة وهم المكاتبون
والعبيد في الشدة الى غير ذلك من كلماتهم التي لا ريب في تحقق الشهرة بملاحظتها على اختصاص الرقاب بالقسمين نعم فرض كون الروايات مما تنزلنا
ذلك كان المتجه الجمع بين مطلقها ومقيدها وهو لا يقتضي الاختصاص فيهما وح فينبغي الجواز في الفرض لعموم سبيل الله لذلك وعدم شمول الحال
فيه وان كان المراد منها اصل الجواز وان لم يكن من سهم الرقاب فلا تعارض بينها وبين خبر الشدة لا اشكال في ارادة كونه من سهم الرقاب على ما في
بالاصحاب ويكون المتجه ح جواز العتق مط لما عرفت من كون القيد في السؤال فلا يقتضي التقييد للاطلاق الذي عرفت وظاهر الاجماع المحكي في كره
والمنع وتهي على الجواز مع عدم المستحق اعم من الاشتراط فلا يعارض الاطلاق المزبور اللهم الا ان يقال ان التقييد بعدم المستحق يستفاد مما في
الصحيح المزبور ضرورة ظهوره في كون الظلم باعتبار وجود المستحق ولو لا صالة كون الزكوة للفقراء وان صرفت في الرقاب ولذا كان الولاء للامام
في موضوع الرقاب اي العبيد تحت الشدة وح فمع فرض عدم المستحق لا ظلم وعليه يكون المقيد بالشدة العتق مع وجود المستحق اما اذا لم يوجد
فهو على الاطلاق لعدم المعارض فيكون الرقاب ح ثلاثة والاطلاق في خبر العلل مقيد بما في الصحيح بل بما كان فيه بما الى الشدة حيث انه فرض كون
العبد عارفا في يد من يزيد فيحتمل شراء المخالف له بل لعل مولاه كان كذلك لغلبتهم في ذلك الزمان بل بعرضيه هلا بيد لدلالة في السوق المشتمل
على اليهود كذا المخالف غيرهما اشتر شيء عليه المراد من المرسل السؤال عن شراء الاب وانه من الرقاب ولا فلا الاطلاق فيه ح يدل على المطلوب لكن
مع ذلك كله قد اختار في ك جواز الاعتاق مط وانه من سهم الرقاب بعد ان حكاه عن الفاضل قال وقواه ولده في الشرح ونقله عن المفيد وابن
ادريس متمسكا بالخبرين السابقين ثم حكى عن جده ان اشتراط الضرورة وعدم المستحق انما هو في الاعتاق من سهم الرقاب فلو اعتق من سهم سبيل
الله لم يتوقف على ذلك وقال هو جيد لعدم استفادته من النص بل ظهوره في خلافه اذ المتبادر من الرواية الاولى يعني رواية الظلم كون
الشراء وقع بجميع الزكوة والاولى حملها على الكراهة اما الثانية فلا دلالة فيها على اعتبار هذا الشرط اعني عدم المستحق لان ذلك انما وقع في كلام
السائل وليس في الجواب دلالة على اختصاص الحكم بالمسؤل عنه كما هو واضح ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا والله اعلم والغرض من هذا
الاطناب بيان التحقيق اولا وثانيا بيان الخبط في كلام جملة من الناس حيث انهم لم يحرروا كلام الاصحاب كسيد المدارك وغيره بل قد يظهر
من الكاشاني في المفاتيح الجواز من سهم الرقاب مع عدم المستحق قولا واحدا فلاحظ وتامل والله اعلم وكيف كان فقد ذكر قسم ثالث ورابع من
موضوع الرقاب وهو من وجب عليه كفارة ولم يجد فانه يعتق عنه رواه علي بن ابرهيم في كتاب التفسير عن العالم قال وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات
في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر
عنهم وعليه يمكن ان يكون المراد بالرقاب من عليه الكفارة بمعنى تعلق الحق في رقبته اي ذمته بل في المدارك ان مقتضاها جواز اخراج الكفارة من الزكوة وان
لم تكن عتقا لكنها غير واضحة الاسناد لان علي بن ابرهيم اوردها مرسلة ومن ثم تردد المص في العمل بها وهو في محله قلت مضافا الى ما قيل في وجه قول المص
وفيه تردد من عدم الحاجة في الكفارة الى العتق لانها مخيرة او مرتبة وعلى كل حال ينتقل الى الفرد الاخر من الخصال لكن فيه ان الخبر المزبور لم يذكر
فيه اعتبار الحاجة الى خصوص العتق فمع فرض العمل به يتجه عدم اعتبار ذلك على ان من الكفارة كفارة الجمع نعم قد يتوقف في العمل بها وان اشتهر روايتها
بين الاصحاب اذ اريد الشراء من الزكوة والعتق عن الكفارة عليه من غير احتسابها عليه وتمليك الرقبة اياه لعدم الجابر لها ضرورة ان لا شهرة في العمل
بها بل لعلها على العكس وان استفاض نسبة مضمونها الى الرواية في كلمات الاصحاب حتى انه في كره نسبه الى رواية علمائنا لكن ليس ذلك عملا بها
كما هو واضح هذا كله في شراء الزكوة في ذلك على الوجه المزبور اما دفعها اليه باعتبار انه فقير كما سمعته من ط او من سهم الغارمين بناء على شمول الغرم
ان ذلك كما صرح في المنع فلا باس به وليس عملا بالرواية بل يبعد تنزيلها عليها هذا وقد اطنب المحدث البحراني في الانكار على عدم العمل بالخبر
المزبور المخصص المراد في الرقاب به وبالمكاتب وان ما دل عليه بقية النصوص من جواز العتق مطلقا فهو شيء خارج عن الاصناف الثمانية بدليل
التعليل بالظلم وكون الولاء للفقراء ولو انه كان من الرقاب لم يكن فيه ظلم ولا استحق الفقراء ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا ويمكن
ان يكون مبنى الظلم والولاء على ما اشرنا اليه سابقا من اصالة كون الزكوة للفقراء كما اومات اليه نصوص التشريك بينهم وبين الاغنياء ونصوص
حكمة مشروعية الزكوة لدفع الحاجة وسد الخلة وغيرهما فتم جيدا والله اعلم وكيف كان فالمكاتب انما يعطى من هذا السهم اذا لم يكن معه ما يصرفه
في كتابته بلا خلاف محقق اجده لانه هو الذي دل عليه المرسل السابق واطلاق الاية غير مساق الا لبيان المصرف ولا وثوق بشموله للافراد كلا وثوق
بارادته من التعليل خصوصا بعد ملاحظة الفتاوى وما ورد من النصوص في مشروعية الزكوة فانها لدفع الضرورة والحاجة واشعار تعريف السائل

على سؤاله

على سؤاله بعد ذكر الجواب عاما مع ذلك ايضا بل اعتبر الشهيد في البيان قصور كسبه عن مال الكتابة وهو لا يخلو من قوة لما عرفت مضافا الى الاطلاق عدم
حلها للمحترف السوي بل قد عرفت انه اجنبي الغني عندهم الى ما سمعته من بعضهم في الغارمين لكن في ك ان مقتضى العبارة الجواز وان كان قادرا على تحصيله
بالتكسب وهو كذلك عملا بالاطلاق قلت قد عرفت عدم الوثوق بالاطلاق المزبور الا انه لا يقتضي الجواز مع المال بيده اوليس في المرسل منافاة باعتبار
كون التقييد في السؤال وهو معلوم البطلان ومنه يعلم بنائهم على التقييد به في خصوص المقام وهو يقتضي ما سمعته من الشهيد بل قد يتجه بذلك
ما قيل من توقف الاعطاء على حلول النجم ولا يجوز قبله لانتفاء الحاجة في الحال فلا يصدق العجز وان استضعفه في ك ايضا معللا له بالعموم المراد منه
الاطلاق الذي قد عرفت حاله نعم لا باس بالتمسك به في الاية والرواية بالنسبة الى ما صرح به بعضهم من جواز الدفع الى السيد بغير اذن المكاتب
لاطلاق الادلة الشامل لذلك وللدفع الى المكاتب نفسه فان صرفه فيما عليه من مال الكتابة وتحرر فقد وقع موقعه اجماعا ولو صرفه في غيره والحال
هذه اي دفع اليه ولم يمكن معه ما يصرفه في الكتابة ولكن لم يصرفه فيها بل صرفه في غيرها ولو لاستغنائه عنها باعتاقه او ابرائه السيد من مال الكتابة او تطوع
عليه متطوع فالوجه الاجزاء عن الزكوة بلا امر لكن اذا تمكن من ارتجاعه جاز له ارتجاعه بل وجب عليه ذلك حسبة لانه مال الجهة الخاصة فلا يصرف في غيرها
حتى لو قلنا بعدم وجوب البسط لكن لا ريب في ان للمالك الخيرة في صرف الزكوة في الاصناف فمع فرض كون الدفع لهذه الجهة الخاصة تعين لها فلم
يكن للمكاتب مالكا للمال ليتصرف فيه كيف شاء ولا مناقشة في اعتبار هذا القصد بعد فهما ما سمعته في الغارم وابن السبيل من الاستدلال على جواز الارتجاع
منهما في مثل الفرض بان كلا منهما انما ملك المال ليصرفه في جهة مخصوصة فلا يسوغ لهما صرفه في غيره وهو بعينه جار في المقام بل في ك لولا ذلك لجاز
اعطاء المكاتب والغارم وابن السبيل ما يزيد على قدر حاجتهم وهو باطل اتفاقا وح فقد ظهر لك من ذلك ان ما قيل وان مال الشيخ فيما حكي
عنه من انه لا يرتجع منه لانه ملكه بالقبض وكان له التصرف فيه كيف شاء ضعيف لما عرفت من كون الملك على وجه مخصوص نعم لو دفع المكاتب الى
السيد ثم عجز عن الاداء في المشروطة فاسترق ففي ك انه قد قطع الشيخ وغيره هنا بعدم جواز ارتجاعه لان المالك امر بالدفع الى المكاتب ليدفعه
الى سيده وقد فعل والامتثال يقتضي الاجزاء مع انه قد حكي في كره وجها للشافعية بجواز ارتجاعه لان القصد تحصيل العتق فاذا لم يحصل به وجب استرجاعه
كما لو كان في يد المكاتب لكن رده في كره بان الفرق ظاهر لان السيد ملك المدفوع بالدفع قلت قد يمنع ملكه له على جهة الاطلاق اللهم الا ان يدعى
ظهور الادلة في صرف هذا السهم فيما يتعلق بالرقاب وان لم يترتب عليه العتق فتم جيدا وعلى كل فهذا كله مع الدفع من سهم الرقاب اما لو دفع اليه من سهم
الفقراء لم يرتجع قطعا وكان له التصرف فيه كيف شاء لان الفقير لا يحتكم عليه فيما يأخذ من الزكوة اجماعا ولو ادعى انه كوتب فان علم صدقه او اقام
بينة فلا بحث والا فان كذبه السيد لم يقبل قوله بدونها للاصل وان صدقه السيد ففي تصديقه وتكذيبه احتمالا لفقده او لغير ذلك وجهان والقائل الاكثر
كما في ك يقبل قوله ح للمتن وغيره ولكن لم نعرف القائل منا لا يقبل الا بالبينة او يحلف والاول اشبه عند المص معللا له في المعتبر كالفاضل في كره
ومحكي هي بانه مسلم اخبر عن امر ممكن فيقبل قوله كالفقير وباصالة العدالة الثابتة للمسلم وهما معا كما ترى خصوصا بعد ما عرفت فيما تقدم في دعوى
الفقير ومن هنا حكي في ك عن بعض العلماء عدم القبول الا بالبينة ثم قال وظاهر العبارة تحقق القائل بذلك من الاصحاب ولا يخلو من قوة وهو كذلك نعم لا وجه لقيام
الحلف مقامها كما هو ظاهر القيل في المتن واما لو صدقه مولاه في دعواه قبل قوله بلا خلاف بل في ك نسبته الى قطع الاصحاب لان الحق له فيقبل اقراره لكن في ك عن الشافعي
انه لا يقبل ايضا لجواز التواطي لاخذ الزكوة وعن الشيخ الاول والحلي فيمن عرف ان له عبدا والثاني الحوط فيمن لم يعلم منه ذلك وهو حسن كما في ك
ان الجواز عدم ملحه بدونها كما سمعته من ايضا فوضح الضعف ضرورة كون التواطي مجرد احتمال لا يقدح في اطلاق ما دل على حجية الاقرار انه
لم يعلم انكارا ولا غيره في امثال المقام كالاقرار بالتدبير وطلاق الزوجة ونحوهما نعم قد يتجه عدم قبول الاقرار فيما لو كذبه العبد فتم جيدا والله اعلم
والخامس اي السادس الغارمين وهم لغة المديونون ولكن المراد بهم شرعا هنا الذين علتهم الديون في غير معصية بلا خلاف اجده فيه كما لا اجد في
استحقاقهم في الجملة هذا السهم من الزكوة كما اعترف به في المعتبر على ما قيل بل الكتاب والسنة والاجماع بقسميه دالة عليه على ذلك نعم صرح غير واحد باعتبار كونه
غير متمكن من القضاء بل في محكي قواعد الفقيه ونظ كره الاجماع عليه لاعتبار الفقر فيه بل عن المنتهى الاجماع من اهل العلم كافة على ذلك وهو المراد بما في المعتبر
ان الغارم لا يعطى مع الغنى لكن في المدارك الظاهر ان المراد من الغنى هنا انتفاء الحاجة الى القضاء لا الغني الذي هو ملك قوت السنة لمن يمنعهم الفقراء من اخذ
ما يوفي به الدين اذا كان غير متمكن من قضائه ويدل اخذه ذلك من حاق الكلام حيث صرح بالفرق بين الفقير والغارم فمنع من اعطاء مالك قوت السنة من سهم
الفقراء وان كان دينه اضعافا ملكه لانه ح غارم غير فقير وفي شرح اللمعة للاصبهاني يمكن ان لا يكون المراد بالفقير هنا ما عرفته في الفقراء والمساكين
من عدم مؤنة السنة فعلا او قوة بل عدم التمكن من قضاء الدين بدليل ان جماعة منهم الشيخ عبروا بذلك ونحوه مما يفيد مفاده قلت الاصل في ذلك ما دل
على ان الزكوة انما شرعت لسد الخلة ودفع الحاجة وانها لا تحل للغني وان الله شرك بين الاغنياء والفقراء وغير ذلك مما دل على كونها للفقراء وقد صرح
غير واحد باعتبار الفقر فيهم بل قد عرفت انه معقد الاجماعات المزبورة فيمكن ان يتقدح من ذلك اعتبار القدرة على قضاء الدين مع مؤنة السنة
في الغنى فمن عجز عنهما او احدهما فهو فقير ومن ملك ما يقابلهما معا كان غنيا كما صرح به الاستاد في كشفه في تعريف الفقر والغنى ضرورة ان الحاجة
الى وفاء الدين اشد من الحاجة الى غيرها من المؤن مضافا الى صدق الفقير على من ملك قوت سنته وكان عليه اضعافها دينا وخصوصا اذا كان
قد اشتراها به ولذا يعطى في الخمس وغيره مما يشترط فيه الفقر ودعوى انه مثله غني كما ترى فح اشتراط الفقر بمعنى ما عرفت في محله اذ متى كان عاجزا عن وفاء
الدين كلا او بعضا كان فقيرا وان ملك قوت سنته وهو المراد من اشتراط عدم التمكن من القضاء ولعل الى ذلك لمح الفاضل في المحكي من نهايته
من جواز اعطاء الغارم المتمكن من قضاء دينه من الزكوة اذا كان بحيث لو صرف ما عنده في دينه صار فقيرا معللا له بانتفاء الفائدة في ان يدفع

ماله

ماله ثم ياخذ الزكوة باعتبار الفقر وان كان في التعليل بل وفي العبارة ما لا يخفى بل الاولى تعليله بانه في الغرض فقير لقصور ما عنده عن مؤنة السنة
التي منها وفاء الدين ومقابلته للغارمين في الاية للفقراء يمكن ان يكون لبيان كون العزم مصرفا من مصارف الزكوة وان لم يصدق على الغارم
انه فقير كالميت ونحوه فالغرض تعدد المصارف ويكفي هذا الاعتبار في المقابلة ولا ريب ان ذلك اولى من دعوى كون الفقير والغارم متباينين
متقابلين بمعنى انه قد يكون الغارم غنيا اذا كان مالكا لمؤنة سنته ولم يكن عنده ما يقابل دينه ضرورة انه مع منافاته لما عرفت يحتاج الى
ترجيح ما دل على جوازه وفاء العزم من الزكوة على ما دل على انها لا تحل للغني فتم جيدا فانه به يظهر لك معاني كلام جملة من الاعلام وقد تقدم
وربما ياتي مزيد تحقيق لذلك كما انه به يظهر لك ثمرات مهمة في المقام وغيره وعلى كل حال فلو لم يملك شيئا الا انه يتمكن من قضاء الدين من كسبه
فعن نهاية الاحكام احتمال الاعطاء بخلاف الفقير والمسكين لان حاجتهما تتحقق يوما فيوما والكسوب يحصل في كل يوم ما يكفيه وحاجة الغارم
حاصلة في الحال لثبوت الدين في ذمته وانما يقدر على اكتساب ما يقضى به الدين بالتدريج واحتمال المنع تنزيلا للقدرة على التكسب
منزلة القدرة على المال ثم ان صريح المتن حيث قال فلو كان في معصية لم يقض عنه كصريح غيره اعتبار عدم كون الدين في معصية بل
لا اجد فيه خلافا بل عن ق وهي وكره الاجماع على منع الاعطاء من سهم الغارمين في الدين المنفق في معصية ويدل عليه مضافا
الى ذلك والى ان الزكوة ارفاق لا تناسب المعصية بل في ذلك منها اغراء بالقبيح ما في تفسير علي بن ابرهيم من قول العالم ع والغارمين قوم
قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ع ان يقضي عنهم ويكفهم من مال الصدقات وخبر الحسين
بن علوان المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول يعطى المستدينون من الصدقة والزكوة دينهم كله اذا
استدانوا في غير سرف وخبر محمد بن سليمان المروي عن تفسير العياشي وفي باب الديون عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا نجار قال سئل الرضا ع رجل وانا
اسمع فقال له جعلت فداك ان الله عز وجل يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله تعالى في
كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لا بد من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين
ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره الى الامام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين اذا كان انفقه
في طاعة الله فان كان انفقه في معصية الله فلا شيء على الامام له قلت فما لهذا الرجل الذي ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله عز وجل ام في معصيته قال يسعى له في ماله فيرده عليه وهو
صاغر وخبر صباح بن سيابة عن الصادق ع المروي فيه ايضا قال قال رسول الله ص ايما مؤمن او مسلم مات وترك دينا لم يكن في فساد ولا اسراف فعلى الامام
ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك مضافا الى ما يشعر به صحيح عبد الرحمن بن الحجاج الاتي في قضاء الدين عن الميت بل خبر موسى
بن بكر المروي فيه ايضا لا يخ من اشعار ايضا قال قال لي ابو الحسن ع من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فان
غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه كان عليه وزره ان الله عز و
جل يقول انما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله والغارمين وهو فقير مسكين مغرم الى غير ذلك من النصوص المحمول مطلقها على مقيدها
عامها على خاصها فيجتمع جميع على ما سمعت من الاصحاب الاجماع عليه فوسوسة صاحب المدارك في دليل ذلك في غير محلها ولو تاب صرف اليه من سهم الفقراء وجاز ان
يقضي هو ولا يجوز اعطاؤه معها من سهم الغارمين لاطلاق الادلة السابقة خلافا للمحكي عن المص في بعض فتاواه وظاهره او صريحه في المعتبر فجوز
اعطاؤه من سهم الغارمين واحتمله في كره لاطلاق الاية وفيه ما لا يخفى واعتبار التوبة في الاعطاء من سهم الفقراء مبني على ما تعرف انشاء الله من اعتبار
العدالة او اجتناب الكبائر اما على القول بعدمه فيعطى وان لم يتب بل قيل وكذا الاعطاء من سهم سبيل الله بناء على تعميمه لكل قربة كما نص عليه في لك ولعله
لانه يدفعها لا قربة فيه لما فيه من الاغراء بالقبيح هذا وفي لك في المسئلة اشكال وهو انه مع صرف المال في المعصية ان لم يجز وفاؤه من سهم الغارمين
لم يجز من سهم الفقراء وان تاب لان الدين لا يدخل في سهم الفقراء والا لم يكن الغرم قسيما للفقر بل قسما منه الا ان يكون التوبة مسوغة
للدفع اليه من سهم الغارمين او سهم سبيل الله واما ان لا يجوز الدفع لوفاء دين المعصية مط وقد لزم من ذلك احتمالات عدم الجواز مط اعتبارا
بالمعصية المانعة ذكره في حكايته والجواز مع التوبة من سهم الفقراء وهو الذي اختاره الشيخ وتبعه عليه جماعة والجواز معها من سهم سبيل
الله وهو متوجه ويمكن حل الاشكال بان الفقير وان لم يعط بسبب الفقر الا قوت السنة لكن اذا دفع اليه ذلك ملكه وجاز له صرفه حيث شاء فيجوز صرفه
في الدين مع ان اعطاء قوت الزائد على السنة انما هو ثم تدريجا اما دفعة فلا نعم لو لم يكن فقيرا بان كان مالكا القوت سنته لم يتوجه على ذلك اعطاؤه
من سهم الفقراء لعدم الفقر ولا من سهم الغارمين لانفاقه في المعصية فيجب ان يقيد كلام المص في جواز اعطائه من سهم الفقراء بكونه فقيرا لعلك اذا
احطت خبرا بما ذكرنا لا يخفى عليك مجال النظر في كلامه بل وفي انه بناء على ما قدمناه من تحقق الفقر بالغرم لا حاجة الى تقييد المص بما ذكره فانه
يعطي المالك لقوت سنته من حيث الفقر بسبب ما عليه من الدين وان كان قد صرفه في معصية لكن بشرط التوبة بناء على ما عرفت فان دين المعصية و
ان كان لا يقضى من سهم الغارمين لكنه يؤثر في الغارم صفة الفقر فيعطى من هذه الجهة فتم جيدا فانه دقيق وكيف كان فلو جهل فيما اذا انفقه قيل
القائل الشيخ في المحكي عن نهايته يمنع وربما مال اليه الشهيد في لك لخبر محمد بن سليمان المتقدم انفا وللشك في وجود شرط الاستحقاق وهو
الاستدانة في غير معصية كما هو المفهوم من الاخبار السابقة فيحصل الشك في المشروط فلا تبرأ الذمة بالدفع اليه وقيل القائل الاكثر كما عن كره
بل المش لا يمنع وهو الاشبه بعموم الادلة واطلاقها والخبر المزبور مع احتماله المعلوم حاله من الاقدام على المعاصي وعدم التحرز عن الفسق لا

جابر له بل قد عرفت اشتهار العمل على خلافه بل منها ينقدح الشك في كون ذلك شرطا وان كان يقتضيه ظ النصوص المزبورة الا انه لارادة المانعية منه و
بعد التسليم يمكن تنقيح الشرط باصالة الصحة في افعال المسلم لانها من العلم الشرعي قد بنيت عليه العبادات والمعاملات مضافا الى معلومية
العسر في تتبع مصارف الاموال والتطلع على ما يخرج به لان الانسان انما خصوصا بالنسبة الى بعض الاوقات فمن البعيد اشتراط اعطاء الزكوة به نعم لو
علم موجا انفقه حرم عليه الاخذ من هذا السهم ومن ذلك يقوى ارادة المانعية فيما ظاهره الشرطية كما انه يقوى في الذهن كون المدار على الانفاق
في غير المعصية لا ان المدار على الانفاق في الطاعة وان اقتضاه ايضا ظ النصوص المزبورة الا ان المراد منها ذلك خصوصا بملاحظة كلام الاصحاب
فح لا فرق في الانفاق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح وتناسي الجاهل بالموضوع بل الحكم مع احتمال المعصية عنده والمجبور والمضطر
لا يدخلون في العصابل وكذا غير المكلف والظ ان المراد من الغرم هنا كل ما اشتغلت به الذمة ولو باتلاف لا خصوص الاستدانات وفي اعتبار
الحلول وجهان ولكن مقتضى اطلاق النص والفتوى عدمه والله اعلم هذا كله في الغارم لمصلحة نفسه اما الغارم لاصلاح ذات البين كما لو وجد قتيل
لا يدري من قتله وكاد يقع بسببه فتنة فتحمل رجل ديته او بان تلف مال لا يدرى من اتلفه وكاد يقع بسببه فتنة فتحمل رجل قيمته فالمحكي عن
الشيخ ومن تاخر عنه انه يعطى الاول ما تحمله من الدية فقيرا كان او غنيا اذا لم يؤدها من ماله سواء استدان فاداها ام لم يؤدها بعد لاطلاق الاية
وغيرها المقتصر في تقييدها على المتيقن ولقوله ع لا تحل الصدقة لغني الا لخمس غاز في سبيل الله او عامل عليها او غارم وقد يناقش فيه ان
لم يكن اجماع بان الخبر المزبور غير موجود في اصولنا بل الموجود فيها مجردا عن الاستثناء فيكون دالا على اعتبار الفقر في الغارم كما سمعت دعوى
الاجماع عليه سابقا بل ربما كان المتن في بعضها او جميعها مط فيقيد به الاية ح على الطلاقة الشامل للمستدين لمصلحة المزبورة نعم لا باس باعطائه
من سهم سبيل الله بناء على عمومه لكل قربة بل لا باس في استدانة الامام او وكيله على هذا السهم باعتبار ولايته ولعله لذا استشكل فيه في المحكي
عن نهاية الاحكام فقال فيقضي دينه من سهم الغارمين غنيا كان على اشكال او فقيرا لئلا يمتنع الناس من هذه المكرمة ومن ذلك يظهر لك الحال في تحمل
المال بلا اتلاف الذي قال انه محكي انه الحقه قوم بالدية بل قيل انه قطع به الفاضل في جملة من كتبه ناصا على التسوية بين الفقير والغني للاية وللحاجة
الى اصلاح ذات البين بل الحق به الضامن مالا عن غيره الا انه قال ما حاصله ان كانا معسرين جاز الاداء قطعا من غير فرق بين الصرف الى الضامن
او المضمون عنه اذا كان الضمان بالاذن نعم ان دفع الى الضامن فقضى به لا يرجع به على المضمون عنه لعدم الغرامة وان كانا موسرين لم يعط من سهم الغارم
سواء كان الضمان بالاذن اولا واما ان كان الضامن خاصة معسرا فان ضمن بالاذن لم يعط لان له الرجوع عليه الا اعطى اذ لا ملجأ له واحتمال
العدم كما عن بر لعود النفع الى المضمون عنه خاصة ضعيف ولو كان المعسر المضمون عنه خاصة جاز اعطاؤه مع كون الضامن باذنه وفي الضامن اشكال من
انه دين يحمل لاصلاح ذات البين فيقضى مع اليسار ومن ان المصلحة هنا جزئية فلا يلتفت اليها بخلاف الكلية وعن هي الاقرب الصرف الى الاصل
لانه ممكن ولا يصرف الى الضامن لايساره ونحو من تبرع عن غيره لو استدان لعمارة المسجد او قري لضيف اعطى مع الفقر وعن بعض الحواشي لا يشترط
الفقير ولا يخفى عليك تحقيق الحال بعد الاحاطة بما ذكرنا والله اعلم وكذا لو كان للمالك دين على الفقير لكنه لم يملك قوت سنته او لم يتمكن من قضاء
دينه على الكلام السابق جاز ان يقاصه به من الزكوة بمعنى احتسابه عليه من الزكوة المستحقة عليه بلا خلاف كما اعترف به الفاضلان في ظ المعتبر وكره ومحكي
هي ولا اشكال لانه احد امواله ومقبوض للمدفوع اليه فهو احد افراد الايتاء المامور به قال عبد الرحمن بن الحجاج سئلت ابا الحسن ع عن دين لي على
قوم طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه واحتسب عليهم الزكوة قال نعم وقال عقبة بن خالد دخلت انا
والمعلى وعثمان بن عمران على ابي عبد الله ع فلما رآنا قال مرحبا بكم مرحبا بكم وحبتكم جعلكم الله معنا في الدنيا والاخرة فقال له عثمان جعلت فداك فقال
نعم فمه قال اني رجل موسر فقال له بارك الله في يسارك قال فيجيء الرجل فيسئلني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا
بثمانية عشر والصدقة بعشرة وما ذا عليك اذا كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة الحديث الى غير ذلك من النصوص
الدالة عليه بل الظ جواز مقاصته بان يحتسبها صاحب الدين ان كانت عليه باخذها مقاصة من دينه وان لم يقبضها المديون ولم يوكل في قبضها
وكذا يجوز لمن عليه دفعها الى رب الدين كذلك كما صرح به الشهيدان لاطلاق الاخبار والفتاوى بالاحتساب بقضاء الدين عنه الشامل لصورتي
الاذن وعدمه وفي موثق سماعة سئلته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكوة فقال اذا كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه
دين من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملا يتقلب فيها بوجهه فهو يرجو ان ياخذ منه ماله عنده من دين فلا باس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة
او يحتسب بها وان لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو ان ياخذ منه شيئا منه فليعطه من زكوته ولا يقاصه بشيء من الزكوة ولا يقدح ما فيه من التفصيل المحمول على
ضرب من الندب بل منه يعلم ان المقاصة غير الاحتساب فالاولى تفسيرها في المتن ونحوه بما سمعته من الشهيدين وان استبعده بعضهم بل الظ انها حقيقة في ذلك
مجاز في الاحتساب والامر سهل بعد جواز الامرين معا لكن عن نية الفاضل انه يجوز صرف السهم الى الغارم بغير اذن صاحب الدين والى صاحب الدين باذن
المديون وبدون الاذن اشكال لو منعنا صرف الدين قدر المصرف ومنشأ الاشكال مما تقدم وان الغارم هو المستحق والاية نصت على كونها له ومنه
ينسحب الاشكال في بعض افراد المقاصة التي ذكرنا جوازها الا انه لا ريب في ضعفه بعد ظهور الادلة فيما قلنا خصوصا ما تسمعه من نصوص الوفاء عن الميت
والله اعلم بل في كشف الاستاد بعد ان ذكر المسئلة المزبورة قال لو كان له على الديان دين جاز له الاحتساب من الزكوة واسقاطه ما على المدين وهو كذلك
اذا كان قد حوله به او اذن له في احتسابه على جهة الوفاء له عما عليه بل له احتسابه على الديان زكوة ووفاء له عما في ذمة الفقير وكذا لو كان الغارم ميتا جاز ان

يقضى عنه من الزكاة لأنه كالحي بالنسبة إلى دين غيره لبقائه مشغول الذمة وأن يقاص بها على الوجهين السابقين فيها بلا خلاف أجده في ذلك بل الإجماع بقسميه عليه
قال عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكاة الألف
والألفان قال نعم وعن يونس بن عمار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول قرض المؤمن غنيمة وتعجيل أجر إن أيسر قضاك وإن مات قبل ذلك احتسبت به من الزكاة
وقال زرارة في الحسن قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكاة ومات أبوه وعليه دين أيؤدي زكاته في دين أبيه وللابن مال كثير فقال إن كان أبوه أورثه مالا ثم ظهر عليه
دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه عنه من جميع الميراث ولم يقضه من زكاته وإن لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه فإذا أداها في دين
أبيه على هذه الحال أجزأت عنه وهما معا شاهدان على اعتبار قصور التركة عن الوفاء في الاحتساب من الزكاة كما عن ط والوسيلة وكره ويروس وفي التنقيح
به والمختار وفي ك وكشف الالتباس وغيرها لحكومتهما على غيرهما من النصوص مضافا إلى ما دل على عدم انتقال التركة للوارث إلا بعد الوفاء أو على تمامية الانتقال
نعم في الأخير لو أتلف الوارث المال وتعذر الاقتضاء لم يبعد جواز الاحتساب والقضاء وهو كذلك وإن نسبه في ك إلى القيل مشعرا بالتوقف فيه بل لا يبعد جواز الاحتساب
مطلقا إذا تعذر الاستيفاء من التركة إما لعدم إمكان إثباته أو لغير ذلك كما صرح به في ك وكذا الروضة اقتصارا في تقييد المطلقة على محل اليقين خلافا للصريح
المقنعة وظاهر الشيخ وابن إدريس والمص هنا والشهيد في اللمعة فجوزوه مع الوفاء ومط للإطلاق المحمول على المقيد ولانتقال التركة إلى الوارث بالموت فيبقى الميت
فقيرا وبين ذلك ولا إجمال في المسألة وثانيها أنها وإن انتقلت إليه إلا أن حق الدين متعلق بها كما هو محرر في محله وكذا لو كان الدين على من يجب نفقته
جاز أن يقضى عنه حيا وميتا وأن يقاص بلا خلاف بل ولا إشكال … كونه كالأجنبي … في الدين فتشمله الأدلة بل لعل ظ المع وكره دعوى الإجماع عليه
وفاق وقد سمعت حسن زرارة السابق وقال إسحاق بن عمار سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل على أبيه دين ولابنه مؤنة أيعطي أباه من زكاته يقضي دينه قال نعم
ومن أحق من أبيه ولا ينافي ذلك ما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج خمسة لا يعطون من الزكاة شيئا الأب والأم والولد والمملوك والامرأة وذلك أنهم
عياله لازمون له لأن المراد إعطاؤهم النفقة الواجبة كما يدل عليه قوله وذلك إلخ … والله أعلم ولو صرف الغارم ما
دفع إليه ليصرفه في قضاء الدين من سهم الغارمين في غير القضاء ارتجع على الأشبه … للغرم فصرفه في غيره … للمال في غير محله
خلافا للشيخ في المحكي من ط وجمله فلا يرتجع لحصول الملك بالقبض وفيه … بعد التسليم إنما ملكه ليصرفه في وجه مخصوص لا يسوغ له غيره نعم الظ الاجتزاء
عن الزكاة لحصول الامتثال بالدفع إليه لكن إذا تمكن من الارتجاع ارتجعه واحتسبه كما تقدم تحقيق ذلك في نظائره … في نحو الفرض ونحوه مما تقدم في الفقير
يعلم الحال فيما لو أبرأه صاحب الدين أو بان أن دينه في معصية أو غير غارم ونحو ذلك فلاحظ وتأمل وكذا تقدم في المكاتب والفقير ما يعلم منه الحال فيما لو ادعى
أن عليه دينا من أنه يقبل قوله إذا صدقه الغريم وكذا لو تجردت دعواه عن التصديق والإنكار وفي المتن أنه قيل لا يقبل والأول أشبه أي لا يقبل إلا بالبينة
ويحتمل أو اليمين لكن لم نعرف القائل كما اعترف به في ك نعم قال حكي في … وكره عن الشافعي أنه لا يقبل دعوى الغرم إلا بالبينة لأنه مدع ولا يخفى
قوته قلت قد عرفت أنه توقف أيضا في دعوى الفقر والكتابة بل الحال بما كان هذا القبول هنا … في الفقر لأن الغرم مما يمكن إقامة البينة عليه
… في دفع الإشكال في المقامات الثلاثة أن الحاصل من الكتاب والسنة وجوب دفع الزكاة لا وجوب دفعها للفقير والغارم والمكاتب وقوله تعالى إنما
الصدقات للفقراء الخ إنما يدل على كون الصدقات لهم لا أن التكليف دفعها إليهم والفرق واضح بين المقامين نعم قد لا تحل الصدقات للغني ونحوه مما
يقضي بعدم جواز دفعها لغير الأصناف الثمانية وهو كالشك في المعلوم أنه ليس منهم … غير المعلوم فيتحقق امتثال الأمر بالإيتاء بالدفع إليه لكونه
أحد أفراد الإطلاق ولو لم يعلم كونه من أفراد النهي بل أصالة البراءة عن حرمة الدفع إليه يقتضي خروجه عنها وبالجملة الغنى مانع لا أن الفقر شرط ولو سلم
كونه شرطا فهو محل تناول الزكاة لا الدفع إليها ممن وجبت عليه لعدم الدليل بل مقتضى الإطلاق خلافه وعلى هذا يتجه ما ذكره الأصحاب من قبول دعوى
الفقر والكتابة والغرم فتدبر جيدا فإنه دقيق نافع وتقدم وربما يأتي له تتمة والله أعلم هذا وفي ك أن موضع الخلاف الغارم لمصلحة نفسه أما الغارم
لمصلحة ذات البين فلا يقبل دعواه إلا بالبينة قولا واحدا ولعله كذلك إذا كان المانع متحققا فيه كما لو كان غنيا فتأمل جيدا والله أعلم والسادس أو السابع في
سبيل الله وهو … على ما حكي عن بعضها الجهاد السائغ خاصة وقيل والقائل الأكثر بل المشهور يدخل فيه المصالح كبناء القناطر والحج و
مساعدة الزائرين وبناء المساجد وجميع سبيل الخير بل عليه عامة المتأخرين بل في … والغنية الإجماع عليه وهو كذلك إذ لا شبهة مضافا إلى اقتضاء
اللفظ ذلك إذ السبيل هو الطريق فإذا أضيف إلى الله سبحانه كان عبارة عن كل ما يكون وسيلة إلى تحصيل رضا الله وثوابه فيتناول الجهاد وغيره
وقال العالم عليه السلام فيما رواه عنه علي بن إبراهيم في تفسيره وفي سبيل الله قوم يخرجون إلى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون أو قوم من المؤمنين ليس عندهم
ما يحجون به وفي جميع سبيل الخير فعلى الإمام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد وقال علي بن يقطين في الصحيح لأبي الحسن عليه السلام يكون
عندي المال من الزكاة فأحج به موالي وأقاربي قال نعم وترك الاستفصال فيه عن كيفية إحجاجهم كاف في الاحتجاج كخبر محمد بن أبي نصر المروي في مستطرفات
السرائر عن جميل قال سألت الصادق عليه السلام عن الصرورة أيحجه الرجل من الزكاة قال نعم وقال الحسن بن راشد سألت أبا الحسن العسكري عليه السلام بالمدينة عن رجل أوصى بمال
في سبيل الله فقال سبيل الله شيعتنا وخبر الحسين بن عمر قال قلت للصادق عليه السلام إن رجلا أوصى إلي بشيء في سبيل الله فقال لي اصرفه في الحج قال قلت أوصى
في السبيل قال اصرفه في الحج فإني لا أعلم شيئا في سبيل الله تعالى أفضل من الحج وفي رواية أحد المشايخ لا أعلم سبيلا من سبله أفضل من الحج وعلى كل
حال هو ظ في تعدد سبيل الله وإن كان الحج أفضلها على أنه على كل حال فيه شهادة على خلاف ما يقوله الخصم من كونه الجهاد الذي ربما أشعر به بعض النصوص
بكونه التفسير … قال يونس بن يعقوب إن رجلا كان بهمذان ذكر أن أباه مات وكان لا يعرف هذا الأمر فأوصى بوصية عند الموت وأوصى
أن يعطى شيء في سبيل الله فسئل عنه … كيف يفعل به فأخبرناه أنه كان لا يعرف هذا الأمر فقال لو أن رجلا أوصى إلي بوصية أن

أضع في يهودي ونصراني لوضعته فيهما إن الله عز وجل يقول فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه فانظر إلى من يخرج إلى هذا
الوجه يعني بعض الثغور فابعثوا إليه فلا ريب في أن الأقوى عمومه لكل قربة فيدخل جميع المصالح ويزيد عليها وإنما يفارقها في النية
ضرورة شموله لجميع القرب من بناء خانات وتعمير روضة أو مدرسة أو مسجد وإحداث بنائها أو وقف أرض وتعميرها أو وقف كتب علم
أو دعاء ونحوها أو تزويج عزاب أو غيرهم أو تسبيل نخل أو شجر أو ماء أو مأكول أو شيء من آلات العبادة أو إحجاج أحد أو إعانة على زيارة أو في
قراءة أو تعزية أو تكرمة علماء أو صلحاء أو نجباء أو إعطاء أهل الظلم والشر لتخليص الناس من شرهم وظلمهم أو إعطاء من يدفع ظلمهم
ويخلص الناس من شرهم أو بناء ما يتحصن به المؤمنون عنهم أو شراء الأسلحة لدفاعهم أو إعانة المباشرين لمصالح المسلمين من تجهيز الأموات
أو خدمة المساجد والأوقاف العامة أو غير ذلك ومن هنا قال الأستاذ في كشفه أنه لا يعتبر في المدفوع إليه إسلام ولا إيمان ولا عدالة ولا فقر ولا غير
ذلك للصدق لكن في ك بعد أن ذكر دخول الزوار والحجاج قال وهل يشترط حاجتهم إشكال ينشأ من اعتبار الحاجة كغيره من أهل السهمان ومن
اندراج إعانة الغني تحت سبيل الخير بل جزم في ك وضه باعتبار الفقر بل ربما ظهر من الغنية الإجماع عليه قال في الأول ويجب تقييد المصالح بما لا
يكون فيه إعانة لغني مطلقا بحيث لا يدخل في شيء من الأصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر أو كونه ابن السبيل أو ضيفا والفرق بينهما
ح وبين الفقير أن الفقير لا يعطى من الزكاة ليحج بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله واستشكله في ك بأن فيه تخصيصا للعموم للأدلة
من غير دليل إلا أنه قال والمعتمد جواز صرف هذا السهم في كل قربة لا يتمكن فاعلها من الإتيان بها إلا به وإنما صرنا إلى هذا التقييد لأن الزكاة إنما
شرعت بحسب الظ لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ومع ذلك فاعتباره محل تردد قلت هو في محله بل الأقوى عدم اعتباره للإطلاق والأدلة
وحكمة المشروعية لا تصلح للتقييد إلا أن تقتضيه الضرورة في خصوص سد الخلة وما ورد من أنها لا تحل الصدقة لغني محمول على ما ينافي ذلك من إرادة
الصدقة عليه على نحو الصدقة على الفقير بل هو لظ مندرج لا تكون الصدقة عليه من القرب التي هي سبيل الله كما هو واضح والله أعلم ومما يؤيد
ذلك اتفاقهم ظاهرا على أن الغازي يعطى وإن كان غنيا قدر كفايته على حسب حاله شرفا وضعة وقرب المسافة وبعدها وغير ذلك بل في ك أن هذا
الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب المعتد به لعموم المزبور ولأن النبوي لا تحل الصدقة لغني إلا لثلاثة وعد منها الغازي وقد عرفت عدم وجود
شيء من أموالنا أو كونها بيده من الزكاة الأجرة على الغزو فلا يعتبر في إعطائه وصف آخر بقليل اعتبار الحج لا يصلح أن يكون مدركا وكيف كان فلا
خلاف في أنه إذا غزا لم يرتجع ما بقي منه عنده بل في كره أنه موضع وفاق بين العلماء لأنه ملكه بالقبض وكونه كالأجرة له على عمله وكالنفقة التي لا
ريب في ملكها بما يفضل منها بما يضيق على نفسه فلا يسترد وهو واضح نعم إن لم يغز أو رجع من الطريق استعيد لأنه إنما ملكه ليصرفه في الوجه المخصوص
ولم يحصل إذا كان الإمام عليه السلام غير مبسوط اليد على وجه لا يقع منه الجهاد أو كان مفقودا أي غائبا مستترا سقط نصيب الجهاد أو بناء على أنه سبيل الله
ح يسقط بناء على التوزيع إلى محصور منه ولا يصرف في المصالح نعم بناء على أن سبيل الله كل قربة لا يسقط هذا السهم بتعذر بعض أفراد المصرف وهو ظ مع
أنه قد يمكن وجوب الجهاد مع عدم تمكنه أيضا كما إذا دهم المسلمين عدو يخاف منه على بيضة الإسلام لا للدعوة إلى الإسلام فإن ذلك لا يكون إلا
مع الإمام وح لا يسقط هذا السهم على كل من القولين بل منه يعلم عدم سقوط سهم المؤلفة قلوبهم للجهاد المعروف من إمكانه في زمن الغيبة لكن
في المتن وكذا يسقط سهم السعاة وسهم المؤلفة وقد عرفت ما فيه بل لا يخفى بل قد عرفت أن الأقوى عموم التأليف بل في ك لم أقف على ما يقتضي سقوط
سهم السعاة ومن ثم جزم الشهيد في ش ببقائه في زمن الغيبة مع تمكن الحاكم من نصبهم وهو جيد لأنه لا حرج في العاملين قلت اللهم إلا أن يقال
إن المراد بالعاملين السعاة الجباة للصدقات بإذن الإمام وهذا لا يكون إلا مع ظهوره وبسط يده بل لا ينكر إشعار الآية وغيرها بذلك و
كذا التأليف فلعل المراد بالسقوط هنا نحو سقوط تعيين صلاة الجمعة والعيدين والحدود وغيرها والله أعلم السابع والثامن ابن السبيل وهو وإن
كان عاما للمطلق المسافر إلا أن المراد به هنا المنقطع به فيعجز عن سفره بذهاب نفقته أو نفادها أو تلف راحلته ونحو ذلك مما لا يقدر معه أن يتحرك فلا
يشمل الآن المسافر إلى غير وطنه ومقره ولو العارض كالبلد التي دخلها مسافرا فعزم على استيطانها أما المقيم عشرا والمتردد ثلاثين يوما ونحو ذلك
مما يوجب التمام فغير خارج عن صدق ابن السبيل عرفا وإن انقطع سفره شرعا بالنسبة للقصر والإتمام والإفطار والصيام ضرورة عدم التنافي بينهما فما عن ظ
وصريح كره وكذا ابن فهد في المحرر وإن قال لا للضرورة كانتظار رفقة من انقطاع سفره بالنسبة للمقام فلا يعطى من سهم ابن السبيل واضح
الفساد كوضوح فساد دعوى صدقه على من أراد إنشاء السفر المحتاج إليه ولا قدرة له عليه خلافا للمحكي عن الإسكافي والتهذيب وش اللمعة ضرورة انسباق
المنقطع والاستطراق لا المريد له وفي تفسير علي بن إبراهيم عن العالم عليه السلام وابن السبيل أبناء الطريق الذين يكونون في الأسفار في طاعة الله فيقطع بهم
عليهم ويذهب مالهم فعلى الإمام أن يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات فدعوى صدقه عليه باعتبار إرادته الطريق وإنشائه للسفر لا يصغى إليها
كقياسه على ناوي الإقامة في بلد ثم أراد الخروج منها ضرورة فرق العرف بينهما نعم لا بأس بالدفع إليه من سهم سبيل الله كما أنه لا بأس بالدفع إليه بعد تلبسه بالسفر على
وجه يصدق عليه أنه ابن السبيل إذ لا يعتبر فيه حدوث انقطاع الطريق به بتجدد ذهاب ماله بل يكفي فيه انقطاع الطريق به ولو لقصور أصل ماله ولعل ذا هو الذي
دعى الشهيد إلى عده ابن سبيل لأنه بمجرد تلبسه بالسفر وخروجه إلى محل الرخصة يصدق عليه ذلك فلا فائدة في اعتبار حصول ذلك منه لكنه بعيد
تسليم الصدق عليه بذلك لا بد من تحققه في جواز التناول والتصرف … الموضوع عليه والأول إليه غير كاف قطعا وكيف كان يعطى ابن السبيل هذا السهم و
لو كان غنيا في بلده إذا كان لا يمكنه الاعتياض عنه ببيع أو اقتراض أو غيرهما وإلا لم يعط لعدم صدق الانقطاع به في دعوى تحققه بمجرد تعذر البيع ونحوه
دون الاستدانة كدعوى تحققه وإن تمكن من الجميع لا يصغى إليها وإن نسب ثانيتهما إلى المص في المع لكن لا تصريح فيه نعم لم يذكره شرطا ويمكن اكتفائه

الكلام في الضيف

عن ذلك بتفسير ابن السبيل بالمنقطع به المعروف من عدم صدقه بدون ذلك بل لعل الكثير التعرض له لذلك لا لعدم اشتراطه والا كانوا محجوجين بما دل عليه
النص ومعقد الاجماع وغيرهما مما دل على اعتبار الفقر والحاجة في الزكوة وانها لا تحل لغني وغير ذلك وكذا الكلام في الضيف الذي هو محتاج للضيافة فانه
لا يخرج بها عن كونه ابن السبيل ضرورة تحقق الصدق عليه فيعلم منه انهم ابن السبيل بل يحتسب عليه ما يأكل عنده منه لعدم وجوب نفقته عليه وكان
الذي الى نص لهم عليه بنا انه لا يخرج بالضيافة عن كونه ابن سبيل دفع توهم فرد آخر لابن السبيل او انه يلحق به وان ما ورد فيه من الرواية محمول على ذلك
والاصل في المسئلة عبارة المفيد في المقنعة قال وابن السبيل هم المنقطع بهم في الاسفار وقد جاءت رواية انهم الاضياف يراد به من اضيف لحاجة الى ذلك وان
كان له في موضع آخر غنى ويسار وذلك يرجع الى ما قدمناه وكانه اشار بقوله وذلك يرجع الى ما ذكرناه وقال ابن زهرة وروي ايضا ان الضيف الذي
ينزل بالانسان وان كان في بلده غنيا ايضا وربما استظهر منها ومن عدّ ان الرواية تقتضي ايضا ابن السبيل فيه لكن قد يحتمل في كلام ابن زهرة عدم الانحصار
باعتبار وجود لفظ ايضا في كلامه ونفي الشيخ وقيل ايضا ان الضيف الذي ينزل بالانسان ويكون محتاجا في الحال وان كان له يسار في بلده وموطنه ونحوه نقل
الانحصار قول الطبرسي وسلار على ما قيل ليس في كلامها لفظ ايضا الملحقا الضيف وعن المهذب ان الضيف يدخل فيه فصرح بالدخول والملحق الضيف كالمحكي
عن غنية الفاضل وفي الوسيلة وقال بعض اصحابنا الضيف اذا كان فقيرا دخل فيه وعن فقه القران للراوندي وابن السبيل المسافر المنقطع به والضيف هو
مع طلاقة الضيف نطق بالدخول وفي شرح الاصبهاني اللمعة وكذا الفاضلان في غيرهما في روضة ولعل الانهام لم يطلقا بل اشترطا السفر ونصا على التسوية
بينه وبين المنقطع به بغير وعدو عن يحيى بن سعيد ذكر المنقطع به قال يدخل فيه الضيف وظاهرها الدخول في التفسير كالشهيد في اللمعة بل هو صريح لف
لكن في ذلك في شرح عبارة اي يلحق بابن السبيل في جواز ضيافته من الزكوة قال ويشترط فيه ان يكون مسافرا محتاجا الى الضيافة وان كان غنيا في بلده وفي
ذو هو المنقطع به وان كان غنيا في بلده والضيف يشترط باحد سفرهما وعن حاشية ثاني الشهيدين عليه يعني اي يلحق بابن السبيل في جواز ضيافته
من الزكوة مع حاجته اليها وان كان غنيا في بلده ومنه ان العبارتين ظاهرتان في الدخول في ابن السبيل خصوصا عبارة ذو مع انه لا وجه للالحاق ولا له
دليل معتد به عليه سيما مع ظهور الرواية والاية ومعاقد الاجماع في خلافه على انه بعد ان اشترط فيه السفر والحاجة للضيافة لا ينبغي التأمل في
فيه بل في المنقطع به وبالجملة دعوى لحوق الضيف بابن السبيل في الحكم كدعوى كونه فردا منه مقابلا للمنقطع به لا دليل عليهما اذ الرواية مع ارسالها
عدم انجبارها لم تعرف متنها في شيء من الاصول فلا تصلح لاثبات ذلك خصوصا مع منافاتها على هذا التقدير لظاهر الاية والرواية ومعاقد الاجماع على
فيجب الاقتصار في ابن السبيل على ما ذكرنا ويدخل فيه الضيف الذي هو مسافر ومحتاج للضيافة ضرورة كونه حينئذ احد افراد المنقطع به ومن الغريب ما يحكى
عن بعض الحواشي من عدم اشتراط الغربة فيه ولا الحاجة واحتمال ان مستند الاطلاق الرواية غير مجد مع ان الذي عثرنا عليها من حكايتها الاطلاق الذي هو غير كاف
في المعنى ... ابن السبيل او تعم تعبيرا في غيرها ومقام استحقاق الزكوة المشعر بالحاجة وغير ذلك وعلى كل حال فالنية عند شروعه في الاكل بالنحو
المقدم او المضمر او المبلغ وان لم يعلم مقدار ما يأكله وقد يحتمل عند البذل كما في الفقير لا ان الاول اظهر لعدم التمليك هنا بل لا بذل وانما فيه
تقديم بلا كلام ولا تمليك الا ما يأكله وله ان ينوي ما اكله بعد الاكل ولا يقدح كونه مهموما عند المحتسب لعدم منافاة ذلك اقل ما يحتمل كله على ان ان
كان قد عزل الحصة للزكوة وقد بقي من الخبز شيء اعطاه مستحقا آخر ان امكن والا افتقر في الاخير على ما ذكرناه كما هو واضح وكيف كان فلا بد ان يكون سفره
مباحا فلو كان معصية لم يعط بلا خلاف كما اعترف به بعضهم بل نفاه في كتب العلماء بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ورواية العالم دالة عليه مضافا الى ما
في اعطائه من الاعانة على الاثم والعدوان بل عن جماعة دل على اعتبار كون السفر طاعة كالمحكي عن ابن الجنيد الا انها القصور سندها وعدم مقاومتها
لاطلاق الكتاب المعتضد بفتاوى الاصحاب ينبغي حمل الطاعة فيه على ما لا معصية فيه واليه اوما في الجواهر عنها بان الطاعة تصدق على المباح
يعني ان فعله معتقدا لكونه مباحا مطيع في اعتقاده وايقاع الفعل على وجهه لان المراد صدقها حقيقة كما هو واضح وعلى كل حال فيدفع اليه من الزكوة قدر
الكفاية الى نفقته جانبه من الماكول والملبوس والمركوب او ثمنها او الاجرة الى ان يصل الى بلده بعد قضاء الوطر من سفره او يصل الى محل يمكنه الاعتياض فيه
ولو فضل منه شيء ولو بالتضييق على نفسه عادة وفاقا للاكثر بل المشهور تقديرا للضرورة بقدرها ولتخصيص المال له في المصرف الخاص كما هو المفروض
قد عرفت ان صدق شخص للمصارف ولم نقل بوجوب البسط وقيل والقائل الشيخ في ... لا يعيد ولا ريب في ضعفه كما سمعته في الغارم
والرقاب بل ذلك لا فرق فيه وجوب الرد بين النقدين والدابة والمتاع وكانه اشار الى ما عن غنية الفاضل من انه لا يسترجع منه الدابة
لانه ملكها بالاعطاء بل عن بعض الحواشي الحاق الثياب والالات بها ولعل ذلك لان المزكي يملك المستحق عين ما دفعه اليه والمنافع تابعة
الواجب على المستحق ... على العين على الحاجة ولا زيادة في هذه الاشياء الا في المنافع ولا اثر لها مع ملكية تمام العين اللهم الا ان يلتزم انفساخ
ملكه عن العين بمجرد الاستغناء لان ملكه منزل فهو كالزيادة التي تجدد الاستغناء عنها ثم ان الاعادة كان في صنف المالك او وكيله فان تعذر
فالى الحاكم فان تعذر صرفه بنفسه الى مستحق الزكوة ناويا به عن المالك فيه ولا انه لا وجه للزوم هذه الترتيب بعد فرض كون المال تعين زكوة
بالدفع والقبض فيجزيه بل يتعين عليه الدفع للحاكم من اول الامر اللهم الا ان يقال بقي بقاء ولاية المالك عليه فينبغي اعتبارها مع التمكن منها
ولو قيل لعدم ... زكوة بذلك بل يعود الى ملك المالك يشكل بعدم جواز دفع المستحق بل والحاكم الزكوة عنه من دون اذنه مع عدم امتناعه
وبالجملة لا يخلو الترتيب المزبور من اشكال الا انه ينبغي تقييد الاخير بدفعه زكوة في هذا المصرف الخاص لانه هو الذي حصل فيه اذن المالك والله
العالم القسم الثاني في اوصاف المستحقين للزكوة الاول الوصف الايمان بالمعنى الاخص فلا يعطى الكافر بجميع اقسامه في غير التاليف وسبيل الله بلا
خلاف معتد به بين المسلمين فضلا عن المؤمنين بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه متواتر كالنصوص خصوصا في المخالفين قال اسماعيل

في اشتراط الايمان في المستحق للزكوة

سعد الاشعري سئلت الرضا عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة وقال ضريس سئل المدائني ابا جعفر ع ان لنا زكوة نخرجها
من اموالنا فيمن نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان
دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح وقال ابن بلال كتبت اليه سئله هل يجوز ان ادفع مال زكوة والصدقة الى محتاج غير اصحابي فكتب
لا تعطي الصدقة والزكوة الا لاصحابك وقال عمر بن يزيد سئلته عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا تصدق عليهم بشيء ولا تسقهم
الماء ان استطعت وقال الزيدية هم النصاب وقال ابن ابي يعفور لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الزكوة لمن هي فقال لاصحابك قال قلت فان فضل عنهم
قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فيعطى السؤال منها شيئا فقال لا والله الا التراب الا ان ترحمه
فان رحمته فاعطه كسرة ثم اومى بيده فوضع ابهامه على اصول اصابعه وفي حسن زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد كلهم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع
انهما قالا موضع الزكوة اهل الولاية ورواه الشيخ في الصحيح بما يقرب من هذا الاسناد عنهما ايضا كذلك قال قال الزكوة لاهل الولاية قد بين الله لكم
موضعها في كتابه بل في المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر انه سئل اخاه موسى ع عن الزكوة هل هي لاهل الولاية فقال قد بين الله لكم وذلك في طائفة
من الكتاب لعل المراد الاشارة الى اية النهي عن مودة من حاد الله وما شابهها فيكون الكتاب دالا على المطلوب مضافا الى السنة الى غير ذلك من النصوص المروية في
الكتب الاربعة وغيرها التي لا يسع المقام استقصاءها بل يمكن دعوى تواترها خصوصا مع ملاحظة ما دل على اعادة المستبصر زكوته في جملة منها بطلانها او
عمومها لما دل على المنع بالنسبة الى باقي الفرق المخالفة وان عدلوا من الشيعة مضافا الى ما ورد فيهم من النص بالخصوص كخبر يونس بن يعقوب قلت لابي الحسن الرضا ع
اعطي هؤلاء الذين يزعمون ان اباك حي من الزكوة شيئا قال لا تعطهم فانهم كفار مشركون زنادقة ومرسل ضريس عن الطيب يعني علي بن محمد وعن ابي جعفر ع
قالا انهما من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكوة ولا تصلوا ورائه وغيرها ولا يخفى عليك ظهور النصوص في شرطية الايمان لا ان عدمه مانع فيجوز لعطاؤها لولا
بعطي الا ان يكون هناك طريق شرعي لاثبات ايمانه بدعواه او كونه في سبيل الايمان قال الاستاد في كشفه ويكفي في ثبوت وصف الايمان ادعائه او كونه
في سلك اهله او ساكنا او داخلا في ارضهم ما لم يعلم خلافه ولعل من حكم بان الجاهل المطلق القاصر عقله عن الادراك او البعيد بحيث لا يمكنه الوصول و
السؤال المتربي بين كفار ونحوهم بحيث لا يمكنه الخروج للاستعلام او كان مشغولا بالنظر يقبل عذره لو اعتذر ليس له العطاء ولا يعطى من الزكوة وهو جيد
ثم ان الظاهر استثناء المؤلفة لما عرفت وسهم سبيل الله من هذا الشرط اما غيرهم فعلى مقتضى الاطلاق ما دل على المنع ودعوى كونه شرطا فيهم ايضا وخص الفساد على ما اجمعت
البحث فيه مفصلا كوضوح فساد اعتباره في سهم سبيل الله بعد ظهور دليله في عدم اعتبار ذلك فيه بل هو موضوع اخر لا يوصف بالايمان نعم ما دل على
الايمان انما هو في المستحقين بالذات لا ما كان مصرفه الجهة وان رجعت الى الذات في بعض الاوقات كاعطاء اهل الخلاف لدفع شرهم عن المؤمنين ونحو
ذلك الذي في الحقيقة دفع للمؤمنين باعتبار وصول النفع اليهم مع ان ادلة اعتبار الايمان ظاهرة في كون ذلك شرطا في الاستحقاق الشرعي والدفع هو لا
في نحو الغرض ليس لاستحقاقهم ذلك وبالجملة لا يخفى على من له ادنى ممارسة عدم صلاحية تقييد الى سبيل الله بما سمعت من الادلة هنا ان غير المؤمنين ليس من سبيل الله
فلا يدفع اليه لذاته من الزكوة اما الدفع اليه لمصلحة اخرى فلا باس بها ضرورة كونه كالدفع لتحصيل مصالح المؤمن او دفع المضاعفة ولعله الى ما ذكرنا يرجع
استثناء بعضهم المؤلفة والغزاة من اشتراط الايمان لما عرفت من ان الدفع للغزاة من سهم السبيل اما استثناء العاملين خاصة مع المؤلفة كما وقع من ابن حمزة
فلا وجه له لما عرفت وتعرف من ان العاملين يعتبر فيهم العدالة فضلا عن الايمان ولعله لحظ ان الدفع اليهم من قسم الاجرة التي لا تفاوت فيها بين المؤمن وغيره
لكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما قدمناه واوضح منه فسادا دعوى ان اعتبار الايمان في سهم الفقراء والمساكين خاصة دون باقي الاصناف اذ مقتضاها
جواز الدفع للغارمين من المخالفين وفي الرقاب منهم لابن السبيل منهم زيادة على العاملين ولا ريب في بطلانه لقوة ما دل على اعتبار الايمان في دفع الزكوة
من النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات حتى انه ورد في بعض النصوص طرحها في البحر مع عدم المؤمن وان اموالنا واموال شيعتنا حرام على اعدائنا
وانك لا تعطيهم الا التراب الى غير ذلك مما لا ينبغي معه الى دعوى كون التعارض بين الادلة من وجه التي في المقام شبهة دعوى كون التعارض بين ما
دل على قضاء حاجة المؤمن وحرمة اللواط مثلا من وجه كما هو واضح والله العالم وكيف كان فمع عدم المؤمن وعدم مصرف آخر شرعي تحفظ الى
حال التمكن منه ولا تعطى للمخالف بلا خلاف اجده بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه لاطلاق ادلة المنع وظهور جملة منها وصراحة اخرى في ذلك فما
في خبر يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح ع من انه ان لم يجد من يحمل زكوة ماله الى من يدفعها اليه من لا ينصب مطرح او محمول على مستضعف
الشيعة ونحو ذلك كما ان ما عساه يظهر من جملة من الكتب من وجود الخلاف الا في الفطرة في المقام لا يلتفت اليه نعم يجوز صرف الفطرة خاصة
مع عدم المؤمن الى المستضعفين من المخالفين كما في ذلك عند المصنف بل نسب الى الشيخ واتباعه لموثق الفضيل عن ابي عبد الله ع كان جدي ع يعطي
فطرته الضعفة ومن لا يتولى قال قال ابو عبد الله هي لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض وقال الامام اعلم يضعها
حيث يشاء ويصنع فيها ما يرى وموثق اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم سئلته عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من جيراني قال نعم الجيران احق
بها لمكان الشهرة وصحيح علي بن يقطين سئل ابا الحسن الاول عن زكوة الفطرة ايصلح ان يعطي الجيران والظئورة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال
لا باس بذلك اذا كان محتاجا وخبر مالك الجهني سئلت ابا جعفر ع عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا
ومكاتبة علي بن بلال تقسم الفطرة على من حضر ولا يوجه ذلك الى بلدة اخرى وان لم يجد ونقل الكن المعروف بين الاصحاب عدم الجواز حتى نسبه بعض
الى الاشهر واخر الى المشهور بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق النهي عن دفع الزكوة الى غير المؤمن الشامل للمستضعف واطلاق
قول الرضا لما سئل عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف لا ولا زكوة الفطرة كقوله وتعطيل الزكوة اربع سنين ان لم يوجد لها احد

الشيعة ولا نصرها من ارواطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وغير ذلك من اطلاق النصوص والاجماعات لكن لا يخفى عليك تصرفها اكثرها من المنقلات الى زكوة المال وقول الرضا ع الاول مطلق يقيد بما عرفت والاجماع المحكي هو من بصير من عرفت حصر مبنا بعد على تحقق الشهرة المحكية التي يمكن ان يكون من حاكيها انه استفادها من ظاهر اطلاق الفتاوى لان ما حكي عنهم من التصريح بذلك لم يصل الى حد الشهرة بل انه لم ينعقد اجماع لامكن القول بجواز دفعها مع التقية الى المستضعف من الجيران كما اومأت اليه تلك النصوص وليس علينا ان بعيد هذا ولعله لا اجماع عليه في هذا الفرع بل لا يبعد الجواز ايضا في زكوة المال مع التقية فتامل جيدا والله اعلم وتعطى الزكوة اطفال المؤمنين دون اطفال غيرهم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في ان بصر وك الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الكتاب والسنة وحسن ابي بصير قلت لابي عبد الله ع الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة قال نعم وخبر عبد الرحمن قلت لابي الحسن ع رجل مسلم مملوك ومولاه رجل مسلم وله مال لم يزكه وللمملوك ولد حر صغير ايجزي مولاه ان يعطي ابن عبده من الزكوة قال لا باس وقول الص ع في خبر ابي خديجة ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا فاذا بلغوا وعرفوا ما كان ابوهم يعرف اعطوهم واذا نصبوا لم يعطوا وخبر يونس بن يعقوب المروي عن قرب الاسناد قلت للص ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس ولا فرق في ذلك بين عدالة الاباء وفسقهم لمعلومية عدم تبعية الولد في ذلك لعدم الدليل كمعلومية عدم بناء الحكم هنا على عدم اعتبار العدالة او على كون الفسق مانعا اذ ليس متحققا في الطفل ضرورة تصريح من اشترطها بانه يدفع اليهم بذلك للادلة الخاصة التي سمعتها و انه يشبه ما دل على اعتبارها في القابل للاتصاف بها او بضدها كما هو واضح وكذا لا فرق بين الذكر والانثى والخنثى ولا بين المميز وغيره لاطلاق الادلة ولو تولد بين المسلم والكافر ففي ك ذلك مسلم ومقتضاه عدم الفرق بين كون الاب المسلم او الام وله الدليل التبعية لا شرف الابوين ولكون الشرف بالنسبة الى الاسلام والكفر اتم من المقتين بالبحر وكذا الحال في الايمان وللنظر فيه ايضا بانه لو تولد بين المؤمن وغيره من الفرق الاسلامية جاز اعطائه خصوصا اذا كان المؤمن الاب بل قد يقوى بالتبعية يلحق بالمؤمن وان كان الاب كافرا على اشكال ولو ولد الزنا من المؤمنين كولد الزنا من الكافرين لا تبعية فيه لاحدهما بناء على كونه لا نكاح الصحيح فدفع الزكوة اليه ح مبني على كون الايمان فعلا او حكما شرطا فلا يعطى او ان الكفر فعلا او حكما مانع فيعطى ثم لا يخفى ان المراد من اعطاء الاطفال في النص والفتوى الايصال اليهم على الوجه الشرعي المعلوم بالنسبة اليهم فاذا اذ الدفع اليهم من سهم الفقراء مثلا تسليم بيد وليهم لان الشارع سلب افعالهم واقوالهم فلا يترتب ملك لهم على قبضهم ومعلوم اعتبار الملك في هذا السهم ولاحتمال الاجتزاء هنا تمسكا بالاطلاق المزبور الذي لم يكن مساقا لذلك في غاية الضعف كاحتمال عدم اعتبار الملك في هذا السهم تمسكا باطلاق الامر بالايتاء الشامل للامرين اذ قد عرفت فيما تقدم ظهور الادلة خصوصا السنة في ترتب الملك على القبض بالنسبة الى هذا السهم هذا ولكن عن نعم ان ذكر ما قلناه من كون الدفع للولي من غير فرق بين اليتيم وغيره قال فان لم يكن ولي جاز ان يدفع الى من يقوم بامره يعتني بحاله ومقتضى كلامه انه لا يدفع الى غير ولي الطفل اذا لم يكن له ولي ولا باس اذا كان مامونا بل لا يبعد جواز تسليمها الى الطفل بحيث يصرفها في وجه يسوغ للولي صرفها فيه وحكم المجنون حكم الطفل اما السفيه فانه يجوز الدفع اليه وان تعلق به الحجر بعد قبضه من الكبر كما في حواشي على الكتاب والكفاية وشرح المفاتيح للمولى الاكبر موافقته على جواز الدفع لغير الولي ممن يقوم بامره مع عدم الولي بل الظاهر من بعض المعاصرين الميل الى جواز ذلك مع التمكن من الولي وهو غريب من سابقه ضرورة منافاتهما معا للمعلوم من قواعد المذهب بلا مقتض عدا بعض العبارات التي لا تصلح لان تكون مدركا لحكم شرعي والاطلاق الذي لم يسق لارادة تناول ذلك كما عرفت واغرب من ذلك بعضهم دعوى بعد ان ذكر الحكم المزبور انه حكم المجنون مع الطفل مقتضاه جواز التسليم اليه مطلقا او مع عدم الولي وهو لا يصغي اليه لانه لا يتأهل للتصدق للرد عليه خصوصا في المجنون الذي يكون حاله كحال غير المميز ولا ينافي ذلك جواز الانفاق عليه بالاكل والشرب والكسوة من الولي ومن يقوم مقامه بعد القبض المزبور ضرورة كونه ح اي بعد قبض الولي من امواله التي حكمها ذلك بخلافه قبل القبض فان الكلام في ان قبضه نفسه يصيرها ماله بل لا ينافي ذلك الانفاق عليه من سهم سبيل الله فانه لا يعتبر فيه الملكية ومحل النية بناء على ما قلناه واضح اذ هو حال الدفع الى الولي وفي سهم السبيل عند الصرف فيه هذا وتمام البحث في احكام الاولياء واعتبار الايمان فيهم وعدمه والعدالة وعدمها ومعلومية الانفاق في المحل وعدمه ما لم يعلم الانفاق في غير المحل ليس ذا محل ذكره كالبحث عن كيفية الانفاق وانه يراعى فيه المصلحة او عدم المفسدة فيجوز ح مزج نفقته على نفقة العيال مع ملاحظة ذلك ولا يجب العزل والله اعلم وكيف كان فلو اعطى المخالف زكوته اهل نحلته ثم استبصر اعاد بلا خلاف اجده فيه بل لعله اجماعي كما حكاه في التنقيح وغيره لعدم وصول المال الى مستحقه واليه اشار الصادقان ع في صحيح الفضلاء قالا في الرجل يكون في بعض الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه ايعيد كل صلاة صلاها او صوم او زكوة او حج اوليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية والص ع في صحيح العجلي قال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية و حسنة ابن اذينة ان كل عمل عمله الناصب في حال ضلاله او حال نصبه ثم من الله عليه وعرفه هذا الامر فانه يوجر عليه ويكتب له الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واما الصلوة والصوم فليس عليه قضاؤهما الى غير ذلك من النصوص الظاهرة فيما ذكرنا بل قد يستفاد منها او من استرجاع العين مع بقائها لعدم كون القابض من اهلها فتبقى على ملك المالك بل ربما يستفاد منها وجه الفرق بين الزكوة وغيرها

وتعطى اطفال المؤمنين دون غيرهم

من العبادات التي هي حق الله تعالى وقد اسقطها عنه رحمة كما اسقطها على الكافر بالاسلام نعم قد يستفاد الحاق غير الزكوة بها من العبادات المالية و من الغريب ما وقع للفاضل هنا حيث انه بعد ان ذكر صحيح الفضلاء قال وهذا الحديث حسن الطريق وهل هو مطلق بحيث لو ما اشتمل على انه في الحج اذا لم يخل بشيء من اركانه لا يجب عليه الاعادة اما الصوم والصلوة ففيهما اشكال من حيث ان الطهارة لم تقع على الوجه والافطار قد يقع منهم في غير وقته ويمكن الجواب بان الجهل عذر كالتقية فصحت الطهارة والافطار قبل الوقت اذا كان لشبهة لا يستعقب القضاء كالظلمة الموهمة فكذا هنا وبالجملة فالمسئلة مشكلة اذ هو كما ترى كانه اجتهاد في مقابلة النص ومن هنا رده في ك بما يقرب من ذلك لكن قال ليس في هذا الحكم اعني سقوط القضاء دلالة على صحة الاداء بوجه فان القضاء فرض مستأنف فلا يثبت الا مع الدلالة فكيف مع قيام الدليل على خلافه مع ان الحق بطلان عبادة المخالف وان فرض وقوعها مستجمعة لشرائط الصحة عندنا للاخبار المستفيضة المتضمنة لعدم انتفاعه بشيء من اعماله قلت لعل قوله ع يوجر عليه فيه دلالة على الصحة كخبر ابن حكيم قال كنت قاعدا عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجلان كوفيان كانا زيديين فقالا جعلنا لك الفداء كنا نقول بقول وان الله من علينا بولايتك فهل يقبل شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما ابعدتما حق امرء مسلم واعطيتماه غيره فيكون الايمان ح شرطا كاشفا لصحة عباداته السابقة والاخبار المستفيضة انما تدل على الاعمال التي لم يعقبها ايمان نعم يعتبر في عباداته ان يكون قد جاء بها على وجه يقتضي مذهبه كما هو مقتضى اضافة الاعمال اليه في النصوص السابقة الظاهرة في عدم اندراج الصلوة الباطلة على مقتضى مذهبه مثلا فيها وقد اوضحنا ذلك في باب القضاء من الصلوة وذكرنا الحكم مع وقوعها مستجمعة للشرائط على مذهبنا ونحو ذلك بها التقرب ذكر هنا غير واحد انه لو اعطى الزكوة اهل الولاية لا يعيد اذا استبصر تمسكا بظاهر التعليل وفيه بحث لمعارضته باطلاق المعلل فتامل جيدا فان فيه كلاما ليس ذا محل ذكره اذ هو كالبحث في اقتضاء خصوص الضمير العائد الى العام تخصيص العام كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن ومبنى البحث هنا على ما يقتضي في اللفظ مطابقة التعليل لجميع افراد المعلل فيبقى العام على دلالته اللفظية اللهم الا ان يدعى الفهم العرفي وهو غير بعيد بقي امران احدهما ان الكافر والمخالف مع سقوط القضاء عنهما بالاسلام والايمان لم يعقل خطابهما به مع اشتراط صحته بها فالفرض السقوط معها وهو من القاعدة التكليف بالفروع عندنا وربما اجيب بالتزام عدم التكليف وبان التكليف به ابتلائي وامتحاني لانه هو الذي صير نفسه كذلك ضرورة امكان حصول الايمان منه قبل فوات وقت الاداء ليتعقل خطابه بالقضاء فتامل جيدا ثانيهما ظاهر النصوص السابقة عدم الفرق بين الحج وغيره من العبادات لكن اعتبر في س في سقوطه بالايمان عدم الاخلال بركن مبني على مذهبنا ولم نجد ما يصلح للفرق بينه وبين غيره من العبادات التي عرفت اعتبار عدم الاخلال بها على مذهبه لا مذهبنا بل في الادلة او صريحها عدم الفرق ولتمام الكلام في هذه المباحث في غيرها محل اخر والله اعلم الوصف الثاني العدالة وقد اعتبرها كثيرون من القدماء بل في تيج نسبته الى الثلثة واتباعهم وفي ف الى المرتضى وابي الصلاح وابني ادريس والبراج بل في ظ من اصحابنا ان زكوة الاموال لا تعطى الا العدل من اهل الولاية دون الفساق منهم وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا اذا اعطى الفساق برئت ذمته وبه قال قوم من اصحابنا بل في ظ الغنية او صريحها الاجماع على ذلك بل لعله اليه لا يرجع ما في الانتصار من الاجماع على عدم اعطائها الفساق وان كانوا يعتقدون الحق وان المخالفين اجازوا اعطائها اليهم والى اصحاب الكبائر ضرورة عدم ملاحظة الواسطة على فرضها كالعدم وملاحظة مانعية الفسق لا شرطية العدالة ومن هنا حكي الفاضلان والشهيد وغيرهم عن السيد كما قيل شرطيتها ودعوى الاجماع عليها واحتمال التدافع في هذا الكتاب وفي غير موضع منه تعويل على المنافاة تكال على الطباطبائي ح على ذلك الاجماعان المزبوران المعتضدان بما سمعته من الخلاف الظاهر في كون ذلك هو المعروف المشهور بين الاصحاب بل في الرياض نسبته الى الشهرة العظيمة بين القدماء غير مرة بل لم نر منهم مخالفا يعتبر العدالة مطلقا صريحا الا الحلبي عدا ما يحكى عن ظ الصدوقين والديلمي حيث لم يذكروه في الشروط وهو كما ليس فيه الظهور المعتد به فضلا ان يقدح في الاجماع المنقول فقد يحتمل اكتفائهم بذكر الايمان بناء على احتمال اعتبار العمل فيه كما هو الغري الى غيرهم من القدماء منهم المفيد يدل عليه جملة من النصوص نعم اكثر المتأخرين على عدم اعتبارها مط وحكاه في ف عن قوم من اصحابنا بل عن الغرية الى جميع الفقهاء من العامة العمياء وهذا الاجماع المنقول معتضد بالشهرة العظيمة بين القدماء القريبة من الاجماع بل لعل الاجماع حقيقة على اعتبار تجنب مجانبة الكبائر اذ لا خلاف فيه بينهم الا ابن الجنيد وربما اشعر به العبارة هنا وفي المعتبر حيث لم ينقل فيها قولا بعدم اعتبارها مط والشهرة المتأخرة مع ان الشهيد منهم في اللمعة اعتبرها ليس بتلك الشهرة التي تقوى بها العمومات ونحوها عن تقييدها التخصيص بالاجماعين المزبورين المعتضدين بما عرفت وبقول الص ع في خبر ابي خديجة فليقسمها في قوم ليس بهم باس اعفاء عن المسئلة لا يسئلون احدا شيئا الخبر وبقاعدة الشغل وخبر داود الصيرفي سئلته عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره من الكبائر وعلى رجوع القولين الى واحد كما اومأنا اليه سابقا وبما يشعر به منع ابن السبيل اذا كان سفره معصية والغارم اذا كان غرمه كذلك وبكل ما دل على النهي عن الاعانة للفساق على الاثم والعدوان عن المواداة لمن حاد الله ورسوله وعن الركون الى الظالمين من كتاب وسنة المراد منها فعل ما يقتضي الاعانة وان لم يكن بقصد الاعانة على الفسق كما يؤمي اليه ما ورد من النصوص في اعانة الظالمين وان منها معاملتهم ومساعدتهم في بناء المسجد فضلا عن غيره خصوصا بعد ما ورد من ان الزكوة ارفاق ومعونة ومودة للفقراء ومواساة لهم بل ورد فيها انها تقسم على اولياء الله المعلوم عدم كون الفساق منهم وبما كتب الرضا ع في جواب محمد بن سنان في علة الزكوة من انها من اجل قوت الفقراء الى ان قال مع ما فيه من الزيادة والرأفة والرحمة لاهل الضعف والعطف

على اهل المسكنة والحث لهم على المواساة وتقوية الفقراء والمعونة لهم على امر الدين الى غير ذلك مما هو معلوم عند من له الفساد خصوصا بعض
انواع الفسق بل لعل منعها اعانة من النهي عن المنكر بل الامر بالمعروف الواجبين على المكلف بالكتاب والسنة والاجماع لا اقل من ذلك كله يحصل الشك
فاندراج هؤلاء الفاسقين المعاندين المجاهرين المتمردين في اطلاق الاية الذي لم يكن مساقا لبيان جميع الشرائط كاطلاق الشيعة واهل الولاية و
القائلين والمؤمنين في الروايات مع ملاحظة ما ورد في المؤمن والشيعي الموالي من المدح والثناء على وجه يقطع بعدم ارادة امثال هؤلاء منهم وان
الشيعة الذين امرنا باعطائهم وان الوصول اليهم وصول الائمة ع غير هؤلاء المعاندين المرتكبين الفجور من الزنا واللواط وشرب الخمر وامثال ذلك بل ربما
كان بعضهم من اعوان الظلمة ويعيش مدة عمره لم يأت بصلوة واحدة فضلا عن استمراره على انواع المعاصي والمرسل المروي عن العلل عن ابي الحسن ع ما حد
المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلاثة آلاف ثم قال او عشرة آلاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية
الله مع ضعف سنده غير دال على الجواز مطلقا كما هو مطلوب الخصم بل اعطائه بقدر ولم يذكروا هذا الشرط فيحمل على التقية مما عليه اجماع العامة ويؤيده كون
الخبر المزبور عن ابي الحسن ع والتقية في زمانه في غاية الشدة وعدوله عن الجواب بما يوافق السؤال بمناسبة من تحديد المؤمن في حاله من فسق او عدالة الى
الجواب بتحديد مقدار ما يعطى عشرة آلاف وثلثة آلاف فان في ذلك تنبيها واضحا على ورود الحكم للتقية كما لا يخفى على من انصف واعطى التأمل حقه
لكن لا يخفى عليك ان كثيرا من ذلك انما يقتضي القول الاخير وهو ما ذكره المصنف بقوله واعتبر آخرون مجانبة الكبائر دون الصغائر وان دخلها في جملة
الفسق وان كنا لم نعرف من حكى عنه هذا القول الا ابن الجنيد والمرتضى في ظاهره او محتمله كما سمعت بل ربما ظهر من الشهيد في القول الاول قائلا قد عرفت
الشهيد العدالة هنا في شرح د بانها الملكة الباعثة على التقوى ولم يعتبر فيها المروة ثم فرجها الى اجتناب الكبائر لان الاصرار على الصغيرة يلحقها
بالكبيرة وعدم الاصرار لا يؤثر فيتحد القولان وملخص ما اشار اليه ضه من ان الصغائر ان اصر عليها الحقت بالكبائر والا لم توجب الفسق والمروة غير معتبرة
في العدالة هنا فلزم من اشتراط تجنب الكبائر اشتراط العدالة وان كان قد يناقش فيه بانه مع مخالفته للكم وغير متجه في هذا القول مع القول الاول
وعدم معلوميته عدم اعتبار المروة من كل من اشترط العدالة الظاهر في اعتبارها عنده خصوصا في مفهومها وعدم ظهور الدليل عندنا عليها لا يقتضي عدم اعتبارها
عندهم لدليل لم يصل الينا او تخيله وان لم يكن كذلك ومع امكان الفرق بينهما على هذا التقدير باعتبار الملكة وعدمها فان اجتناب الكبائر اعم من ان يكون
عن ملكة يقتضي ذلك بخلاف العدالة يمكن ان يكون المتبادر من الكبائر في عبارة من اعتبر اجتنابها كل من الذنوب التي يكون بنفسه كبيرة لا باجماع
الصغائر يستلزمه في عبارة النقلة لهذا القول وخصوص المتن لكن على كل حال قد عرفت ان جميع ما تقدم بين قاصر السند والدلالة وبين ما لا يصلح للا
وانما هو صالح للتأييد بين ما هو معارض لما يقتضي العكس مما ستسمعه من وجوه والترجيح لغيره من وجوه وبين ما هو موهون بمصير المتأخرين
الا النادر الى خلافه فكيف يكون مثله صالحا لتقييد اطلاق الكتاب والسنة وعمومها خصوصا قول الباقر ع والصادق ع الزكوة لاهل
الولاية قد بين الله لكم مواضعها في كتابه وقول الصادق ع هي لاصحابك وقوله ايضا من وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه وقول الرضا ع
اذا دفعها الى شيعتنا فقد دفعها الينا وترك الاستفصال عن ابي الحسن ع لما سأله احمد بن حمزة في الصحيح رجل من مواليك له قرابة
كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته فقال له نعم خصوصا مع استبعاد العدالة في جميع القرابة حتى النساء ونحو الخبر
الآخر لا تعطين قرابتك الزكوة كلها ولكن اعطهم واقسم الى غير ذلك من النصوص التي لا يسترئب من تصفحها في توسعة الامر في الزكوة بالنسبة
الى المؤمنين الذين يكفي ايمانهم في استحقاق الرافة والرحمة والعطف والاعانة والمودة في الله تع خصوصا بعد ملاحظة السيرة والطريقة
في اعطاء مجهول الحال وغير العدل خصوصا مع ملاحظة تصديق من ادعى كونه من اهلها الفقراء وغرماء وكتابة من غير بينة نعم لا ريب
في رجحان اعطاء العدل على غيره خصوصا اذا كان مرتكب الكبائر متجاهرا بها غير مبال بتوعد الله عليها خصوصا بعد اجتناب الظلمة ونفقة
الشيعة وخصوصا اذا علم صرفهم لها في المعصية وكان الغالب فيها ذلك بل لا يبعد ح عدم جواز دفعها الى هؤلاء لكونه مثله اعانة وان
كانت من حيثية اخرى غير ما نحن فيه ضرورة خروجها عن محل النزاع لان الكلام في اصل الجواز من حيث نفسه لا اذا اقترن بجهة اخرى كما هو
واضح اما الدفع اليه لقوته او قوت عياله فلا بأس ولعله الى ذلك اشار عليه السلام بقوله يعطى الفاجر بقدر الى آخره اي ما يحتاج لقوته وقوت
عياله ولباسهم ولا يطلق له الامر كما يطلق لغيره ولكن مع ذلك كله فالاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة لا ينبغي تركه خصوصا في مثل
المقام الذي قد اشتغلت فيه الذمة بيقين فانه قد يشك في ارادة بعض الافراد من الاطلاقات والعمومات والله هو العالم بحقيقة الحال
هذا كله في الصنف الاول من اصناف الزكوة وهو الفقير اما غيره من الاصناف فلا ريب في عدم اعتبارها في المؤلفة كما عرفته سابقا وان كان قد يقتضيه
الاطلاق بعضهم لانه لا ريب في فسقه واما العاملون اي السعاة ففي د س ب البارع وضه وغيرها الاجماع عليه وهو الحجة بعد اعتضاده
بالتتبع وبما يتضمن العمالة من الاستيمان وقد سمعت ما في الصحيح من انه لا يوكل بها الا ناصحا شفيقا امينا ولا امانة لغير العدل واما ابن
السبيل والغارم فقد يومي اقتصارهم على اعتبار عدم كون السفر والغرم في معصية ممن اعتبرها فيهما الى عدم اعتبارها فيهما وان اقتضاه الاطلاق
بعضهم كبعض الادلة لكن لا قوة في الاول وكذا الرقاب اما سهم سبيل الله فقد قدمنا ما يعلم منه عدم اعتبار الايمان والكفر فيه
فضلا عن غيرهما كما انه تقدم لك ما يعلم منه عدم اعتبار المروة في العدالة هنا وان اقتضاه الاطلاق بعضهم لكن لا يخفى عليك ان كثيرا
من ادلتهم السابقة انما يقتضي عدم جواز الاعطاء للفاسق ولا فسق في منافي المروة والاستناد الى اجماع ابن زهرة على اعتبار العدالة كما ترى
خصوصا مع غلبة الظن بكون مراده ما حكاه السيد وقد سمعته كما انه لا يخفى عليك ان ذلك كله على القول باعتبارها واجتناب الكبائر

اما على المختار

اما على المختار فلا اشكال في شيء من ذلك ولا في زكوة الفطرة التي لا اطلاق على الله ان مصرفها مصرف زكوة المال كما تعرفه في محله ان شاء الله بقي شيء
وهو انه على تقدير اعتبار العدالة لا ريب في ان مقتضى قاعدة الشرطية عدم جواز الدفع لمجهول الحال وعدم الاكتفاء بدعواه لكن قد يظهر لك مما
قدمناه في قبول دعوى الفقير الفقر ما يقتضي قبول قوله فلاحظ وتامل واما على اعتبار مجانبة الكبائر فالمتجه الدفع مع الشك لاصالة عدم
صدور معصية منه ولا ينافي ذلك كون بعض افرادها على مقتضى الاصل كعدم الصلوة والصوم ونحوهما من الافعال الواجبة ضرورة اعمية عدم فعلها
من كونها معصية فاصالة عدم المعصية بحالها ولا يقتضي ذلك ثبوت العدالة التي هي بمعنى الملكة كما هو واضح فتأمل جيدا الوصف الثالث من اوصاف
المستحق ان لا يكون المدفوع اليه منها المؤنة ممن يجب نفقته على المالك كالابوين وان علوا والاولاد وان سفلوا والزوجة والمملوك بلا خلاف
اجده فيه مع القدرة عليها والبذل لها كما اعترف به في ك بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلا عن محكيه في كرة ... بل في المحكي عن ... انه قول من يحفظ
عنه العلم مضافا الى التصريح ايض بانه لا يجوز لكل من الوالد والولد اخذها اذا كان مكتفيا بانفاق الاخر عليه اجماعا كالتصريح في التا والمع ونهاية الاحكام
بانه لا يجوز للزوج دفعها الى الزوجة مطلقا اذا كان ينفق عليها اجماعا وقال الص ع في صحيح عبد الرحمن خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا الاب والام والولد
والمملوك والزوجة وذلك انهم عياله لازمون له وقال ع في خبر الشحام في الزكوة يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة ولا يعطى الجد و
الجدة وقال ايض في خبر ابي خديجة عن الصادق ع لا تعط الزكوة احدا ممن تعول وسئل اسحق ابن عمار الكاظم ع في الموثق او الصحيح فقال قلت له لي قرابة انفق
على بعضهم وافضل على بعضهم فيأتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال مستحقون لها قلت نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم قال قلت فمن ذا الذي يلزمني من ذوي
قرابتي حتى لا احتسب الزكوة عليهم فقال ابوك وامك قلت ابي وامي قال الوالدان والولد بل ظاهر المحكي من ذلك عند الراوي وفي مرفوع العدة عن الص ع المروي عن
العلل قال خمسة لا يعطون من الزكوة الوالدان والولد والمرأة والمملوك لانه يجبر على النفقة عليهم لكن ومع ذلك قال الاستاد فيما حضرني من نسخة كشفه ان الحكم
ان الحكم فيما عدا الزوجة والمملوك بطريق الندب بل في نسخة اخرى الاقتصار على المملوك ولم اجد موافقا له على ذلك كما لم اجد له دليلا سوى الجمع بين النصوص
المزبورة وبين مكاتبة عمران بن اسماعيل القمي الى ابي الحسن الثالث ع ان لي ولدا رجالا ونساء فيجوز ان اعطيهم من الزكوة شيئا فكتب ان ذلك جائز لك والمرسل
عن محمد بن جزك قال سألت الصادق ع ادفع عشر مالي الى ولد ابنتي فقال نعم لا بأس وهما مع ضعف سندهما وقلة عددهما ومتروكيتهما وكونهما مكاتبة و
مرسلا واحتمال الاول الاقارب الذين يصلح اطلاق الولد عليهم مجازا كما عن ضه والزكوة المندوبة وعدم تمكن الوالد من الانفاق عليه وكونه ممن لا يجب
انفاقه عليهم ان المراد توجيه قوله لك اختصاصه بهذا الحكم ودفع الزكوة اليهم للتوسعة عليهم كما عن الشيخ مستدلا عليه بخبر ابي خديجة الى غير ذلك من الاحتمالات
القريبة المتعين بعضها ولو باعتبار الاطلاقات والتقييد وكذا المرسل المحتمل ايض المشاورة في هبة ذلك او الصدقة به وليس سؤالا عن الزكوة
واحتمله في الوافي بنائه على عدم وجوب نفقة ولد الولد وروده في الوسائل ابنتي وحمله على قيام الاب والجد له بنفقته فيكون ما يدفعه الجد
للام على جهة التوسعة لا ريب في قصورهما عن معارضة النصوص المزبورة المعتضدة بما سمعت وبالاحتياط وبكونه كالغني ذي الحرفة والصنعة وبالشك
في كونه ايتاء لو دفع اليهم باعتبار عود النفع اليه لسقوط نفقة الوالد والولد بها لصيرورتهم ذوي مال وبغير ذلك كما هو واضح ولا يبعد كون النسخة غلطا
يشهد لذلك قرائن منها ان الموجود في رسالته المعروفة في الزكوة ما هو عند الاصحاب من عدم الجواز اللهم الا ان يكون الاستاد في الكشف قد حمل النص والفتوى
على ارادة احتساب نفقتهم زكوة لا ان المراد عدم جواز دفع الزكوة لهم مطلقا بتقريب عدم الفرق بين زكوة المالك وغيره ضرورة اشتراكهما في اشتراط الفقر
فلو كان وجوب النفقة رافعا له لمنع في التناول من الغير لا الانفاق وكذا ما ذكروه من جواز التناول من المالك فضلا عن غيره للتوسعة لعدم وجوبها
عليه وللحقوق اللازمة عليهم لا يخرجون به عن حد الفقر الذي لا يندرجون به تحت اطلاق الادلة ويحمل النصوص المانعة ح على ارادة عدم احتساب
النفقة الواجبة عليه زكوة لانها هي اللازمة عليه التي يجبر عليها ولكن انما تجب عند الحاجة اليها لا مطلقا فله ان يدفع اليهم من الزكوة لما عرفت من الاتصاف
بالفقر باعتبار عدم ملكه لمؤنة السنة فيرتفع وجوب نفقته عليه لحصول مال لهم عند الحاجة فلا تجب نفقتهم ح كما ان له ان يدفع اليهم عند الحاجة
اليها باعتبار ما يلزمهم من مؤنة من يعولون بل ولو للتوسعة ما يستغنون به لما عرفت من عدم التقدير في المدفوع دفعة عند المعظم نعم تحقق مقتضى
الجواز فله ان يدفع ما يشاء وكل ذلك مؤيد لما يقوله الاستاد فيتجه له حمل النصوص المزبورة ولو للجمع بينها وبين ما عرفت مما ذكرنا او يحمل على
الكراهة وغير ذلك هذا اقصى ما يمكن ان يوجه له الا انه كما ترى وان كان الاقوى جواز التناول من الغير وربما يؤيده ما صرح به الفاضل
في هي والمحكي عن كره ويه وعن يحيى بن سعيد الجامع والكركي في فوائده والشهيد في س على ما حكي عن بعضهم من جواز تناول ما عدا الزوجة والمملوك
الزكوة من غير المنفق وان كان موسرا باذلا لها واختاره في ك لعدم الخروج بذلك عن حد الفقر فيندرج ح في اطلاق الفقر وعمومها و
لصحيح ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول ع سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه
في كل ما يحتاجون اليه قال لا بأس خلافا للفاضل في كره فمنع مع البذل والايسار مستدلا له بان الكفاية حصلت لهم بما يصلهم من النفقة الواجبة
فاشبهوا من له عقار يستغني باجرته وتبعه في شرح تبح وهو كما ترى قياس اولا ومع الفارق ثانيا ودعوى شموله ما دل من صحيح ابن الحجاج و
خبر الشحام على عدم جواز اعطاء الزكوة لزكوة المنفق وغيره واضحة المنع ولو سلم فبينها وبين ما دل على الجواز من الاية وغيرها تعارض العموم من
وجه والترجيح للثاني من وجوه وكذا دعوى ظهور التعليل في الخبر الذي لا فرق فيه بين المنفق وغيره ضرورة امكان كون التعليل مبنيا على
عدم صدق الايتاء معه باعتبار عود النفع له او على غير ذلك فلا ريب في ان الاقوى الجواز وان اطنب الاستاد الاكبر في شرحه على المفاتيح
في ترجيح عدم الجواز بل مقتضى ما ذكرنا الجواز ايضا في الزوجة مع فقرها ان لم يتم اجماع اللهم الا ان يفرق بان نفقتها كالعوض عن بضعها

وان

ولذا يضمنها المنفق اذا لم يؤدها بخلاف نفقة الوالد والولد وان كان قد يناقش فيه بانها وان كانت كذلك الا انها انما تملك عليه يوما فيوما و
مثله لا يخرجها عن حد الفقر الذى هو عدم ملك مؤنة السنة وكونها حينئذ كذى المستغل قياس ولو مع الفارق بالدليل ثانيا لكن الاجماع على عدم جواز
تناولها مع بذل الزوج وبذله يمكن تحصيله ان احتمل بعض الناس الجواز ايض نعم قد يتوهم جواز ها فى غير نفقتها كما اذا كان عنده امن تقول به من
مملوك او غيره لاطلاق الادلة السالم عن المعارض ووجوب نفقتها على الزوج لا يجعلها غنية بمعنى ملك مؤنة السنة لها ولمن تعول به بل لا يبعد جواز
تناولها من الزوج لمنفق من هذه الحيثية وكذا غيرها من واجبى النفقة كما صرح به فى الكتاب وغيرها لاطلاق الادلة السالم عن معارضة ماهنا بعد
ظهور خصوصا بملاحظة التعليل فى الفتاوى المنع من دفع الزكوة اليهم للانفاق كما هو معقد اجماع الكتاب الرياض نعم يؤيد للكتاب قال يشترط فى المستحق
للزكوة ان لا يكونوا واجبى النفقة على الدافع اجماعا فى اصل الانفاق ولعل هذا مراد غيره وعليه يحمل ما ذكره ثانى الشهيدين فى ذلك جواز دفع الزكوة
من المالك لقريبه للتوسعة لعدم لزومها عليه بل حكى بعضهم عن غيرها الاطلاق الادلة وعمومها وخصوص موثق اسحق بن عمار وموثق سماعة وخبر
ابى خديجة وخبر ابى بصير لكن الجميع يحتمل زكوة التجارة التى قد عرفت ندبها فيكون المراد بيان اولوية مراعاته استحباب التوسعة من اخراج زكوة
التجارة بل بعضها كاد يكون صريحا فى ذلك ومنه يعلم الحال فى غيره لكون الجميع على مذاق واحد بل ظاهر انه لا زكوة عليه للتوسعة المزبورة لا
انها يخرجها ويحتسبها عليهم على انه يمكن ان يكون المراد غير واجبى النفقة من عياله وترك الاستفصال فى ذلك كثير كون العيال اغنياء او فقراء اذ
الزوجة قد تكون غنية وان وجبت نفقتها بل هما وغيرها شاهد على ارادة الزكوة التى هى المتسامح فيها بالنسبة الى ذلك وغيره كل ذلك لا طلاق
ادلة المنع الذى يمكن عدم معاضة التعليل له وان كانت التوسعة غير واجبة على المنفق الا ان كثيرا من افرادها افضل افراد الواجب المخير كشراء
البر عوض الشعير واللحم عوض الحام ونحو ذلك فى الانفاق لمن احتسابه احتساب زكوة شامل لذلك خصوصا بملاحظة ندرة الاقتصار
على اقل الواجب من المنفقين وخصوصا بملاحظة السيرة المستمرة بين الاعوام والعلماء فى اخراج الزكوة من الفقراء والاغنياء بل لو كان ذلك جائزا
لاشتهر اشتهار الشمس فى رابعة النهار لشدة الداعى له ولكان ذلك عذرا فى عدم اخراج الزكوة بل معه تهلك الفقراء من الجوع سيما بالنسبة
الى بعض افراد التوسعة وان كانت هى مقيدة باللائق عند من جوزها بل يمكن دعوى ضرورة المذهب او الدين على خلاف ذلك وانه ليس ابتياع
للزكوة ضرورة رجوع التوسعة على عياله اليه لان الانسان همه فى كسبه لعبه عياله ولعل اطالة الكلام فى ذلك من اللغو الذى نسئل الله العصمة منه
وعلى كل حال فقد ظهر من ذلك كله انه لا ينفع الاستاد شئ مما ذكرنا جوازه لانه خاص بما اذا كان هناك جهة للفقر غير الانفاق واما هو فليس
للمالك مع وجوبه عليه الدفع للحصول وصف الغنى بل لكونه ليس ايتاء للزكوة لاصالة عدم تداخل الاسباب ومن المعلوم عدم ارادة النفقة انانا
حتى يقال انه يجوز له دفع الزكوة لذلك حال عدم الحاجة اليها بل المراد انه متى كان بهذا الحال لا يجوز الاحتساب عليها مط بل قد يقال بوجوبها
عليه مط وان توقفت التادية على شرائط متاخرة لخصوص سبب الوجوب المستصحب فيما ياتى من الزمان نعم لو كان له جهة فقر غير الانفاق كما اذا كان
عنده من يعوله او غير ذلك جاز الدفع اليه لاطلاق الادلة السالم عن معارضة نصوص المقام بعد ظهورها بقرينة ما فيها من التعليل فى النفقة بل لا
يبعد بناء على عدم تقدير الاعطاء للفقير جواز الدفع اليه على وجه يستغنى به عن الانفاق هذا كله فى الدفع من المالك اما الاجنبى فلا ينبغى
التوقف فى جواز الدفع للنفقة خلافا للفاضل ومن تبعه كالبهبهانى فى شرح تيح وعليك بالتامل فى المقام فانه قد اطنب فيه بعض المعاصرين
من الاعلام لكنه لم يات بشئ ولعل فيما ذكرنا الكفاية فى ذلك بل وفى غيره من الفروع المذكورة فى المقام مثل كون المراد بالزوجة هنا
الدائمة دون المتمتع بها لانها ذات النفقة الواجبة التى قد عرفت دوران الحكم مدارها فى النصوص السابقة نعم لو وجبت نفقتها بالنذر
او الشرط او غيرها امكن القول بعدم الجواز للتعليل المزبور وفى كشف الاستاد ان من نذرا وعاهد او حلف ان ينفق عليه بحكم واجب النفقة
من الانساب قال والخادم الذى وجبت نفقته بخدمته بمعاملة صلح او غيرها والذى كانت الخدمة محرمة له لا اخذ من خدمه ولا غيره الا فى حوائج
ضرورية او للتوسعة مع دخولها فى الحاجة قلت لكن ينبغى تقييد ذلك بما اذا كان النذر مثلا على وجه يستغنى به لا ما اذا كان شهرا مثلا
ونحوه بل لعل المتجه عدم الفرق بين الجميع بناء على عدم استحقاق المنذور له على الناذر ما نذره وانه كالدين عليه ولو اسقطت الدائمة نفقتها بالشرط
او بغيره من الوجوه الشرعية صارت كغيرها فى جواز التناول ومن الغريب ما وقع هنا للاستاد الاكبر فى شرحه على تيح فانه حكى عن الذخيرة
الجواز فى المتعة لعدم وجوب الانفاق عليها قال هذا ايضا فيه ما فيه لان الدائمة ربما لا تتمكن من اخذ النفقة وربما وقع اشتراط عدم النفقة
وفى المتعة ربما يقع الاشتراط ومع عدمه ربما تكفى مؤنتها كما هو المتعارف الغالب الا ان نقول عدم الوجوب لا يصير علة بل العلة عدم كفاية المؤنة مع انه لا تفاوت
بين بضعها وبين بضع الدائمة فى القابلية للعوض فعندها العوض قبل ايقاع العقد متمكنة منه وبعد ايقاع العقد واعطاء البضع من دون
عوض يكون حالها حال الدائمة التى يشترط عدم النفقة او وهبت النفقة لزوجها وتاخذ الزكوة بادخال نفسها فى الفقراء الغير المتمكنين من العوض شرعا مع
تمكنها من العوض وتحصيل المؤنة به فلا بد لها من عذر شرعى فى ذلك اذ هى كمن عنده مؤنة السنة ووهبها للرحم او بعوض قليل غاية القلة او يتلفها
ويجعل الزكوة عليه حلالا بعد ان كان حراما لمانع لعذر شرعى يكون الامر كما ذكره بلا شبهة واما مع عدمه يكون حراما فعلى اعتبار عدم المعصية
فى الاخذ لا يجوز الدفع ولا الاخذ اذ هو كما ترى من غرائب الكلام ضرورة معلومية كون المدار فى الفرق بين الدائمة وغيرها وجوب الانفاق وعدمه
بناء على عدم غالب الحال فيهما الا اذا فرض انعكاس الامر شبهة او نحوه فان الحكم ح ينعكس وقوله ان المدار على كفاية المؤنة لا الوجوب واضح الفساد
اذا كانت الكفاية بطريق التبرع ونحوه مما هو غير لازم ولذلك جاز دفع المالك زكوته الى بعض من يعول به ممن لا يلزمه عيلولته بلا خلاف نصا

فتوى بل الاجماع بقسميه عليه واشار اليه المصنف بقوله ويجوز دفعها الى من عدا هؤلاء من الانساب ولو قربوا كالاخ والعم بل فى موثق اسحق بن عمار
انهم افضل من غيرهم من غير فرق بين الوارث منهم كالاخ والعم مع فقد الولد مثلا وعدمه خلافا لبعض العامة فمنع منه الاول بناء منه على ان
على الوارث نفقة المورث وهو معلوم البطلان كما لا يخفى واغرب من ذلك دعواه كون البضع من قبيل الاموال ذهو وان كان يقابل
بالمال فى بعض الاحوال لكن لا يعد بنفسه مالا بحيث تكون المراة به غنية وبالجملة هذا الكلام كله خال عن الثمرة ولعله لبس للاستاد المزبور كما
لا يخفى ولو سقطت نفقة المراة بالنشوز احتمل جواز الدفع اليها بناء على جوازه للفاسق ويحتمل العدم بسبب قدرتها على الطاعة بل فى كشف الاستاد الجزم به
قال والزوجة الناشزة حكمها فى المنع حكم غيرها وكذا العبد الابق والاجير الممتنع قلت لكن لا يخفى اشكال ضرورة اندراجها فى اطلاق الادلة و
عمومها السالمين عن معاضة ماهنا بعد عدم وجوب الانفاق عليها وقدرتها على الطاعة لا تدرجها تحت الموضوع المزبور الذى قد عرفت كونه المدار لا غيره
مع امكان منع صدق الغنى عليها بالقدرة المزبورة فتامل جيدا والله اعلم وقد ظهر لك ايض مما ذكرنا انه لا اشكال فى جواز دفع الزوجة زكوتها للزوج و
كذا الاجير ومنذور النفقة وان انفقها عليهم لاطلاق الادلة وعمومها السالمين عن معارضة وجوب الانفاق وغيره فما عن ابن بابويه من المنع مطلقا
حتى انه جعله احدهما من معقد ما حكاه عن دين الامامية فى اماليه عليه ما قيل واضح الضعف وكذا ما عن ابن الجنيد من الجواز لكن لا ينفق عليها منها بل هو
اوضح فسادا من الاول كما لا يخفى هذا وكان المصنف غيره من ذكر المملوك فى المقام تبعا للنص والا فالاصح ان المانع فيه الرقية لا وجوب النفقة ولذا لم
يتفاوت الحال بين زكوة المالك وزكوة غيره بل ولا بين اعطائه وتملكه فى عدم جواز الدفع اليه من سهم الفقراء ولعله لظهور الادلة فى اعتبار كون المدفوع اليه من
هذا السهم قابلا للملك خصوصا ما دل منها على جواز تصرف الفقير بما يقبضه من الزكوة كيف يشاء وانه ملكه فضلا عن قوله تع انما الصدقات للفقراء
الخ ولذا صرح غير واحد باعتبار الحرية فى اوصاف المستحق نعم لا باس بالدفع اليه من سهم سبيل الله لعدم اعتبار الملك فيه بل لا باس به حتى اذا لم
يرض المولى مع اضطرار العبد كما صرح به الاستاد فى كشفه لكن قال يدفعها حاكم الشرع اليه كما انه قال ايض ولو كان مولاه عاجزا عن نفقته وكان
فقيرا اخذها النفسه ودفعها اليه لو اريد تعيينها للعبد جعل دفعها اليه مشروطا على المولى ولزم ذلك على الاقوى قلت لكن لا يخفى عليك ان للنظر
فى لزوم هذا الشرط مجالا وعلى كل حال فقد اختلط الامر على بعض علام العصر فظن ان المانع من اعطاء العبد الزكوة يمنع مط حتى سهم سبيل
الله فاعترض عليهم بانه لا يعتبر فيه الملكية فلا وجه للمنع من الدفع اليه معللا بعدم قابليته للملكية ثم حمل ما دل على المنع منه حال وجوب النفقة
من نص ومعقد اجماع على ما اذا بذلت له النفقة مط واعترض على نفسه بان ذلك يقتضى اتحاد هذا الشرط اى عدم كونه من واجبى النفقة مع اشتراط الفقر
والتزم به وقال انه الى الان لم يظهر لى فرق بين الشرطين بجواز الدفع الى واجبى النفقة من المالك غيره مع الفقر وهو من غرائب الكلام بل لا يكاد ان
يرجع الى محصل وفرق واضح بين الشرطين كوضوح الثمرة المترتبة على كل منهما كما لا يخفى على من احاط خبرا بما ذكرنا وكيف كان فمن المعلوم ان
منع المالك من دفع الزكوة لمن وجبت نفقته عليه انما هو من سهم الفقراء لا مط اما اذا دخلوا تحت مستحق باقى السهام فلا خلاف معتد به كما لا اشكال
فى جواز الدفع اليهم من المالك وغيره لعموم الادلة السالم عن المعارض بعد تنزيل النصوص السابقة على الدفع من سهم الفقراء وح فلو كان من تجب نفقته
عاملا جاز له ان ياخذ من الزكوة وكذا الغازى والغارم والمكاتب وابن السبيل لكن ياخذ هذا ما زاد عن نفقته الاصلية مما يحتاج اليه فى سفره كالحمولة
لما عرفت من وجوب الاصلية اى نفقة الحضر فلا يدفعها المالك له زكوة بخلاف الزيادة فانها ليست واجبة وقد صرحت النصوص بفك رقبة
الاب وانه حر وبوفاء دين الاب بل انه احق من غيره بذلك فما عن ابن الجنيد من عدم جواز دفع السيد الى مكاتبه من زكوته ليفك بها رقبته واضح الضعف و
اضعف منه تعليله بعود النفع اليه اذ فيه انه لا دليل على منع ذلك ما لم يستلزم عدم كونه ايتاء ونحوه مما ينافيه ما دل على اعتباره فى الزكوة كما هو واضح
والله اعلم الوصف الرابع ان لا يكون هاشميا فلو كان كذلك لم تحل له زكوة غيره الواجبة بلا خلاف اجده فيه بين المؤمنين بل وبين المسلمين بل الاجماع
بقسميه عليه بل المحكى منهما متواتر كالنصوص التى اعترف غير واحد بكونها كذلك اكراما لهم بالتنزيه عن اوساخ الناس التى هى من الرجس الذى اذهب الله
عنهم وطهرهم عنه تطهيرا فحرمه عليهم وعوضهم عنه الخمس من غير فرق بين اهل العصمة منهم وبين غيرهم فما فى خبر ابى خديجة عن ابى عبد الله ع اعطوا
من الزكوة بنى هاشم من ارادها منهم وانما تحرم على النبى ص والامام الذى يكون بعده والائمة بعده لبعض ما فى سنده مطرح ومحمول على حال الضرورة
وبيان ان النبى والامام بعد لا يضطر الى ذلك او على بعض الصدقات المندوبة التى يختص بالرفعة عنها منصب النبوة والامامة او غير ذلك ولا فرق فى الحكم المزبور
بين السهام كلها كما صرح به غير واحد وهو مقتضى اطلاق الادلة حتى معقد الاجماع منها مضافا الى تصريح صحيح العيص عن الصادق ع بحرمة سهم العاملين عليهم الذى
هو كالعوض عن العمل فغيره اولى قال ان اناسا من بنى هاشم اتوا رسول الله فسئلوه ان يستعملهم على صدقات المواشى وقالوا يكون لنا هذا
السهم الذى جعله الله عز وجل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بنى عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لى ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة
ثم قال ابو عبد الله ع لقد وعدها فما ظنكم يا بنى عبد المطلب اذا اخذت بحلقة باب الجنة اتروني مؤثرا عليكم غيركم وما فى كشف الاستاد
من التبه فى حرمة سهم سبيل الله عليهم وسهم المؤلفة والرقاب مع فرضهما بارتداد الهاشمى او كونه من ذرية ابى لهب ويكون فى سلسلة مسلم وبين ذرية
الامة واشتراط رقية الولد عليه على القول به فى غير محله نعم هو كذلك بالنسبة الى بعض افراد سهم سبيل الله مما لا يعد انه صدقة عليهم كالتصرف
فى بعض الاوقاف العامة المتخذة منه والانتفاع بها ونحو ذلك مما جرت السيرة والطريقة فى عدم الفرق فيها بين الهاشمى وغيره وان كانت متخذة
من الزكوة مع انها فى الحقيقة كتناول الهاشمى الزكوة من يد مستحقها بعد الوصول اليه فانه لا اشكال فى جواز ذلك له ضرورة عدم كونها زكوة
ح كما هو واضح وثبت الانتساب الى بنى هاشم بالشياع والبينة وفى كشف الاستاد هنا بعد ذكر ما قال والظاهر الاكتفاء بادعائه

او ادّعاء ابائه لها مع عدم مظنة الكذب في الاحوط طلب الحجة منه على دعواه اما ادّعاءه في الفقر فمسموع وحكم الادعاء للنسب الخاص كالحسنية والحسينية والموسوية ونحوها حكم الادعاء العام قلت للنظر في ذلك مجال وان تقدّم لنا في الفقر ما يقتضي القبول لكن لا على جهة الثبوت شرعا بذلك بل بالنسبة الى دفع الخمس كدفع الزكوة لمن ادّعى انه احد مصارفها نعم في المقام لا يبعد قبوله الزاما له باقراره فلا تدفع اليه الزكوة وعلى كل حال فالاحوط عدم دفعها للمتولد منهم ولو من زنا وان كان قد يقوى خلافه لعموم الفقراء في مصرف الزكوة ولم يثبت انه ما بعد الانسياق للمتولد منهم بغير ذلك فيبقى مندرجا تحت العموم كمجهول النسب ولو كان كاللقيط المجهول نسبه عنده وعند الناس وان كان الاحوط له تجنبه ما عدا زكوة الهاشمي وكيف كان فالذي يحرم على الهاشمي زكوة غيره ويحل له زكوة مثله في النسب الذي هو الانتساب الى هاشم وان اختلفوا في الاباء بعد بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص قال زرارة في الموثق قلت للصادق ع صدقات بني هاشم بعضهم على بعض تحل لهم قال نعم وسئله الشحام عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الزكوة المفروضة ولم يحرم علينا صدقة بعضنا على بعض وسئله ايضا اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة قلت فتحل صدقة بعضهم على بعض قال نعم وسئله ابن دراج ايضا هل لبني هاشم الصدقة قال لا قلت لمواليهم قال تحل لمواليهم ولا تحل لهم الا صدقات بعضهم على بعض سئل ابن ابي نصر الرضا ع عن الصدقة تحل لبني هاشم فقال لا ولكن صدقات بعضهم على بعض الى غير ذلك من النصوص التي لا معارض لها الا ما يجب حمله عليه او سلم ان فيه تنافيا لذلك والا كان عموم ادلة الزكوة كافيا في اثبات الحكم المزبور الذي لا غضاضة فيه عليهم بعد ان كانوا شجرة واحدة وبعضهم من بعض والظ انه لا فرق في جميع اقسامها بالنسبة الى بعضهم مع بعض فلا باس ح باستعمال الهاشمي على صدقات بني هاشم ولو تولى الهاشمي العمالة على قبيلة احتمل الجواز وان احتمال العدم لاطلاق صحيح العيص ضعيف ضرورة قوة ما سمعته من النصوص المعتضدة بما عرفت وينافي المنجبرة بملاحظة الادلة السابقة الجزم بحيث لا يصلح ذلك لمعارضتها فوجب تنزيله على غير الفرض كما هو واضح والله اعلم وكيف كان فان لم يتمكن الهاشمي من كفايته من الخمس جاز له ان ياخذ من الزكوة ولو من غير هاشمي كما عبر بذلك كثير بل في المنتهى قد بينا انه لا يحل اعطاء الهاشميين من الزكوة في حال تمكنهم من الاخماس فان قصر الخمس عن كفايتهم جاز ان ياخذوا من الزكوة قدر الكفاية وهل يجوز التجاوز عن قدر الضرورة الاشهر ذلك وقيل لا تحل بل في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي جعل لهم عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوي هذا المذهب بظاهر الاخبار بان الله حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم الخمس منها فاذا سقط ما عوضوا به لم يحرم عليهم الصدقة وفي الغنية فان كان مستحق الخمس غير متمكن من اخذه او كان المزكي هاشميا مثله جاز دفع الزكوة اليه بدليل الاجماع المشار اليه وفي الذخيرة ان فتوى علمائنا على جواز تناول الزكوة مع قصور الخمس عن كفايتهم وفي التذكرة قال علماؤنا اذا منع الهاشميون من الخمس حلت لهم الصدقة الى غير ذلك من عباراتهم التي ظاهرها جواز التناول بمجرد عدم التمكن من الخمس وان تمكن مما هو جائز له مع الاختيار كزكوة مثله والصدقات المندوبة والواجبة غير الزكوة بناء على حلها لهم بل ظ عبارة المعجم التناول بمجرد الخمس وقصوره عن مؤنة السنة بناء على ان المراد من الكفاية ذلك كما هو المنساق بل لعل المراد من التمكن ما لا مشقة عليه في تحصيله فمن كانت ولو من جهة ما يلاقيه من الذل ونحوه غير متمكن لكن لا يخفى عليك انه لا دليل معتد به على هذا الحكم بهذا الاطلاق سوى ما اومي اليه السيد بمعاوضة حرمة الزكوة بالخمس المتمكن منه فمع عدم الوصف تسقط المعاوضة ويكون حالهم كحال باقي الفقراء وان تمكنوا من غيره مما هو حلال لهم وفيه ان الثابت من المعاوضة بالنسبة الى الحكم اي حرم عليهم الزكوة وعوضهم بفرض الخمس على الناس من غير مدخلية للتمكن وعدمه سوى قصور ادلة التحريم لمثل الفرض فيبقى عموم ادلة الزكوة بحاله وفيه منع واضح كوضوح المنع للاستدلال بالاطلاق خبر ابي خديجة الذي خرج منه حال التمكن من الخمس بالاجماع فيبقى غيره ضرورة كونه من قسم ما دل الذي هو حجة عندنا على ان ذلك كله تقريب صناعي اذا اختبرته لم تجد اذعانا للقلب منه بشيء خصوصا بعد ورود موثق زرارة عن ابي عبد الله ع قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وظاهره اعتبار شدة الحاجة في جواز التناول وان المتناول مقدار الضرورة كالتناول للميتة لمن اضطر اليها ومن هنا حكي عن الابي التقدير بسد الرمق لكن قد يقال ان المراد من ذلك التشبيه لا كونه كذلك حقيقة فينتقل منه الى اقرب المجازات ولذا قدره ابن فهد في المحكي عنه بقوت يوم وليلة لا مؤنة السنة لان الخمس لا يملك منه ما زاد عن مؤنة السنة وهو له مطلق فكيف ما لا يحل له الا للضرورة وذا داخر مع عدم اندفاع الضرورة الا به كان لا يجد في اليوم الثاني ما يدفعها به فالذي يقوى في النظر عدم جواز التناول الا مع شدة الحاجة ويمكن حمل كلام كثير من الاصحاب على ذلك وان قصرت عباراتهم عن التادية كما يومي اليه ما في المعتبر وغيره من كون الخلاف في جواز تناول مقدار الضرورة وانه لا يتقدر بقدر ومقتضاه المفروغية من اعتبار كون المسوغ للتناول حال الضرورة ولكن الخلاف في الماخوذ حالها بل لعل التامل في عبارة المتن يقتضي ذلك ايضا واظهر منها عبارة ك وكذا شرح الاصبهاني للمعة فلاحظ وتامل هذا كله بالنسبة الى حال التناول واما القدر المتناول فلا ريب ان الاحوط ان لم يكن الاقوى الاقتصار على ما يندفع به الضرورة قال الكركي في حواشي الكتاب الاصح انه يدفع اليه قدر كفايته له ولعياله يوما فيوما ولو توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه ما يكمل به مؤنة السنة عادة دفع اليه ذلك ولو وجد الخمس في اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة ونحوه عن حواشيه على الارشاد وعكس في حواشي عد فذكر اعطائه ما يكفيه لسنته له ولواجبي النفقة عليه الا ان يرجى حصول الخمس في اثناء السنة على وجه لا يتوقع معه ضرر فانه يعطى تدريجا قلت الاحوط ان لم يكن الاقوى التدريج على كل حال حتى مع العلم ببقاء الضرورة

عليه

عليه الى تمام السنة لعدم جواز تقدم المسبب على السبب وعليه يتفرع الاسترجاع بعد التمكن من الخمس اما على القول الاخر وهو عدم التقدير وصيرورته في حال الضرورة كالفقير من غير الهاشمي تمسكا باطلاق ما دل على الاغناء المعلوم عدم ارادة مثل هذا الفرد منه فالمتجه عدم الاسترجاع منه ضرورة حصول ملكه لها فلا يزول ودعوى كونه مراعى لا شاهد عليها فتامل جيدا والله اعلم ثم انه قد يظهر من جماعة كالسيد والشيخ والمصنف والفاضل في جملة من كتبه الحاق جميع الصدقات الواجبة بالزكوة كالكفارة ونحوها بل هو ظاهر من الثلاثة في الانتصار والخلاف والمعتبر الاجماع عليه بل صرح بعضهم بان من ذلك الصدقة الواجبة بالنذر واخر الصدقة الموصى بها وان كان مقتضى ذلك حرمة رد المظالم الواجبة عليهم ضرورة كونها كالواجبة بالعارض بنذر ووصية ونحوهما لكنه لا دليل صالح لذلك اذ الاجماع المحكي ممنوعا لم يتحقق والاطلاق من معقده لاحتمال ارادة خصوص الزكوة من الصدقة الواجبة كما هو المتعارف في اطلاق النصوص خصوصا مع ذكرهم ذلك في باب الزكوة فلا يشمل غيرها من الصدقة الواجبة بالاصل فضلا عن الواجبة بالعارض مع انه خيرة جماعة من المتاخرين كالفاضل في عد والمقداد في التنقيح والكركي في جامعه وثاني الشهيدين في ضه وك وسبطه في كتابيه خلافه والاطلاق كثير من الاخبار الصدقة منصرف الى الزكوة او مقيد بما دل على ذلك من خبر الشحام عن الصادق ع سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الصدقة المفروضة المطهرة للمال الخ وخبره الاخر عنه ايضا سئلته عن الصدقة التي حرمت عليهم ما هي فقال هي الزكوة المفروضة وخبر اسماعيل بن الفضل الهاشمي سالت الصادق ع عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة وخبر جعفر بن ابراهيم الهاشمي وصحيحه عن الص ع قلت له اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فاما غير ذلك فليس به باس ولو كان كذلك ما استطاعوا ان يخرجوا الى مكة هذه المياه عامتها صدقة بناء على انسياق الزكوة من الصدقة الواجبة فيه ولو باعتبار العهدية المفهومة من اسمها لا شاذ وما دل على كون الوجه في حرمتها عليهم انها اوساخ وتنزيههم لله عنها وعوضهم بالخمس المعروف كون الزكوة الاوساخ ولذا كانت مطهرة للمال ولا يخفى على من رزقه الله فهم لسان معرفة اشاراتهم كون المحرم الزكوة خاصة فتقييد بذلك تلك النصوص المعلوم عدم ارادة مطلق الصدقة منها لخروج صدقة المسكين والصدقة المندوبة ونحو ذلك كما لا يخفى من قرائن كثيرة اعتبار هذه النصوص فلا يقدح ضعف اسانيدها على ان التعارض بين هذه الاطلاقات والاطلاق ما دل على عموم مصرف الكفارات مثلا كاطلاق الامر بالتصدق في غيرها من وجه فلا اقل من خروج هذه النصوص مرجحة بل لولا ما يظهر من الاجماع على اعتبار اتحاد مصرف زكوة المال وزكوة الفطرة بالنسبة الى ذلك لامكن القول بالجواز في زكوة الفطرة اقتصارا على المنساق من هذه النصوص من زكوة المال خصوصا ما ذكر فيه صفة التطهير للمال الشاهد على كون المراد من غيره ذلك ايضا وكيف كان فالذي يقوى الجواز مط وان كان الاحوط خلافه هذا كله في الواجبة واما غيرها فيجوز للهاشمي غير النبي ص والائمة ع ان يتناول المندوبة من هاشمي وغيره بلا خلاف اجده فيه بيننا كما اعترف به غير واحد بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه صريحا وظاهرا فوق الاستفاضة كالنصوص منها ما تقدم سابقا وفي خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع انه قال لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لان كل ما بين مكة والمدينة فهو صدقة ونحو ما سمعته في خبر الهاشمي وما في خبر ابراهيم بن محمد بن عبد الله الجعفري قال كنا نمر ونحن صبيان فنشرب من ماء في المسجد من ماء الصدقة فدعانا جعفر بن محمد ع فقال يا بني لا تشربوا من هذا الماء واشربوا من مائي يمكن حمله على ما اشتري بمال الزكوة او ان المراد ترجيح الشرب من مائه لا تحريم الماء الاخر او غير ذلك لما عرفت من انه لا اشكال بل ولا خلاف في عدم حرمة المندوبة عليهم مضافا الى ما دل على رجحان برهم واعانتهم والاحسان اليهم ونحو ذلك من غير فرق بين افراد ذلك فيشمل ح الصدقة المندوبة واقراضهم والاهداء اليهم والوقف عليهم ونحوها بل ربما قيل ان لكل معروف صدقة لقوله ع كل معروف صدقة وان كان فيه ما فيه والخبر محمول على ارادة التشبيه بالنسبة الى الثواب ونحوه لا ان المراد منه بيان الموضوع فردا كما هو واضح وعلى كل حال فالحكم مفروغ منه نعم قد يتوقف في الصدقة المندوبة بالنسبة الى النبي ص بل عن كره وثاني الشهيدين حرمتها عليه لما فيها من الغضاضة والنقص وتسلط المتصدق وعلو مرتبته على المتصدق عليه وان الله نزه منصب النبوة وهو ارفع واجل واشرف من ذلك ولقوله ع انا اهل بيت لا تحل لنا الصدقة لكن صرح جماعة من المتاخرين بالجواز ايضا بل في المعتبر نسبته الى علمائنا واكثر اهل العلم للاطلاق ولعل الاول اقوى بالنسبة الى بعض افرادها كالزكوة المندوبة التي هي من الاوساخ ايضا وبعض الصدقات الخسيسة كالتي توضع تحت وسادة المريض ونحوها مما لا يليق بمنصب النبوة والامامة كالنبي ص في ذلك وقولهم ع لو حرمت علينا الصدقة الخ انما يدل على اباحة مثل هذه الصدقات التي هي كالاوقاف العامة لا غضاضة عليهم في التناول منها لا مطلق الصدقات فتامل جيدا والله اعلم وكيف كان فالذي يحرم عليهم الصدقة الواجبة من ولد هاشم خاصة على الاظهر الاشهر بل المشهور بل يمكن تحصيل الاجماع عليه خلافا للاسكافي والمفيد فالحقا به اخاه المطلب ولا ريب في ضعفه كما اوضحنا ذلك في كتاب الخمس مع ان المسئلة قليلة الثمرة لعدم معلومية من ينتسب اليه في هذا الزمان بل لم نعلم من ذرية هاشم الا العلويين ومن ينتسب الى العباسيين لكن في المتن وهم الان اولاد ابي طالب والحارث وابي لهب ولم يثبت عندنا الان من ينتسب الى الاخيرين بل الظاهر ان العباسيين اقرب الى الانتساب منهما فكان الاولى ذكرهم والامر سهل بعد ان عرفت الحال في المشكوك به منهم والله اعلم القسم الثالث في المتولي للاخراج وهم ثلاثة المالك والامام والعامل بل اربعة بالحاقه نائب المالك والاستغناء بذكر المالك عنه يقتضي الاستغناء بذكر الامام عن العامل الذي هو كنائب عنه ايضا فيتجه الاقتصار على الاصلين دون الفرعين بل ايراد الثلاثة لان اخراج الزكوة على وجه القربة كان المتولي اصالة المالك خاصة اذ الامام ان دفعت اليه على وجه الولاية عن الفقراء كان ذلك اخراجا من المالك وان كان على وجه النيابة عن المالك فهو كالوكلاء عنه وبالجملة فعبارة المتن غير نقية الا ان الامر سهل بعد وضوح الحكم وعلى كل حال فللمالك ان يفرق ما وجب عليه بنفسه وبمن يوكله ولا خلاف بيننا بل بين المسلمين كما في ح في تولية هذا الفعل بل نيابة التي استفاضت بها النصوص

وتواترت

او تواترت بل جملة منها دالة على الحكم الآخر وهو تفريق المالك نفسه مضافا الى اطلاقات الادلة والنصوص الآمرة التي بملاحظتها جميعا يشرف الفقيه
على القطع بذلك خصوصا نصوص الامر بايصالها الى المستحقين ونصوص نقل الزكوة الى بلد آخر ونصوص شراء العبيد وغير ذلك والسيرة القطعية
بل لعل الحكم المزبور وسابقه من الضروريات بين العلماء نعم قد يستفاد من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله ايام حيوته ومن قام مقامه خصوصا
سيدنا امير المؤمنين عليه السلام في خلافته انهم كانوا يجبون الصدقات ويرسلون العمال عليها كما دل عليه صحيح عبد الله بن سنان المتضمن انه لما نزلت آية
الزكوة خذ من اموالهم الخ امر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة الى ان قال ثم تركهم حولا ثم وجه
عمال الصدقة وعمال الطسوق ونصوص الامر بخرص النخيل ورسالة امير المؤمنين ع مصدقا يقبض الزكوة وينقلها اليه وغير ذلك من النصوص التي يستفاد
منها ذلك مضافا الى ما يؤمي اليه قوله تعالى والعاملين عليها والعلة لذا افتى الشيخ بوجوب نصب الامام عاملا للصدقات بل في الحدائق انه المشهور الا انه يمكن
حملها على زمان بسط اليد والتسلط لا زمن الغيبة وما في حكمه من زمن التقية ومن هنا استفاضت النصوص فيما يستفاد منه تولي المالك نفسه اداء
وكيله لان جميعها او غالبها منهم ع في زمن قصور اليد حتى ورد في خبر الجابر المروي عن العلل امتناع الامام ع من قبضها قال اقبل الى الباقر ع وانا حاضر
فقال رحمك الله اقبض مني هذه الخمسمائة فضعها في مواضعها فانها زكوة مالي فقال ع بل خذها انت وضعها في جيرانك والايتام والمساكين وفي
اخوتك من المسلمين انما يكون هذا اذا قام قائمنا فانه يقسم بالسوية ويعدل في خلق الرحمن البر والفاجر وكان المفيد وابي الصلاح وابن البراج
اغتروا بتلك النصوص فاوجبوا حملها الى الامام ع مع ظهوره ومع غيبته فالى الفقيه المأمون من اهل الولاية لان الفقيه القائم مقامه في ذلك وامثاله بل الحق
منهم الخمس وكل حق وجب نفاقه بها ايض وغفلوا عن النصوص الاخر الدالة على جواز تولي المالك ذلك التي هي فوق التواتر بل مضمونها كالضروري بين الشيعة والآية
المشتملة على امره ع بالاخذ التي يجري البحث فيها على حو آية النداء في صلوة الجمعة فلا يكون فيها دلالة على حكم هذا الزمان ونحوه يمكن اختصاصها بمن يم
مرجع الضمير فيها وهم الذين اشار اليهم بقوله تعالى وآخرون خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فلا بد من حمل الآية على وجوب الاخذ من غيرهم مع احتمال كون الصدقة فيها غير
الزكوة بل هي صدقة كانوا يعطونها لتكفير ما اذنبوا من التخلف فانه روي انهم قالوا يا رسول الله ص هذه اموالنا التي خلفتنا عنك فتصدق بها عنا وطهرنا
واستغفر لنا فقال ص ما امرت ان آخذ من اموالكم شيئا فانزل الله هذه الآية كاحتمال القول بان الامر بالاخذ لا يستلزم وجوب الاعطاء بل جزم به الفاضل
في المحكي عنها بتنزيل الاصول وقال لا يلزم من وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب يتوقف على الاعطاء
وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ
فلا يكون واجبا واليه يرجع ما في المختلف من قوله بعد تسليمه ان الامر للوجوب يدل على وجوب الاخذ عليه اذا دفعت اليه ولا يستلزم ذلك وجوب الدفع اليه كله بعد
القول بكون الامر هنا للوجوب وهو غير معلوم لاحتمال كونه من الامر بعد الحظر فيكون للاباحة والاصح في الجواب ان الآية عند بسط يد الامام وظهور
السلطنة التي اشير اليها بقوله ع الامام يحكم برأيه يقسم ما اراه فان ترك ان يقسم الزكوة على الثمانية التي سماها الله وسماها على اهل صنف واحد دام ع
لذلك في الوقت اعظام الحديث وبما يؤيد ذلك انه بعد موت رسول الله ص لما اغتصب الناس منصب السلطنة جروا على آثارها وارسلوا عمالهم على جبايتها
وحاربوا من منعها استحلوا دماءهم وسموهم اهل الردة في عاتم الاسلام وان احد لم يكن يفرق زكوته بنفسه كاليوم بل عن اكثر فقهاء العامة ايجاب الدفع
الى الامراء وان علم عدم صرفهم في محالها بل روي ذلك عن سعد بن مالك وابي سعيد الخدري وعبد الله بن عمر وابي هريرة وعائشة والحسن البصري وعامر الشعبي
وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير والاوزاعي والشافعي وابي ثور وغيرهم حتى حكي عن بعضهم انه سئل عن الزكوة فقال ادفعوها الى الامراء ولو اكلوا بها لحوم الحيات
وعن آخر انه سئل كذلك فاجاب بالدفع الى الامراء فقيل لهم انهم يشترون بها العقد والدرر ويفعلون بها فقال انتم كذلك امرتم بدفعها اليهم وامروا
بصرفها في وجوهها فعليكم ما حملتم وعليهم ما حملوا وعن ابن عمر انه قال اربعة الى السلطان الزكوة والجمعة والفيء والحدود وانه قيل ان السلطان ليبتا
بالزكوة فقال ما انتم وذلك ارأيتم لو اخذتم نصوصا فقطعتم بعضا وتركتم بعضا اكنتم مصيبين قالوا لا قال فلو دفعتم الى السلطان فقطع بعضهم
وترك بعضهم كان عليكم من ذلك شيء قالوا لا قال لم قالوا لانا قد فعلنا ما كان علينا ان نفعله من دفعها الى السلطان وما فعله فعليه قال صدقتم
وهكذا تجري الامور الى غير ذلك مما حكي عنهم في عاتم الاسلام التي صرح فيها بان طريقة النبي ص ومن قام مقامه كان على نقل الصدقات وجمعها من ايدي اهلها
وانه لا اذن لاحد منهم في تفرقتها او توزيعها ولعله لذلك اخذ من السلطنة الربانية لا في زمن الغيبة والتقية التي تدامر ما فيها بالخفاء الاحكام الشرعية
الخفية فضلا عن نقل المال وجمعه لولي السلطان الشيعة لكن مع ذلك كله لا ريب في ان الاولى مع الامكان حمل ذلك الى الامام ع او نائبه بل عن
الاجماع عليه لانه ابصر بمواقعها واعرف بمواضعها وفيه دفع للتهمة وهو التنفس التفضيل عن نوال الفضل والمنن وغير ذلك بل استحباب في الاموال الظاهرة
كالمواشي والغلات لكن في ذلك اني لم اقف على حديث يدل عليه بمنطوقه ولعل الوجه فيه ما يتضمنه من الاعلان بشرائع الاسلام والاقتداء
بالسلف الكرام قلت هو كذلك الا ان امره سهل يتسامح فيه نعم قد فرق ابو عبيد بينهما فاوجب نقل هذه الى الامراء ولا يجزيه الدفع من نفسه الى
الفقراء مثلا بخلاف زكوة الذهب والفضة فيجوز للمالك الامرين وقال الشيخ في المحكي من خلافه والاموال على ضربين ظاهرة وباطنة فالباطنة
الدنانير والدراهم واموال التجارات فالمالك بالخيار في هذه الاشياء بين ان يدفعها الى الامام او من ينوب عنه وبين ان يفرقها بنفسه على مستحقيه
بلا خلاف في ذلك واما زكوة الاموال الظاهرة مثل المواشي والغلات فالافضل حملها الى الامام اذا لم يطلبها ولعله يريد ما في المحكي من خلافه الاموال
الباطنة لا خلاف في انه لا يجب دفع زكوتها الى الامام وصاحب المال بالخيار بين ان يؤديها للامام وبين ان يؤديها بنفسه واما الظاهرة
فعندنا يجوز ان يؤديها بنفسه الى ان قال وفي الفقيه يجب عليه دفعها الى الامام وظاهره او صريحه الاجماع هنا على ما سمعته من المفيد

ومن جمعه

ومن جمعه والله اعلم هذا كله في الحمل ابتداء اما لو طلبها الامام على وجه لا يجاد بنفسه وطلب عينه بتصرفها اليه بلا خلاف ولا اشكال الوجوب طاعته
وحرمة مخالفته عقلا ونقلا ولو فرقها في اهلها والحال هذه قيل والقائل الشيخ في المحكي من خلافه وابن حمزة والشهيد في اللمعة وشرحه والفاضل في المحكي
بل في الاخير انه هو الذي يقتضيه قول كل من اوجب الدفع اليه ابتداء والتعليل المستند للنبات باعتبار كونه الدفع حينئذ غير المامور به على وجهه المطلوب
شرعا قيل والقائل المصنف في المعتبر والفاضل في كره وعلى ما في المحكي من شرح الجعفرية ان الصدقة امتثال الامر بالايتاء وان اثم بترك امتثال امر الطلب لعدم اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن الضد لا انه ادى الحق الى مستحقه فخرج عن العهدة والامام انما يطلبه لايصاله الى المستحقين فلا يكون الدفع اليهم ضد الدفع اليه بل موافق
الغرض بل الدفع الى الفقير ليس ضد للدفع الى الامام بذاته اذ يمكن الدفع اليه انما عرضت له الضدية لاستلزامه هنا التمليك وان قلنا بالنهي عنه
لاستلزامه التمليك لزم من وصفه صحته فانه لا نهي اذ لم يكن تمليك ولا تمليك اذ كان نهي لا نفي الحقيقة كالعبد الذي يطيع الله ويعصي سيده في ضرورة
عدم اقتضاء طلب الامام لها تقييد اوامر الايتاء للفقراء ونحوها من العقولين تردد الفاضل في سيد المدارك لكن قال في الاخير الا ان الامر فيها هين لاختصاص
الحكم بطلب الامام ومع ظهوره عجل الله فرجه تتضح الاحكام كلها انتهى قلت يمكن ان يظهر ثمرتها في زمن الغيبة لطلب الفقيه لها بناء على وجوب اجابته لعموم نيابته كما
حكاه الشهيد فقال قبله وكذا يجب دفعها الى الفقيه في الغيبة لو طلبها بنفسه او وكيله لانه نايب للامام كالساعي بل اقوى منه لنيابته عنه في جميع ما كان للامام والساعي
انما هو وكيل للامام في عمل مخصوص لكن في شرح الاصبهاني للمعة لم اظفر بقائل بذلك ولا بما عثرت على القول بوجوب الدفع اليه او وكيله في الغيبة ابتداء بل قال انما منع
كونه كالساعي فان الساعي انما يبلغ امر الامام فالطاعة طاعة الامام بخلاف الفقيه لا يجدي كونه اعلى مرتبة ومنصبا ولم يعلم بامر منهم صلوات الله عليهم بالطاعة
للفقيه في كل شيء نعم نلتزم اطلاق ادلة حكومته خصوصا رواية النصب التي وردت عن صاحب الامر عجل الله فرجه وله الفداء يصيره من اولي الامر الذين اوجب الله علينا طاعتهم نعم من
المعلوم اختصاصه في كل ما له في الشرع مدخلية حكما او موضوعا ودعوى اختصاص ولايته بالاحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثيرا من الامور التي لا ترجع للاحكام
كحفظه لمال الاطفال والمجانين والغائبين وغير ذلك مما هو محرر في محله ويمكن تحصيل الاجماع عليه من الفقهاء فانهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات
عديدة لا دليل عليها سوى الاطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسيس الحاجة الى ذلك اشد من مسيسها في الاحكام الشرعية ومن ذلك يظهر ح ان ثمرة المسئلة
تتحقق في زمن الغيبة كزمن الظهور والتحقيق فيها ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده مع النهي عن التفريق لعدم التمكن من نية القربة ح التي لا ريب
في اشتراطها في صحة دفع الزكوة لانه نهي ع هي الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكذا مع لا اقتضاء على الامر بالدفع اليه المنافي للامر ح بالايتاء
توجب تقييده على معنى وجوب الاتيان على هذا الوجه بالنسبة الى خصوص من تعلق به الطلب بناء على توقف وجوب الدفع اليه عليه وليس من مسئلة الضد
بوجه والايصال الى المستحق بعد ان لم يكن على الوجه المامور به غير مجد كما ان عدم ترتب الملك عليه للنهي لا يقتضي جوازه مع لعدمنا فما ترى وما اشبه
هذا الكلام بما عن ابي حنيفة من اقتضاء النهي الصحة لعدم تحقق النهي عن الصلوة مثلا الا بعد صحتها لعدم كونها صلوة مع فسادها فلا نهي فلا نهي وهو واضح
الفساد كما بيناه في محله والله اعلم وولي الطفل والمجنون كالمالك في ولاية الاخراج بنفسه ووكيله والدفع الى الامام لاطلاق دليل ولايته بل في المحكي عن
انه يجب على الامام ان ينصب عاملا لقبض الصدقة في الوجوب التاسي بفعل النبي ص لظاهر الامر بالعقبا استمراره على ذلك في الوجوب عليه ايضا نعم لم نقل بوجوب
التاسي بفعله الذي لم يعلم وجهه مضافا الى اقتضاء قاعدة اللطف ذلك ضرورة عدم ساعة نفس المكلفين بالاخراج من اموالهم ونقلها ودبما استلزم
ذلك مؤنة عظيمة فلا ريب في ان ذلك يبعدهم عن الطاعة ويقربهم الى المعصية والى قاعدة اقتضاء وجوب مراعاة الولي مصالح المولى عليهم
وعدم المفسدة ولا ريب في حصول المفسدة على الفقراء بترك نصب العامل نعم عن هي تقييده ذلك بما اذا عرف او غلب على ظنه ان الصدقة
لا تجمع الا بالعامل واستحسنه في كره وفيه انه يمكن ان يكون المتجه بناء على ما عرفت وجوب النصب الا اذا علم الجمع بدونه والامر في ذلك
كله سهل بل في كشف ان امثال هذه المناصب لا ينبغي لنا الان لان الامام ع اعلم بما يجب علينا وعليه هو كذلك بعد السقوط في زمن الغيبة التي
هي وقت التقية وزمن الفترة كما هو واضح والله اعلم وقد عرفت سابقا انه لا اشكال ولا خلاف في انه يجب دفعها اليه بعد المطالبة لكون
طلبه طلب الامام ع وكذا قد عرفت سابقا انه لو قال المالك اخرجت قبل قوله ولا يكلف بينة ولا يمينا كما نص عليه مولانا امير المؤمنين ع
في تعليمه لمصدقه ولا يجوز للساعي تفريقها الا باذن الامام ع لان العمالة ولاية ووكالة فيقتصر فيها على موضع الاذن من الموكل نعم في
كشف لو اذن له المالك في تفريقها ولم يوجب حملها الى الامام ع ابتداء جاز له ذلك مع احتمال الان طلب الساعي قائم مقام طلب الامام قلت لا ريب في
قوة هذا الاحتمال ضرورة عدم ولاية للمالك عليها بعد قبض الساعي لها فاذنه كعدمها واحتمال ان للعامل التفريق بنفسه باعتبار صيرورة المال للفقراء
بقبضه فيشمله ما دل على ايصال الامانة الى اهلها فلا يحتاج الى الاذن يدفعه ان يده يد الامام فالامانة عند الامام لا عنده حتى يكون
مكلفا بها وان كانت هي امانة عنده ايضا لكن على معنى كونه وكيلا عنه كالوكيل على قبض الوديعة من صاحبها وهو واضح اما اذا اذن له جاز
ان يأخذ حصته ثم يفرق الباقي بلا اشكال لانه احد المستحقين بل اعظمهم لكونه كالاجير وان كان الاذن مطلقة تصرف كيف شاء مما يحتمل
من البرهة وان كانت مقيدة لم يجز التعدي ولو عين المالك وعين له الامام واختلف الامام المحل او التقسيط فعن كره انه اتبع تعيين الامام خاصة
لانه اولى بنا من انفسنا وفيها ايضا لو طاق الامام وعين المالك لم يبعد جواز التعدي عن تعيينه لزوال ولايته بالدفع الى الساعي قلت قد
يقال على وجوب الدفع الى الامام ابتداء ولم يكن طلب منه ولكن دفع المالك للساعي شرطا ان يكون التفرقة على وجه مخصوص وجب ما عينه
المالك لعموم قوله ع المؤمنون عند شروطهم كما اومأنا اليه سابقا لكن لا انصاف عدم خلوه بعد من البحث والنظر ومثله يأتي الآن في
الدفع الى المجتهد نعم جيد وكيف كان فاذا لم يكن الامام موجودا بين رعيته على وجه يتمكنون من الرجوع اليه دفعت ابتداء الى

الفقير

الفقيه المومن من الامامية فانه نرجو حملها استحبابا او وجوبا على القولين لانه نائب الامام فيجري فيه ما تقدم بل قيل انه لا قائل بوجوب دفعها الى الامام ... وعدمه الى الفقيه ان كان قد يعد شيئا من الغيبة من الوجوب في الاول وعدمه في الثاني ولعله لما عرفت من عدم عموم ولاية من فيه ما تقدم سابقا ومنه يعلم الحال في طلبه المراد بالفقيه الجامع لشرائط الفتوى والحكومة وقيل بالمامون من لا يتوصل الى اخذ الحقوق مع غنائه عنها بالحيل الشرعية بل في ك نسبته الى المتأخرين ثم نفي الباس عنه قال لان في غير المامون بهذا المعنى نقصا في الهمة وانحطاطا عن اهلية الشهود في الدفع اليه اضرارا بالمستحقين ونقصا في الحكمة التي لاجلها شرعت الزكوة وعن بعضهم احتمال الزيادة على التوجه الى الامور الدنيوية التي توجب نقصا في ايصال الحقوق الى المحتاج كشدة الصحبة مثلا مع بعض الفقراء والى ذلك الا ان الانصاف عدم خلو اعتبار الزائد على العدالة من الاشكال لعدم الدليل بل اطلاق عبارة النصيب يقتضي خلافه والله اعلم وعلى كل حال فالمستحب حملها اليه خلافا لبعض العامة فجعل الافضل تفريق المالك بنفسه ولا ينافي ذلك قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم اذ الاخفاء لا ينافي الحمل الى الامام لان اعطاء الفقير كما يكون بالابداء والاخفاء كذلك الحمل الى الامام وايتاء الفقراء لا يتعين ان يكون بنفسه بل لعل المراد من الاخفاء الحمل الى الامام فان معه لا يعلم من دل اما مع على ان اسحق بن عمار روى عن ابي عبد الله ع في هذه الاية انه قال هي سوى الزكوة فانها علانية غير سر وفي مرسل ابن بكير عن ابي جعفر ع فيها ايضا قال فنعما هي يعني الزكوة المفروضة قلت وان تخفوها قال يعني النافلة انهم كانوا يستحبون اظهار الفرائض وكتمان النوافل وعن العياشي في تفسيره عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم فيها ايضا قال ليس تلك الزكوة ولكنه الرجل يتصدق لنفسه الزكوة علانية ليس بسر وفي المروي عن علي بن ابرهيم عنه ع الزكوة المفروضة تخرج علانية وتدفع علانية وغير الزكوة ان دفعه سرا فهو افضل وفي خبر ابي بصير عنه ايضا كل ما فرض الله عز وجل عليك فاعلانه افضل من اسراره وما كان تطوعا فاسراره افضل من اعلانه الى غير ذلك والله اعلم والافضل قسمتها على الاصناف الثمانية مع سعتها ووجودهم لتعميم النفع والمراعاة لظاهر الاية وعن كره وهي ولما فيه من التخلص من الخلاف وحصول الاجزاء يقينا لكن فيه انه لا يناسب ما سمعته من دعوى الاجماع منا على عدم وجوب البسط والامر سهل وكذا يستحب اختصاص جماعة من كل صنف اقلها ثلثة مع الوجود والسعة والاولى البسط مع امكانه اعتبارا الصيغة الجمع المعرفة باللام واما اعطاء جماعة فلانها وان استعيرت للجنس الشامل للواحد نحو ركبت الخيل ونكحت النساء الا ان الجمع اقرب افراد المجاز الى الحقيقة كذا قيل لكنك خبير بان ذلك لا يجري في سهم سبيل الله وابن السبيل اذ لا جمع فيهما اللهم الا ان يكون وجهه ما في تفسير علي بن ابرهيم عن العالم وفي سبيل الله قوم يخرجون وابن السبيل ابناء الطريق والامر سهل بعد ان كان الحكم ندبيا يتسامح فيه ويستحب تخصيص اهل الفضل بزيادة النصيب كما رواه السكوني قال قلت لابي جعفر ع اني قد تحيرت بما النبي ع بين اصحابي اصلهم به وكيف اعطيهم فقال اعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل كما انه ينبغي تفضيل الذي لا يسئل على الذي يسئل من انه في اكثر الاوقات قد مدح الله له في كتابه المجيد ولصحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن ع عن الزكوة يفضل بعض من يعطى ممن لا يسئل على غيره قال نعم يفضل الذي لا يسئل على الذي يسئل وينبغي ان يصرف صدقة المواشي الى المتجملين ومن لا عادة له بالسؤال وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين المعتادين للسؤال قال عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله ع ان صدقة الخف والظلف تدفع الى المتجملين من المسلمين فاما صدقة الذهب والفضة وما كيل بالقفيز وما اخرجته الارض فللفقراء المدقعين قال فقلت كيف صار هذا هكذا فقال لان هؤلاء يتجملون ويستحيون من الناس فيدفع اليهم اجمل الامرين عند الناس وكل صدقة وربما تعارضت جهة الترجيح وربما يحصل مرجحات اخر والمتجه مراعات الميزان ومن هذا وشبهه قلنا ان الفقيه بصير بمواقعها واعرف بمواضعها والذي يسهل الخطب كون الحكم استحبابيا وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا انه لو صرفها في صنف واحد جاز ولو خص بها ولو شخصا واحدا من بعض الاصناف جاز ايضا بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل في كره نسبته الى اكثر اهل العلم والنصوص فيه مستفيضة او متواترة وفيها الصحيح والحسن وغيرهما قال احمد بن حمزة قلت لابي الحسن ع رجل من مواليك له قرابة كلهم يقول بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم وقال زرارة قلت لابي عبد الله ع رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه فقال بعد كلام طويل وان لم يكن اورث الاب مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذا الحال اجزات عنه الى غير ذلك مما تقدم من نصوص الاعتاق والاحجاج وغيرها بل في حسنة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية يقسمها على قدر ما يحضره منهم وما يرى وقال ليس في ذلك شيء موقت ونحوها غيرها في ذلك بل في المروي في تفسير العياشي عن ابي مريم عن الصادق ع في قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء الخ فقال ان جعلتها فيهم جميعا وان جعلتها لواحد اجزاء عنك وبذلك كله يعلم ان المراد من الاية بيان المصرف الذي هو مقتضى الاصل ايضا بعد قطع النظر عن النصوص والاجماع فما عن بعض العامة من وجوب القسمة على الاصناف الستة الموجودين على السواء ويجعل لكل صنف ثلثة اسهم فصاعدا ولو لم يوجد الا واحد من ذلك صرفت حصة ذلك الصنف اليه لانه تعالى جعل الزكوة لهم بلام الملك وعطف بعضهم على بعض بواو التشريك وذلك يوجب الاشتراك في الحكم وربما اجيب عنه بانه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الثمانية فلا يلزم ان يكون كل جزء من اجزائها كصدقة زيد مثلا موزعا على كل واحد منهم وبان اللام في الاية الشريفة للاختصاص لا للملك كما تقول باب الدار فلا يقتضي وجوب البسط ولا التسوية في العطاء وبان المراد من الاية بيان المصرف اي الاصناف التي تصرف الزكوة اليهم لا الى غيرهم كما يدل عليه الحصر بانما وقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية وهو الذي اشار اليه في محكي ف بقوله ان الاية محمولة على ان الاصناف الثمانية اصناف محل الزكوة لا انه يجب دفعها اليهم بدلالة انه لو كان كذلك لوجب التسوية بين كل صنف ويفرقه في جميع الصنف وذلك باطل

بالاتفاق

بالاتفاق قلت وهو كان ضرورة انها لو ارادت وجوب التفرقة الجميع على ما ذكر من الاصناف افادت وجوبه في جميع ما يدخل في كل صنف لافادة الجمع المعرف الاستغراق الا ان يراد منه الجنس مجازا نحو ركبت الخيل واما التسوية فلعدم المرجح لبعضهم على الاخر فهو كالواصي لشيء لجماعة من غير تفصيل وعلى كل حال فالمحافظة على معنى اللام المعلوم انتفائه هنا من وجوه ليس باولى من المحافظة على الاستغراق في الجمع الذي لا مانع من ارادته على تقدير كون المراد بيان المصرف والاستحقاق والاختصاص ونحو ذلك مما لا يقتضي البسط المزبور ولا يجوز ان يعدل بها اي الزكوة الى غير الموجود من الفقراء لما فيه من تاخير الاخراج مع التمكن منه المعلوم عدمه على ما ستعرف وكذا لا يجوز نقلها الى غير اهل البلد مع وجود المستحق في البلد على المشهور كما في الحدائق بل في كره الاجماع عليه بل لعله ظاهر ف ومحتمله وهو الحجة مضافا الى ما فيه من لزوم التاخير المنافي للفورية الذي ستعرف عدم جوازه عند المص ومن التغرير بالمال والتعريض لتلفه والى قول الص ع في صحيح عبد الكريم بن عتبة الهاشمي كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي على اهل البوادي وصدقة اهل الحضر على اهل الحضر وقوله في صحيح الحلبي لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين الا ان الجميع كما ترى اذ الشهرة فضلا عن الاجماع لم نتحققها بل الفاضل نفسه الذي حكى الاجماع المزبور قد اختار في هي والقد ... الجواز على كراهية كالمحكي عن ابن حمزة واما الشيخ فانه وان صرح بالعدم في ف لكن المحكي عنه في مبسوطه والاقتصاد الجواز بشرط الضمان وهو اول الشهيدين في س وثانيهما في لك وحكي حواشي عد بل اختاره فيما حكي عنه من حواشي د اللهم الا ان يريدا بالضمان نقل المال الى المالك بالاقتراض ونحوه فيكون حاصله عدم جواز النقل الا اذا اخرج عن الزكوة بالضمان لكن بينه انه ليس قولا بعدم الجواز ايضا ضرورة انه عليه لا يجوز له ان يضمن وينقل وبذلك كانت المسئلة ثلاثية الاقوال قال في س ولا يجوز نقلها مع وجود المستحق فيضمن وقيل يكره ويضمن وقيل يجوز بشرط الضمان وهو قوي وظاهره في ضان ما في س هو قول بالجواز وعلى كل حال فالقول بالعدم ليس مظنة الاجماع بل لعل العكس اقرب منه خصوصا مع ان المحكي عن الحلبي انه جعل عدم النقل اولى وظاهره الجواز وعن ابي الصلاح والمفيد كما عن ظاهر هي الجواز ايضا وان كان اوصله اليها من عبارته في مقنعة ليس بتلك الصراحة والمنافاة للفورية التي يمكن منع وجوبها على وجه يقتضي منع ذلك كما ستعرف في محله بل في ك وغيرها ان النقل مشروع في الاخراج فلا يكون منافيا كالقسمة مع التمكن من ايصالها الى شخص واحد لا تخص النقل بعدم الجواز ضرورة عدم الفرق بينه وبين التاخير وان لم ينقلها بل قد يوافقها بعض افراد النقل الى البلدان القريبة دون الايصال في البلد فلا وجه لذكر هذه المسئلة بعنوان مخصوص ظاهر في عدم ابتنائها على الفورية وانه لا يجوز النقل نفسه الى بلد اخر وان جاز له التاخير في بلده والتغرير بالمال والتعريض لتلفه بعد كونه مضمونا على المالك غير مضر في حق الفقير والصحيح غير دال على الوجوب خصوصا بعد معلومية جواز الاعطاء لكل من القسمين مع عدم النقل بل ليس فيه تعرض للنقل اصلا ضرورة انه قد يستدعي ذلك النقل بل فيه منافاة لما دل على نقله للزكوة وارسال الجبال لها فالمقصود منه ضرب من الندب وكذا الكلام في الصحيح الاخر فبان لك من ذلك كله قصور هذه الادلة عن تقييد اطلاق الادلة المقتضي تخيير المالك في جميع افراد الدفع فضلا عن الادلة الخاصة كصحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلدة التي هو فيها الى غيره قال لا باس والصحيح عن احمد بن حمزة قال سئلت ابا الحسن الثالث ع عن الرجل يعطي الزكوة يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها الى اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم ومرسل درست عن ابي عبد الله ع قال في الزكوة يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده فقال لا باس ان يبعث بالثلث او الربع والشك من ابي احمد نعم المتجه جمعا بين هذه النصوص وبين ما دل على الضمان بتاخير الاداء مع وجود المستحق من حسن زرارة سئلت ابا عبد الله ع عن رجل بعث اليه اخ له زكوة يقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حين اخرها والخبر محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها خرجت عن يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وكذلك من وجه اليه زكوة مال ليفرقها ووجد لها موضعا فلم يفعل ثم هلكت كان ضامنا وغير ذلك الحكم بالجواز مع الضمان وعلى كل حال فلو نقلها واوصلها الى المستحق اجزء عند علمائنا اجمع كما في ك وعن ف وهي وكره ولتحقق الامتثال فما عن بعض العامة من عدم الاجزاء لانه دفعها الى غير من امر بالدفع اليه فاشبه ما لو دفعها الى غير الاصناف وهو معلوم البطلان نعم عن هي انه اذا قلنا بجواز النقل كان مكروها والاولى صرفها الى فقراء بلدها دفعا للخلاف وقال ايضا انه اذا نقلها اقتصر على اقرب الاماكن التي يوجد المستحق فيها استحبابا عندنا ووجوبا عند القائل بتحريم النقل واستشكله في كره من جواز النقل مطلقا فقد المستحق ومن كون طلب البعيد نقلا عن القريب مع وجود المستحق فيه عن نية انه ان كان احد البلدين طريقا للاخر تعين التفريق في الاقرب ولو لم يكن كذلك تخير بين البعيد والقريب مع التساوي في غلبة ظن السلامة الا ان يختص الابعد بالامن تحقيقا او احتمالا او رجحان احتمال الامن فيه على الاقرب فيجوز النقل اليه ولو كان الاقرب في طريقه اذا لم يمكنه المبادرة فيه الى الدفع الى الفقراء وان لم يكن في طريقه كان النقل اليه متعينا ان اشترطنا في جواز النقل ظن السلامة وفيه ان المتجه بناء على كون منشأ التحريم منافات الفورية مراعاة الاقرب فالاقرب مطلقا مع التساوي في الامن كما هو واضح واجرة النقل على المالك كما جزم به ثاني الشهيدين في مسالكه وقد يحتمل كونها من الزكوة فيما الا سبيل على الايصال الا النقل خصوصا مع عدم امكان الابقاء امانة لخوف تلف ونحوه فتأمل جيدا وكذا لا يجوز عند المص وجماعة ان يؤخر دفعها مع التمكن بناء على الفورية التي ستعرف البحث فيها وعليه اعلى حرمة النقل فان فعل شيئا من ذلك اثم وضمن للتعدي والنصوص المتقدمة في الضمان الذي لم نجد فيه خلافا على كل حال وكذا في الاثم والضمان كل من في يده مال لغيره وطالبه لغيره فامتنع عن دفعه اليه من دون عذر شرعي بلا خلاف ولا اشكال في الاثم والضمان لكن قد يفرق بينه وبين الزكوة بعدم الطلب من جميع المستحق وطلب البعض صريحا فضلا عن كونه بشاهد الحال لا يقتضي الوجوب لعدم

تعين

نعم بين الحق له نعم لو طلبه الى الجميع كالامام او نائبه اتجه الوجوب كما عرفت سابقا لانه بمنزلة طلب جميع المستحق فيجب الدفع او اوصى اليه بصرفه في
فلم يصرفه مع التمكن او دفع اليه ليوصله الى غيره فلم يوصله كما في حسن محمد بن مسلم المتقدم الذي نص فيه على الضمان بدون الفورية فلا بد من تقييدها
من دليل اخر كما انه ينبغي له تقييد ذلك بما اذا لم ينص الموصي والدافع على التراخي او دلت عليه القرائن فانه لا ريب في الفورية حينئذ بل في الضمان مع عدم
التمكن والتفريط في وجه قوي بل ينبغي الجزم به بناء على كونه كالامانات وكيف كان فلو لم يجد المستحق للزكوة جاز نقلها الى بلد اخر بلا خلاف ولا
اشكال بل في محكي كرة دعوى الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الامر بالايتاء لكن ينبغي تقييده بما اذا لم يكن الطريق مخوفا والا كان تغريرا بها ومفرطا
كما اعترف به بعض الفاضلين ولا عبرة باذن المستحق بعد عدم اختصاص الحق فيه فما عن الحلبي من انه اذا كان السبيل مخوفا لم يجز حملها الا باذن الفقير
فان حملها من غير اذنه فهي مضمونة حتى تصل اليه في غير محله وان وافقه ابن زهرة مدعيا الاجماع عليه بمكن ارادتهما اذن الفقيه الذي هو اولى العام
لانه هو الذي يكون اذنه اذن تمام المستحق وح يتجه ما ذكراه بل ظاهر الاستاد في كشفه دوران جواز النقل وعدمه على اذن المجتهد وعدمه قال
ولا يجوز نقلها لغير المجتهد الى مواضع بعيدة مع وجود المستحق في البلد او موضع قريب منها ولو اخرجها اي نقلها لفقد المستحق وعدم مصرف
اخر في البلد فلا باس ولا ضمان مع التلف ولو نقلها لبعض المواضع القريبة مع وجود المستحق جاز وعليه ضمانها مع التلف ما لم يكن مجتهدا او
ماذونا منه الخ وان كان قد عرفت فيما تقدم ان التحقيق عندنا الجواز مع وجود المستحق بدون الاذن منه من غير فرق بين المواضع القريبة
والبعيدة وكيف كان فالظاهر انه لا خلاف بينهم في الجواز من غير خلاف ولا اشكال نعم قال المفيد الا ان يغلب في ظنه قرب وجود المستحق فيكون اولى من حمل
اليه وعن سلار موافقته لا ولوية القرب والاولوية القرب فاعتبر ظن الخطوة والطلق مع ان الاصح عدم اعتبار ذلك ايضا خصوصا على ما اخترناه
من جواز النقل مع وجود المستحق للنصوص السابقة فضلا عن المقام الذي هو اولى منه من وجوه خصوصا لحسن بن مسلم قلت لابي عبد الله
عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد من
يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان ونحوه خبر زرارة ومنها يعلم انه لا ضمان عليه مع التلف الا ان يكون هناك تفريط مضافا
الى الاجماع على الظاهر كما اعترف به بعضهم والى انه تصرف مشروع فالاصل عدم ترتب الضمان عليه به بل قد عرفت ما تقدم ان من المحتمل قويا عدم
الضمان وان تمكن من المصارف الاخر كسهم سبيل الله ونحوه لظاهر الحسن المزبور وغيره وعلى كل حال فقد ظهر لك انه لا اشكال في الجواز مع عدم الضمان
بل في ك الظاهر وجوب النقل لتوقف الدفع الواجب عليه وان كان قد يناقش فيه بان الاصل يقتضي التخيير بين ذلك وبين الحفظ الى حضور مستحق مع
التسليم وعدم فساد المال او احتمال التلف كما صرح به الفاضل في ... بل قيل انه لا يظهر خلافه من كلام غيره من الاصحاب بل ولا من الفاظ النصوص
اذ ليس فيها الا نفي الضمان والجواز ونفي الباس نعم في خبر ضريس انه سئل المدائني ابا جعفر عليه السلام انا لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل
ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم غدا الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح
وليس نصا في الوجوب لان المقصود فيه بيان حرمة الدفع الى غير الولي مع ان الامر في مقام توهم الحظر فيراد به الاباحة وفي خبر ابراهيم الاودي عن الرضا المتقدم
سابقا الامر بالانتظار بها سنة مع عدم معرفة احد لها بل سنة بل واربع سنين فان لم تصب لها احدا فصرها صرارا واطرحها في البحر الحديث وكان منشأ
توهم السيد المزبور استدلال الفاضلين على الجواز بكونه مقدمة للدفع الواجب ويمكن ان يكون وجهه الوجوب ولو على التخيير بينه وبين الحفظ
فيكون ح مقدمة للواجب في الجملة والا كان محلا للمنع ضرورة ان المستحقين انما يستحقونه في المكان المخصوص فلا يجب عليه النقل الى غيره ولذلك تعلق
في ذلك الزمان ارسال العمال لجلب الزكوة وجبايتها فلا وجوب للدفع حتى يجب النقل مقدمة له بل قال بعضهم انه اذا كان الحفظ مفرطا للفساد او تلف ولم يمكن
التبديل بما لا يفسد ولا يتلف من النقل ونحو نفي وجوب النقل اشكال وان كان الوجوب ح لا يخلو من قوة وكيف كان فلو كان ماله في غير بلده فالافضل
صرفه في بلد المال عند العلماء كافة كما في ك وهو الحجة مضافا الى ما قيل من انه يدل عليه مع ما قيل ... يدل عليه مع ذلك حسن عبد الكريم بن عتبة
الهاشمي الا انه ليس كذلك لمكان ... قسمة صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر المحافظة ... لبلد اغنا ...
الاشكال في ان ذلك لا يوافق ما تقدم من المص وغيره من حرمة النقل المقتضية لوجوب الصرف في البلد لا الافضلية واحتمال الفرق بين بلد المالك وغيره
لا يصغى اليه ويمكن دفعه بان ليس مراد المص بغير الافضل جواز النقل بل المراد جواز الدفع العوض في بلده مثلا نفي الخلاف عنه في ك ذلك وليس هو من النقل
لكن ... وما نقل قدر الحق بدون النية فهو كنقل شيء من ماله فلا شبهة في جوازه مطلقا فاذا وصل في بلاد اخر ففي جواز احتسابه على مستحقيه مع وجود
في بلده على القول بالمنع نظر من عدم صدق النقل الموجب للتغرير بالمال ومن جواز كون الحكمة نفع المستحقين بالبلد وعليه يتفرع ما لو احتسب القيمة في غير بلده
او المثل من غيره الا انه لا يخفى عليك وضوح ضعف النظر في المقامين بل في محكي ... قسمة الصدقات وهي ... الاجماع على الاجزاء في الاول لعرض ... عدم
الاختصاص بفرد دون فرد من الاصناف الثمانية فيتحقق الدفع الى المستحق ولانه اذا احضر فقير من اهل البلد في البلد فقد دفعت اليه اجزاء فكذا في الفرض بل
ايده في المعتبر بحسن محمد بن مسلم السابق باعتبار جعل غاية الضمان فيه الدفع نعم هو محكي عن احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد للنهي عن نقل البلد المتقدم
النهي عن الدفع الى من ليس في البلد المقتضي للفساد من جهة التعلق بالعبادة ومن جهة استلزامه خروج من ليس في البلد عن المستحقين لكنه كما ترى اذ قد
عرفت ان العمدة في دليل حرمة النقل الفورية فلا نهي الا عن التاخير وفي الفرض ربما يكون في بعض الاحوال اقرب من الايصال الى المستحق في البلد كما اذا كان
له دين على شخص في غير بلده ونحو ذلك اما خروج من ليس في البلد عن الاستحقاق فلا وجه له وعلى كل حال فقد بان لك ان مراد المص بغير الافضل
بما ذكرنا الذي لا ينافيه قوله بحرمة النقل وكذا لا ينافيه قوله ولو نقل الواجب الى بلد ضمن حيث انه اقتصر على الضمان دون الاثم بناء على ما ذكرناه

يحتمل كون

من احتمال كون المراد بالواجب في كلامه مماثله في القدر والوصف لكون المراد ضمانه ذهابه من ماله وبقاء الحق في ماله او ذمته لكنه كما ترى مع انه خلاف
الظاهر لا داعي له وكان الذي دعا الى ذلك ظهوره في كون المنقول خاصة الا انه في ضمن غيره وح تكون الآية بمنزلة الذي لا يجوز الا مع عدم المستحق وح اذا
نقله لا ضمان عليه لما عرفته سابقا وفيه اولا منع كون المراد الواجب خاصة ضرورة صدقه اذا نقل الجميع وثانيا منع اعتبار عدم المستحق في العزل كما
هو ظاهر المعتبر وصريح كرة وستعرف تحقيقه فيما ياتي وثالثا امكان فرضه بالعزل مع عدم المستحق ثم وجد بعد ذلك فالمراد ح بيان انه لا فرق في لزوم الضمان
بالنقل بين ان يكون الى بلد المالك او غيره لعموم الادلة الدالة على ذلك نعم كان عليه ان يذكر الاثم مع الضمان بناء على مختاره ولعله تركه اعتمادا على ما
سبق والامر سهل هذا كله في زكوة المال اما زكوة الفطرة فالافضل ان تؤدى في بلده وان كان له مال في غيره لانها تجب في الذمة دون المال فلا مدخلية
ح لبلد ماله كما انه لا مدخلية لبلد استيطانه بل ينبغي له تاديتها في البلد الذي هو فيه سواء كانت بلد استيطانه او لا ولو اراد اخراج القيمة اعتبرت قيمة تلك البلد
ولو عين زكوة الفطرة في مال غائب عنه ضمن بنقله عن ذلك البلد مع وجود المستحق فيه لما ستعرفه انشاء الله في مبحث زكوة الفطرة انها وان كانت واجبة في الذمة
الا انها تتعين بالتعيين مع وجود المستحق وعدمه وح تكون كالمالية في تحريم النقل وكراهته وتحقق الضمان بتاخير الاخراج مع التمكن منه
كما قطع به الاصحاب على ما اعترف به بعضهم لاشتراكهما في الدليل على ذلك واحتمال اختصاص العزل الجائز فيها بالمال الحاضر مناف لاطلاق ادلته ولذا قال في البيان
ولو عزلها في مال حاضر او غائب في موضع جواز العزل ثم نقلها الى المستحق فلا ضمان كما لا يضمن في زكوة المال هذا وفي ك انه ربما كان الوجه في فرض المص المسئلة
في تعيين الفطرة في المال الغائب التنبيه على ان استحباب اخراج الفطرة في بلد المخرج لا يقتضي انتفاء الضمان بنقلها من بلد المال مع وجود المستحق فيه ولا يخفى
ما فيه قلت هو كما ذكر ضرورة كون الاستحباب لا ينافي الضمان كالجواز وقد بينا هناك انه يجوز له النقل والتاخير وان ترتب عليه الضمان بهما كما هو واضح والله
اعلم القسم الرابع في اللواحق وفيه مسائل الاولى اذا قبض الامام او نائبه الخاص كالساعي او العام كالفقيه الزكوة على وجه الولاية عن الفقراء برئت ذمة
المالك ولو تلفت بعد ذلك بتفريط او بدونه بلا خلاف ولا اشكال حتى في الاخير بناء على ثبوت الولاية لذلك لان الوصول اليهم على الوجه المزبور بمنزلة
الوصول الى المستحق المسئلة الثانية اذا لم يجد المالك لها مستحقا استحب له عزلها وتعيينها في المال المخصوص به تتشخص المال ح
زكوة ويتبعها النماء وغيره ولا يجب للاصل وغيره وان قيل انه يحتمل عبارة الشيخين وغيرهما الا ان بعض المص الفاضل والشهيد على الافضلية دفعا لهذا
الاحتمال الذي لم نجد قائلا به ولا دليلا عليه وموثق يونس قلت لابي عبد الله عليه السلام زكوة تحل علي في شهر ايصلح لي ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئني
من يسئلني فقال اذا حال عليها الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها ايستقيم لي قال لا يضرك لا
دلالة فيه على ذلك ضرورة كون الامر فيه للارشاد لجواز التاخير حتى مع وجود المستحق ومنه ينقدح الاشكال في الاستدلال به على الندب كما وقع من
بعضهم والاولى الاستدلال له بخبر ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت
لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح
ولا وضيعة عليها بل ربما كان ظاهر الامر فيه للوجوب الا ان قوله بعد وان لم الخ مشعر بجواز الابقاء بل ربما كان فيه اشعار ايضا بارادة الارشاد
من الامر الاول الى عدم الضمان بالعزل مع التلف لكن الاستحباب امر سهل يكفي فيه ذلك ونحوه بخلاف الوجوب الذي من المعلوم عدم كفاية ذلك
ونحوه فيه ودعوى ان العزل اخراج وايصال الى المستحق لان المالك ح يكون بمنزلة الولي ولذا يتعين المال زكوة بتعيينه فهو كالوجوب للامام
وما شبهه فان الظاهر كون وجوبها كوجود المستحق يدفعها اولا وضوح الفرق بينه وبينهما وتعين المال بتعيينه للدليل لا يقتضي كونه بمنزلتهما
في صدق الوصول الى المستحق او دولته وثانيا انه ستعرف عدم وجوب الفورية في الدفع مع وجود المستحق وان ترتب عليه الضمان بالتاخير ومنه يعلم ضعف
احتمال وجوب العزل في المقام الذي هو ادنى من وجود المستحق بمراتب فلا اشكال ح في فساده كما انه لا اشكال بتعين المال بالخبرين السابقين مضافا
الى حسن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام انه قال اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وخبر ابي بصير عن الباقر عليه السلام اذا اخرج الرجل الزكوة
من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه ولا يقدح ما فيهما وفي غيرهما من اطلاق عدم الضمان مع العزل سواء وجد
المستحق ام لا لاعتضادهما بالاجماع المحكي ان لم يكن المحصل فلعله يبقى من كون التعارض بينهما من وجه بعد التسليم لا يصغى اليه نعم لا ينكر ظهور
معظم هذه النصوص في مشروعية العزل وحصول فائدته مع وجود المستحق ولو من جهة الاطلاق بل كاد يكون صريح بعضها ومن هنا جزم
الفاضل في المحكي عن تذكرته ومنتهاه بان له العزل بحول الحول سواء كان المستحق موجودا او لا وسواء اذن له الساعي او لا مستدلا عليه مضافا الى
ما عرفت بان له ولاية الاخراج فيكون له ولاية التعيين وبانه امين على حفظها فيكون امينا في تعيينها وافرادها وبان له دفع القيمة وتملك العين
فله افرادها وبان منعه من افرادها يقتضي منعه من التصرف في النصاب وذلك ضرر عظيم وان كان لا يخفى عليك ما في بعض ذلك والعمدة النصوص
السابقة المؤيدة بما دل عليه في الفطرة التي هي في الذمة اللهم الا ان يقال ان الحكم مخالف للضوابط المعلومة في الدين وفي الشركة فينبغي الاقتصار
فيه على المتيقن وهو حال عدم المستحق والنصوص عدا الاول منها بين صريح كخبر ابي حمزة وبين ظاهر باعتبار الاشتمال على عدم الضمان بالتلف المعلق
اعتباره المستحق عدمه فيه لكن ذلك وان كان هو قصارى ما يمكن ان يقال الا انه كما ترى فان الاول كاف في اثبات المطلوب على ان جميع ما قيل في غيره او اكثره يمكن
دفعه بل لعله ظ كما هو واضح وح فالاشكال في العزل من بعضهم والجزم بالعدم من اخر باعتبار كون الزكوة دينا او كالدين لا يتعين الا بقبض المالك او ما
حكمه مع الامكان لا يخلو من نظر او منع ولذا قال في س ولو عين المالية او الفطرة في مال تعين مع عدم المستحق والاقرب التعين مع وجوده فليس له ابداله
في الموضعين في وجه نعم لو نمى كان له لكن فيه ان المتجه القطع بعدم جواز الابدال وبتبعية النماء ولغير ذلك من الاحكام التابعة للزكوة المتعينة بغير

ذلك

٨ ذلك كالقبض ونحوه ضرورة كون المراد بالعزل تعيينها في المال المخصوص وصيرورتها امانة في يده لا يضمنها الا بالتفريط ونحوه كما اشار اليه الباقر ع
في خبر ابي حمزه ولعله توهم ان العزل لا يخرج المال عن ملك المالك انما يعين حصة الفقير فيه انه مناف لما دل على كون التلف من الفقير لو عجله كما
هو واضح وقد ظهر لك مما ذكرنا القول بجواز العزل مطلقا ولا فرق بين وجود المستحق وعدمه ولا بين التمكن من باقي المصارف وعدمها مما يتجه ذلك
على القول الاخر والمتجه عليه اعتبار عدم المستحق وعدم التمكن من غيره من المصارف حتى سهم سبيل الله الذي عرفت سعته ضرورة فرضه نادرة لا يليق تنزيل
النصوص عليها اللهم الا ان يدعى الاكتفاء في جوازه بمجرد عدم وجود المستحق وان تمكن من باقي المصارف استنادا الى بعض النصوص والى كونه المعظم في
المصرف بل ربما قيل ان الزكوة لهم كما تقتضيه بعض النصوص المشرعية وان جاز صرفها في باقي المصارف وربما يؤيد ذلك استفاضة عبارات الاصحاب في الاقتصار
على اعتبار عدم المستحق خاصة في العزل وفي الضمان وفي النقل وغير ذلك لكن الانصاف عدم خلوه عن البحث والنظر ولم اجد من تصدى لتحريره والله اعلم
وكيف كان فلو ادركته الوفاة اوصى بها وجوبا على وجه تثبت به شرعا كغيرها من الامانات والديون بلا خلاف اجده بل في ك لا ريب فيه لتوقف الواجب
عليه لعموم الامر بالوصية ولكونه كالخائن والمفرط بدون ذلك بل اوجب الشهيد في س العزل مع ذلك ولعله لكونه كالدين الذي قد غاب صاحبه
منقطعه وقد سوينا الكلام على ذلك فلاحظ وتامل فان له نفعا في المقام ولو كان الورثة محاويج جاز احتسابها عليهم وان كان ممن يجب نفقتهم على المورث
لانقطاع الوجوب عنه بالموت الا انه يستحب دفع شئ منها الى غيرهم قال علي بن يقطين في الصحيح قلت لابي الحسن ع الاول رجل مات وعليه زكوة واوصى ان تقضى
عنه الزكوة وولده محاويج ان دفعوها اضر بهم ذلك ضررا شديدا فقال يخرجونها فيعيدونها على انفسهم ويخرجون منها شيئا فيدفع الى غيرهم المسئلة
الثالثة المملوك الذي يشترى من الزكوة لكونه في شدة او مطلقا على البحث السابق اذا مات ولا وارث له عدا الامام وارباب الزكوة ورثه ارباب
الزكوة على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا شهرة عظيمة بل في المعتبر وعن هي نسبته الى المحققين تارة والى علمائنا اخرى مشعرا بالاجماع عليه بل ربما ظهر
ذلك من الانتصار ايضا وقيل وان كنا لم نعرف قائله من القدماء كما اعترف به في ك لا يرثه ارباب الزكوة بل يرثه الامام الا انه اختاره من المتاخرين الفاضل وولده
وربما مال اليه المص في المعتبر وعلى كل حال فالاول اظهر للصحيح عن ايوب بن الحر قلت لابي عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة
واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وموثق عبيد بن زرارة سألت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج
زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل
يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه
فقراء المؤمنين الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وان ناقش فيه في ك بانهما مع قصور سندهما لا تدلان على ان ارثه لارباب الزكوة مطلقا بل
انما تدلان على اختصاص الفقراء بذلك قال والظاهر ان قوله لانه انما اشتري بمالهم توجيه للحكمة المقتضية لذلك والمراد انه اشتري بالمال الذي كان
يسوغ صرفه في الفقراء لا انه اشتري بسهم الفقراء خاصة لكن يدفع مع ان الخبر من قسم الموثق وهو حجة منجبر بالعمل كما عرفت كالاخبار الدالة بل معتضد
بالخبر السابق لظهور اتحاد المراد منه معه سيما مع ملاحظة التعليل وقد عرض بما ذكره اخيرا الى ما في س من ان في هذا التعليل ايماء الى انه لو اشترى
من سهم الرقاب يطرد الحكم لانه اشتري بنصيبه لا بمال غيره وذلك لان الظاهر من الرواية وقوع الشراء بجميع الزكوة لا بسهم مخصوص منها قلت
مضافا الى ما عرفت من عدم وجوب البسط فلم يكن سهم مخصوص للرقاب لكن لا يخفى عليك ما في التوجيه المزبور في ك ضرورة عدم صلاحية
ذلك حكمة للحكم المزبور فضلا عن ان يذكر علة ولعل الاولى حمله على ما اشرنا اليه سابقا في الاصناف من ان المراد بيان كون الاصل في مصرف
الزكوة الفقراء كما يومي اليه نصوص المشروعية وغيرها ومن هنا كان الولاء لهم في العبد المشترى من الزكوة وبذلك ليسقط ما اطنب به
في ق ولقد ذكرنا ان كلام الاصحاب في ذلك في غاية الاضطراب لقد وقع هو فيما ادعاه عليهم والذي استقر عليه اخيرا كلامه ان المدار على القصد
والنية فان كان المشتري قد اشترى العبد بالمال الذي قصد انه للفقراء كان الولاء لهم وان كان قصد انه من سهم سبيل الله كان ميراثه للامام وان
كان قد وقع من غير قصد بمال الزكوة صنفا من الاصناف كان الارث مشتركا بين جميع ارباب الزكوة وبذلك جمع بين الخبرين السابقين اللذين
تضمن احدهما كون الارث للفقراء وبه عبر جماعة كما قيل والاخر لارباب الزكوة كما عن جماعة اخرى ثم استشكل بعد ذلك في القسم الاخير بان هذا
الارث على حسب الزكوة فيجوز اختصاص صنف به او انه يجب فيه البسط على الاصناف ومال الى الاخير وجميع كلامه كما ترى وما تركنا منه
اظهر فسادا والتحقيق كون الارث للفقراء وهم ارباب الزكوة لما عرفت من كونهم المعظم في مصرفها بل ومشروعيتها ومن المعلوم عدم ارادة
البسط فيه لعدم انحصار المستحق وليس هم الاصناف الثمانية قطعا فيجوز تخصيصه بواحد من الفقراء كما هو واضح واغرب من ذلك كله ما وقع لبعض
مشايخنا في كتاب الميراث حيث انه بعد ان حكى عن الطوسي ما يحكيه من جملة اقسام الولاء وذكر له التعبيد دليلا قال وقد اعرض الاصحاب من ذلك و
انعقد اجماعهم على حصر الولاء في الاقسام الثلثة اي المعتق وضامن الجريرة والامام والمخالف نادر نعم ذلك مذهب العامة وكانه قد غفل عما هنا
من شهرة الاصحاب ان لم يكن اجماعهم كما سمعته من المع بل قد عرفت ان الشهيد حتى لم يعرف القائل بان الوارث الامام من القدماء وانما هو من المتاخرين وانه
منه القول بان المشتري ان كان من سهم الرقاب فالميراث للامام لصيرورة العبد سائبة وان لم يكن قد اشترى بمال الفقراء لم يكن الارث لهم كما هو
مقتضى التعليل وان كان الشراء من سهم الفقراء كان الارث لهم واضعف منه التفصيل بين العبد في الشدة وبين غيره باعتبار كون الاول في موضوع
الرقاب التي جعلها الله مصرفا فيكون ميراثه للامام وبين الثاني فانه ليس منها بل من سهم الفقراء ومن الواضح خلو هذا الكلام كله عن التحصيل
والتحقيق ما عرفت وفي الدالن التفصيل بين ما اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام والا فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب والله

٩ اعلم المسئلة الرابعة اذا احتاجت الصدقة الى كيل او وزن كانت الاجرة على المالك المكلف بالايتاء الذي من مقدماته ذلك وقيل والقايل الشيخ
تحتسب من الزكوة لاصالة براءة ذمة المالك من وجوب دفع زايد ولظهور ادلة وجوب الزكوة التي هي بمعنى القدر المخصوص في عدم وجوب غيرها عليه لا ريب ان الاول
اشبه باصول المذهب وقواعده ضرورة اولوية المقام من البيع الذي تجب فيه اجرة الكيل والوزن على البايع باعتبار كونهما مقدمة للتسليم الواجب عليه
ضرورة توافق الكتاب والسنة على تكليفه بالايتاء الذي قد عرفت كونهما مقدمة له وبذلك ينقطع الاصل كما انه يمنع ظهور ادلة وجوب الزكوة في عدم
وجوب ما يشمل ذلك مما هو خارج عن المال وانما هو مقدمة للامتثال عند الحاجة اليه كما هو واضح المسئلة الخامسة اذا اجتمع للمستحق كالفقير وغيره
سببان فازاد يستحق بهما الزكوة كالفقر والكتابة والغرم جاز ان يعطى بحسب كل سبب نصيبا لاندراجه في الصنفين مثلا فيستحق بكل منهما ودعوى الانفراد اعتبار
في الاصناف بالنسبة الى الدفع لا يصغى اليها لعدم الشاهد لها بل الشاهد على خلافها متحقق فما في ثوم من المناقشة في ذلك بان المتبادر من الاية انما هو
التباين لا كثر من هذه الافراد ولذا ما ثبت لصنفها فانها ثمانية باعتبار مقابلة كل منها للاخر وبانه متى اعطي من حيث الفقر ما يغنيه يزيد فكيف يعطى من حيث الغرم
والكتابة المشروطين بالعجز كما تقدم واضح الفساد خصوصا الاخير ضرورة معلومية اعتبار ما تقدم سابقا في الدفع فمع فرض حصول المانع لا يعطى كما في الفرض
الذي فرضه هو خارج عن موضوع كلام الاصحاب كما هو واضح المسئلة السادسة اقل ما يعطى الفقير ما يجب في النصاب الاول من النقدين وهو عشرة قراريط
وخمسة دراهم وقيل والقائل الاسكافي وسلار وغيرهما المرتضى في المصريات على ما حكي اقله ما يجب في النصاب الثاني وهو قيراطان او درهم بل في الاخير الاجماع
عليه والاول اكثر قائلا كما في المع اذ هو على ما قيل خيرة الشيخين والصدوقين والمرتضى وابن زهرة والحلبي وغيرهم بل وبما حكي عن ابن الجنيد ايض بل في الانتصار
والغنية الاجماع عليه لصحيح ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع سمعته يقول لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله من
الزكوة في اموال المسلمين فلا تعطوا احدا اقل من خمسة دراهم فصاعدا وخبر معوية بن عمار وعبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع ايض لا يجوز ان يدفع
الزكوة اقل من خمسة دراهم فانها اقل الزكوة وهما وان كان لم يذكر فيهما النصف دينار الذي هو الواجب في اول نصب الذهب لكن الظاهر ارادة المقدار
من الخمسة دراهم ومن المعلوم ان مقابلها من الذهب ذلك وعلى كل حال فمن ذلك يظهر لك قوة هذا القول بل القول الثاني لم اجد له دليلا انما الكلام
في ان ذلك على سبيل الوجوب او الندب ظ جملة من العبارات الاول بل لعله الاكثر كما انه ظ معقد اجماعي الغنية والانتصار الا ان الفاضل في كره ادعى
الاجماع على الثاني منزلا عليه عبارات المتقدمين وهو مع انه لا يقتضيه خلاف ظاهرهم جميعا بل صريح بعضهم كسلار قال فيما حكي عنه واقل ما
يجزي اخراجه من الزكوة ما يجب في نصاب فمن اصحابنا من قال اقله نصف دينار او خمسة دراهم ومنهم من قال اقله قيراطان او درهم فالاولون قالوا
بوجوب النصاب الاول والاخرون قالوا بالثاني والاثبت الاول وكذلك في ساير ما يجب فيه الزكوة وقال ابن حمزه لا يجوز ان يعطي المستحق من الذهب
والفضة والمواشي اقل من نصاب اللهم الا ان يريد من الوجوب تاكد الندب ومن عدم الجواز الكراهة سيما مع معروفية ذلك في عبارات القدماء
الذي ظ بعضها المقابل للندب قال ابن البراج فيما حكي عنه اقل ما ينبغي دفعه من الزكوة الى مستحقها هو ما يجب في نصاب واحد ولعله مراد
الباقين كابن زهرة قال اما مقدار المعطى منها فاقله للفقير الواحد ما يجب في النصاب الاول فان كان من الدنانير فنصف دينار وان كان من الدراهم
فخمسة دراهم وكذا في الاصناف الباقية والحلبي في الاشارة واقل ما يعطى مستحقها ما يجب في اول نصاب من نصبها الى غير ذلك من عباراتهم المحتملة
لذلك لكن لا مقتضي له نعم هو التحقيق وفاقا للمرتضى في المحكي من جمله وابن ادريس والفاضل في جملة من كتبه وغيرهم من المتاخرين ومتاخريهم
للاصل والاطلاق والادلة والاجماع المحكي في كره وحسن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي عن الصادق ع ليس في ذلك شئ موقت وخبر محمد بن ابي الصهبان كتبت
الى الصادق ع هل يجوز لي يا سيدي ان اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين والثلثة والدرهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جايز وصحيح محمد
بن عبد الجبار ان بعض اصحابنا كتب على يدي احمد بن اسحق الى علي بن محمد العسكري اعطي الرجل من اخواني من الزكوة الدرهمين والثلثة فكتب افعل
ان شاء وما في مرسل حماد بن عيسى ليس في ذلك شئ موقت ولا مسمى ولا مؤلف انما يصنع ذلك على قدر ما يرى وما يحضره حتى يسد فاقة كل قوم منهم
وحسن الحلبي عن ابي عبد الله ع قلت له ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شئ فالجمع بين ذلك والنصوص السابقة يقتضي حمل النهي في الخبرين
السابقين على الكراهة وانه يستحب اعطاء الخمسة فصاعدا والمناقشة فيها بان الاصل مقطوع بالدليل والاطلاق لا دلالة فيه على كيفية الايتاء
مع انه يجب تقييده بالدليل كالاصل والاجماع مع معارضته بغير متبين خلافه كما عرفت وبان المراد من حسن عبد الكريم نفي القول بالبسط
الذي ادعاه عمرو بن عبيد المعتزلي كما هو مقتضى سياق الخبر لان الصادق ع قال له ما تقول في الصدقات فقال له انما الصدقات للفقراء الخ الاية
قال فكيف تقسمها قال اقسمها على ثمانية اجزاء فاعطي كل جزء واحدا قال وان كان صنف منهم عشرة الاف وصنف منهم رجلا واحدا او
رجلين او ثلثة جعلت لهذا الواحد ما جعلت للعشرة الاف قال نعم قال وتجمع صدقات اهل الحضر واهل البوادي فتجعلهم فيها سواء قال نعم قال فقد خالفت
رسول الله ص في كل ما قلت في سيرته كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسم بينهم بالسوية
وانما يقسم على قدر ما يحضره منهم وما يرى وليس في ذلك شئ موقت موظف وانما يصنع الى اخر ما سمعت فسياقه يقتضي عدم التوقيت الذي ادعاه
عمرو والمكاتبتان محمولتان على التقية لان عدم التحديد مذهب العامة وحسن الحلبي انما هو في المصدق والظاهر ان محل الخلاف في الفقير لا في
باقي الاصناف المعلوم عدم جريان هذا الخلاف فيه اذ العامل والمؤلفة والغارمون لا تقوم بهم الخمسة او الدرهم كما هو واضح يدفعها قصور الخبرين عن
معارضة الاصل والاطلاق الذي لا معنى لنفيه لانه بعد فرض اندراج المعطى الاقل فيه وان المورد لا يخصص الوارد والتقية انما هي محل الاضطرار
لما فيها من اخراج الخبر عن الحجية والمراد من حسن الحلبي عدم التوقيت في اصناف الزكوة لا في خصوص العاملين وبالجملة لا يخفى على من رزقه الله معرفة لحن القول

كتاب الزكوة

عدم وجوب هذا التحديد بخصوصه مع ملاحظة ما في الخبر من تعليل النهي في ارادة الكرامة من النهي فيهما ضرورة كون المراد منه انه اذا كان ١١٠
ذلك هو الاقل فرضا وهو الاول فالان الزكوة اسم للقدر المخصوص من المال فمع فرض كون اقل منه ذلك كان الناقص منه ليس زكوة فلا يصدق
عليه ان المالي زكوة حتى يكون حسبه فضاعدا ولا يخفى عليك كونه تعليل مناسب للحكم المعلل بالحقيقة الوجه لا تحفى ولعل الاشد من ذلك كراهة
الاقل من الدرهم والقيراطين وان كنا لم نعثر على ما يدل على ذلك صريحا والاجماع المرتضى في المصريات بين خلافه على انه غير صريح لان المحكي عنه انه قال
فيها ان اقل ما يجزي من الزكوة درهم للاحتياط واجماع الفرقة المحقة لان من اخرج هذا المبلغ اجزء عنه وسقط ما في ذمته بالاجماع وليس الامر على
ذلك فيمن اخرج اقل منه وهو كما ترى نعم لا باس بالقول بشدة الكراهة للتسامح وللخروج عن شبهة الخلاف ولما يشعر به قول العلامة الكاشين
من ان منتهى القلة الدرهم الذي سئل فيهما عن جواز دفعه لا الاقل منه كما انا لم نعثر على التقدير بالنسبة الى الذهب اصلا لذا اقتصر عليها في المقنعة اللهم الا
ان يجعل المراد من الخمسة دراهم ما يقابلها منه وهو نصف دينار لمعلومية مقابلة العشرة به ولعله لذا اقتصر بعضهم كالاسكافي وعلم الهدى في بعض ضبط
الشيخين على ما حكي عنهم على التقدير بالنسبة اليها خاصة ويبقى غيرها على اصالة عدم التقدير انما العجب ما يحكى عن علي بن بابويه من الاقتصار على نصف
دينار مع انا لم نعثر على خبر فيه فضلا عما يقتضي الاقتصار عليه ونحوه ما في المحكي عن المقنع ولده من انه يجوز ان يعطى للرجل الواحد الدرهمين والثلثة
ولا يجوز في الذهب الا نصف دينار وكانه تبع به والده لكن الفاضل الاصبهاني قال ان الموجود فيما حضرني من نسخة الاقتصار على نصف دينار من غير
تعرض للدراهم كما نقله الفقيه عن ابيه على كل حال لم يصل الينا ما يدل عليه ما التعدي الى غير النقدين بملاحظة النقدين بهما فهو احد الوجهين
الناشئين من اطلاق النص والفتوى بالتقدير بالمذكور ولا يعم غير النقدين الا بالتقويم وشيوع مثل هذه العبارة فيه ومن الاقتصار على المنصوص
فيما هو مخالف للاصل والاطلاق بل عن ثاني الشهيدين القطع به في حواشي عدة واستجوده في المسالك قال فيها والتقدير بخمسة دراهم ونصف دينار
يؤذن بان ذلك مختص بزكوة النقدين فلا يتعدى الحكم الى غيرهما وان فرض فيها نصاب اول وثاني ولا الزم لاخراج القيمة استحبابا به ولا يقولون به
وقيل بعدم فلا يدفع للفقير اقل ما في النصاب الاول والثاني على حسبه يحتمل تقديره بما يعطى بمقدار زكوة النقدين عملا بظاهر الخبر فيعتبر قيمة المخرج ان لم
يكن من النقدين باحدهما وهذا هو الاجود الى ان قال ولو لم يكن للمال الا نصاب واحد كالغلات ففي اعتبار المخرج بقيمة النقدين كما مر
الوجهان قلت قد يقال ان الاولى اعتبار ما يجب في اول نصاب من كل جنس وماله نصاب واحد هو الغلة فما يجب فيه لا اذا بلغ النصاب بل هو المنطبق على ما
سمعته من العبارات السابقة وجعله في احد القولين قال واختلف اصحابنا في اقل ما يعطى الفقير من الزكوة في اول دفعة فقال بعضهم باقل ما يجب
في النصاب الاول من ساير اجناس الزكوة وقال بعضهم اخصه باول نصاب الذهب والفضة بحسب ما قال وكان وجهه جعل ما في الخبر من مثال الغنم
لان المراد القيمة به وربما كان في التعليل نوع ايماء اليه والله اعلم هذا كله مع بلوغ الواجب المقدار فصاعدا اما لو اعطى ما في النصاب الاول من
النقدين مثلا لواحد ثم وجب عليه الزكوة في النصاب الثاني اخرج زكوته وسقط اعتبار التقدير فيه اذا لم يجتمع منه نصب كثيرة تبلغ الاول ولو كان
عند المالك نصاب اول وثاني فقد ذكر ثاني الشهيدين وغيره انه يجوز اعطاء ما في الاول لواحد وما في الثاني لاخر من غير كراهة ولا تحريم على القولين واستشكله
في ذلك لاطلاق النهي عن اعطاء ما دون الخمسة وامكان الامتثال بدفع الجميع الى الواحد وطريق الاحتياط واضح وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الاقل واما غيره
فقد عرفت بما انه لا حد للاكثر اذا كان دفعة فله اعطاء الفقير غناه وزيادة على ما صرح به غير واحد وحكي عليه الاجماع في الجملة جماعة واستفاضت
به النصوص لكن قد عرفت الاشكال فيما كما انك قد عرفت تفصيل الكلام فيه وانه يمكن التحديد بالغنى الذي هو بمعنى الكفاية وتنزيل كثير من
العبارات عليه فلاحظ وتامل ولو تعاقبت العطية فبلغت مؤنة السنة حرمت عليه تناول ما زاد من حيث الفقر لحصول الغنى الذي لا تحل الصدقة معه
كما هو واضح المسئلة السابعة اذا قبض النبي او الامام الزكوة دعى لصاحبها وقت التسليم وجوبا عند جماعة منهم الشيخ في المحكي من طه والفاضل في المع
والشهيد في س وكذا غيرهم بل نسب الى الاكثر وقيل والقابل الشيخ والفاضل في غير كره وعلى ما قيل وغيرهما استحبابا وهو الاظهر الاشهر عند المص
لا اصالة عدم الوجوب ولانه لا يجب على الفقير اجماعا علي ما حكاه في ك عن بعضهم فنائبه اولى ولان امير المؤمنين ع لم يامر بذلك ساعيه الذي انفذه الى
بادية الكوفة مع اشتمال وصيته التي اوصاه بها على كثير من الاداب والسنن لكن فيه ان الاصل لا يعارض الدليل وهو ظاهر الاية كما ان عدم الوجوب على الفقير للاجماع
لا يقتضي عدمه في النبي ص والامام ونائبهما وترك امير المؤمنين ع تعليمه للساعي لعدم الوجوب قطعا مع انه لا ينافي وجوبه على النبي ص والامام ع نعم في ك ان
البحث في وجوب ذلك على النبي ص والامام ع واستحبابه خال عن الفائدة وانما الكلام في وجوب ذلك واستحبابه على الساعي والفقيه لكن فيه منع عدم الفائدة
ضرورة اقتضاء الوجوب عليهما الوجوب على غيرهما لاصالة الاشتراك والتاسي وبذلك ظهر ان المتجه الوجوب عملا بظاهر الامر بالصلوة عليهم الظاهر في
كون المراد منه عند الاخذ نحو قولك خذ من زيد كذا وادع له ودعوى اختصاص ذلك بالنبي ص والامام ع لظهور التعليل فيه ذلك لسكون المرء الى دعائهما لظهور
وتطمئن به نفسه لمعلومية استجابة دعائهما بخلاف غيرهما يدفعها معلومية عدم كون المراد من التعليل دوران الحكم مداره وجودا وعدما بل ربما
من المحكي عن بعضهم اشعاره بالوجوب لانه استدل عليه بظاهر الصيغة وثانيا بالعطف على حض وثالثا التعليل بان فيه لطفا للمكلف واللطف واجب فالموصل
اليه مثله ضرورة عدم التفاوت في اللطف بين النبي ص ونائبه الخاص او العام وعلى كل حال فلا ريب في ظهور الاية في جواز الدعاء لهم بلفظ الصلوة
كما ذهب اليه اصحابنا للاصل ولقوله تعالى وصل عليهم صلوات من ربهم ورحمة ولان المنقول عن النبي ص في صحاح العامة الدعاء لهم بلفظ
الصلوة قال عبد الله بن ابي اوفى كان النبي ص اذا اتاه قوم بصدقتهم قال اللهم صل على ال فلان فاتاه ابي بصدقته فقال اللهم صل على ال ابي
اوفى وفي رواية اخرى اذا اتاه الرجل بصدقته قال اللهم صل عليه فما عن العامة من عدم جوازه اجتهاد في مقابلة النص وذلك انهم وافقوا

على الدلالة

١١١ على الدلالة وخالف في المداول لوجه قريب قلت بل قد يقوى بتعيين الدعاء بلفظ الصلوة كما هو المحكي عن بعض اصحابنا للتبادر خصوص الدعاء بلفظها
من الامر بها كالتحميد والتسبيح ونحوهما لكن المعروف على ما في كنز العرفان انه لا قائل بالفصل لان المراد من الصلوة الدعاء لغة وهو عام للدعاء بلفظها وبغيره
والاحوط الاول وان كان الاقوى الثاني وفي محكي كره انه ينبغي ان يقول في صورة الدعاء اجرك الله فيما اعطيت وجعله لك طهورا وبارك الله
فيما ابقيت ولكن لم اجده في نص وان كان لا باس به والامر سهل المسئلة الثامنة يكره ان يملك ما اخرجه في الصدقة اختيارا واجبة كانت او
مندوبة بلا خلاف اجده فيه كما عن حي الاعتراف به بل في ك الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى انه طهور لماله لانه وسخ فالراجع فيه كالراجع بقيئه ولانه
ربما استحيى الفقير فيترك المماكسة معه فيكون ذلك وسيلة الى استرجاع بعضها وربما طمع الفقير في غيرها فاسقط بعض ثمنها وعلى كل حال فلا ريب
في جوازه لاطلاق الادلة والاجماع بقسميه بل الظاهر ان المالك احق من غيره اذا اراده قال الص ع فاذا اخرجها يعني الشاة فليقومها فيمن يريد
فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها فليبعها كما انه اذا احتاج الى شرائها بان يكون العوض جزء من حيوان لا يتمكن
الفقير من الانتفاع به ولا يشتريه غير المالك او يحصل للمالك ضرر بشراء غيره جاز شرائها وزالت الكراهة اجماعا محكيا في ك والامر سهل والله اعلم ولا
باس في ابقائه على ملكه اذا عاد عليه بميراث ونحوه وشبهه مما هو غير الملك اختيارا بل في ك يندرج في شبهه شراء الوكيل العام واستيفائه من مال الموكل
وهو جيد المسئلة التاسعة يستحب عند علمائنا واكثر العامة كما في ك ان يوسم نعم الصدقة في اقوى موضع واكشفه كاصول الاذان في الغنم
وافخاذ الابل والبقر فان النبي ص كان يسم الابل في افخاذها وعن انس انه دخل على رسول الله ص وهو يسم الغنم في اذانها مضافا الى ما فيه من التمييز
عن غيرها فيعرفها من يجدها لو شردت فيردها وغير ذلك من الفوائد بل ينبغي ان يكتب على الميسم بكبيرها زكوة او صدقة او جزية ولو اضاف لله كان ابرك واولى والله اعلم القول في وقت التسليم اذا اهل الثاني عشر ثم وجب دفع الزكوة وجوبا مستقرا
على اختلاف القولين كما تقدم البحث فيه مشبعا على كل حال فالاكثر كما في ك والمشهور في غيرها انه لا يجوز التاخير الا لمانع كعدم المال وخوف التغلب
او لعدم المستحق فيؤخر حينئذ لانتظار من له قبضها بل عن ك نسبة ذلك الى علمائنا وبه افتى الشيخ في ية اولا لكن قال بعد ذلك ما حاصله انه
اذا عزلها جاز تاخيرها الى شهر او شهرين واختاره في ق بزيادة كتابتها واثباتها على العزل وجعله وجه جمع بين نصوص الجواز والعدم والاشبه
عند المص ان التاخير اذا كان لسبب مبيح دام بدوامه ولا يتحدد وان كان اقتراحا لم يجز وظاهره وصريحه وجوب الاخراج فورا مع الامكان من
غير فرق بين العزل وعدمه وانتظار الافضل وعدمه وارادة التعميم وعدمه ومعتاد السؤال وعدمه وقد سمعت كلام الشيخ في ية وجوز في س التاخير
لانتظار الافضل او التعميم لم يذكر الثاني في ن لكن زاد الاحوج ومعتاد الطلب منه وقيد التاخير بما لا يؤدي الى الاهمال وفي محكي كره ونهاية وهي بر التاخير
للتعميم خاصة بشرط دفع نصيب الموجودين فورا وفي محكي ية جاز ان يؤخر اعطاء بعض بقدر ما يعطي غيره ونحوه عن الاخيرين وتردد فيهما في الضمان
ع ان تلف عن محرر ابن فهد لو اخرها للبسط لم ياثم وبضمن عن جماعة جواز التاخير شهرا او شهرين خصوصا مع المزية ومال اليه ثاني الشهيدين
وحكاه في ن عن الشيخين وكذا في كره مع العزل نعم ربما ظهر من ابن ادريس بل ظاهره الاجماع عليه قال اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما يجب عليه
اذا احضر المستحق فان اخر ذلك ايثارا به مستحقا اخر غير من حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا انه ان هلك قبل وصوله الى من يريد اعطائه اياه فيجب على
رب المال الضمان وقال بعض اصحابنا اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما يجب عليه على الفور ولا يؤخره فان اراد على الفور وجوبا مضيقا فهذا
خلاف اجماع اصحابنا لانه لا خلاف بينهم في ان للانسان ان يخص بزكوته فقيرا دون فقير ولا يكون مخلا بواجب ولا فاعلا لقبيح ان اراد بقوله على الفور
اذا احضر المستحق فانه يجب عليه اخراج الزكوة فان لم يخرج طلبا وايثارا بها لغير من حضر من مستحقها وهلك المال فانه يكون ضامنا ويجب
عليه الغرامة للفقراء وهذا الذي ذهبنا اليه واخترناه لكنه كما ترى ليس فيه التقييد بالشهر والشهرين وقد تلخص مما ذكرناه ان الاقوال في المسئلة ستة
وخمسة والظاهر امكان تحصيل الاجماع هنا على عدم ارادة مطلق الطبيعة من الامر على وجه يكون التكليف هنا على حسب غيرها من الواجبات
المطلقة التي وقتها العمر لو صول الى حد التهاون على القولين وان كان ربما توهم ذلك بعض كلمات البعض خصوصا ما في ن الا انه يمكن القطع بعدمه
من المتدبر في النصوص فضلا عن الاجماع كالقطع بفساد القول بالفورية وانه لا يجوز التاخير مع الامكان بحال من الاحوال ضرورة اقتضاء طرح
النصوص الكثيرة الدالة على جواز التاخير كصحيح حماد بن عثمان عن الص ع لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيح عبد الله بن سنان
عنه ايضا في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين ذلك واخره ثلثة اشهر قال لا باس وموثق يونس
بن يعقوب قلت للص ع زكوتي تحل في شهر ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا
تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها ايستقيم لي قال نعم لا يضرك وصحيح معوية بن عمار عن الص ع قلت له
الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قال قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس وفي المحكي
عن فقه الرضا ع ما عن ابي بصير تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر ليس في مقابلها من النصوص الدالة على التعجيل الا صحيح سعد بن سعد
الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها
وخبر ابي بصير المحكي عن مستطرفات السرائر نقلا من نوادر محمد بن علي بن محبوب قال قال الص ع ان كنت تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس
وليس لك ان تؤخرها بعد حلها واما حسن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى عليه نصف سنة قال لا ولكن
حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره ولا يصوم احد

فى شهر رمضان الافضل شهر الاقتضاء وتمام تودى اذا حلت فانه وان استدل به بعضهم على ذلك للمنافاة والتشبيه بالصلوة والتسوية بينها وبين الزكوة لاستفادة الحصر من الا لكن الانصاف عدم ظهوره ضرورة كون المراد منه بيان عدم جواز التقديم على انه زكوة لا التاخير الذى هو محل البحث كما هو واضح فينحصر دليل الفورية فيما عداها مضافا الى دعوى كونها من مقتضيات الصيغة التى قد فرغنا فى الاصول من فساد دعوى كون الزكوة كالوديعة والدين ونحوهما مما يجب اداؤها بالمطالبة المتحققة هنا من المستحق بشهادة الحال بل لا ريب فى كونها من الامانات الشرعية التى يجب ايصالها الى صاحبها وان لم يطلب انما جواز التاخير مشروطا بالاذن بعدمها كما فى وجوب الدفع فورا لا ان الطلب شرط مع انك قد عرفت تحققه بل عن فخر الاسلام تحققه بطريق آخر وهو ان طلب اولى الى قوم مقام الطلب المولى عليه لا ريب فى كون الله تعالى وليا لقوله انما وليكم الله ورسوله الخ وقد طلبها بقوله آتوا الزكوة فيجب الفور فى الدفع لكن الجميع كما ترى لا يصلح معارضا للادلة الخاصة بل الاخير منها واضح الفساد ضرورة عدم كون المراد من قوله تعالى الطلب دفع من حيث الولاية بل المراد منه طلب ايجاب الزكوة فى المال فلا محيص ح عن العمل بالنصوص السابقة وحمل الخبرين المزبورين على استحباب التعجيل وكراهة التاخير لا لغرض ما التاخير مع العزل وتمام الموضع والمعتاد اللسؤال شهر او شهرين او ثلثة اقتراحا فلا بأس به عملا بالنصوص السابقة التى لا وجه للاقتصار على رواية العزل منها وتقييد الخبرين بها وصابعض ظهورها بقرينة ما فيها من الكتابة والاثبات فى عدم اعتبار العزل وانه غير لازم كما انه لم نعثر على ما يدل على جواز التاخير للتعميم خاصة فتنبه جيدا والله اعلم وكيف كان فقد عرفت مما تقدم لنا من الاجابة السابقة انه يضمن لو تلفت مع التاخير لغير عذر وان قلنا بجوازه بالنصوص الخاصة التى قدمناها المصرحة فى الضمان فلاحظ وتدبر هذا كله فى التاخير واما التعجيل فالمشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة انه لا يجوز تقديمها قبل وقت الوجوب فان آثر ذلك دفع مثلها قرضا ولا يكون ذلك زكوة ولا يصدق عليها اسم التعجيل فاذا جاء وقت الوجوب احتسبها من الزكوة ان شاء كغيرها من الديون بشرط بقاء المقترض على صفة الاستحقاق خلافا لابن ابى عقيل وسلار قال الاول يستحب اخراج الزكوة واعطاؤها فى استقبال السنة الجديدة فى شهر المحرم وان احب تعجيله قبل ذلك فلا بأس وقال ايضا ومن اتاه مستحق فاعطاه شيئا قبل حلول الحول واراد ان يحتسب به من زكوته اجزأه وان كان قد مضى من السنة ثلثها الى ما فوق ذلك وان كان قد مضى من السنة اقل من ثلثها فاحتسب به من زكوته لم يجزه بذلك تواترت الاخبار عنهم ع وقال سلار وقد ورد الرسم بجواز تقديم الزكوة عند حضور المستحق لكن الثانى لا صراحة فى كلامه بل ولا ظهور معتد به فينحصر الخلاف ح فى الاول ولم نعثر الى ذلك على ما سمعته من دعوى تواتر النصوص اليه فان كان ما وصل الينا منها ليس كك نعم قد سمعت صحيحى حماد ومعوية بن عمار وفى الصحيح عن ابى بصير عن الصادق ع سئلته عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل عليه الزكوة قال يزكى العين ويدع الدين قلت فان اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان هو حال عليه الحول وحل الشهر الذى كان يزكى فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ونصف الاخر ستة اشهر قال يزكى الذى مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى تمر عليه السنة قلت فاذا اشتهى ان يزكى ذلك قال ما احسن ذلك وفى الصحيح عن الحسين بن عثمان عن رجل عن ابى الحسن ع سئلته عن الرجل يأتيه المحتاج فيعطيه من زكوته فى اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا بأس وخبر ابى بصير عن الصادق ع ايضا سئلته عن الرجل يعجل زكوته قبل المحل قال اذا مضت خمسة اشهر فلا بأس وخبره الاخر المرسل غير مستطرف آثر المنقد كما نقل فى المسئلة التالية وخبر الاحول الاتى لكن فى مقابلها حسن عمر بن يزيد وصحيحه المتقدم سابقا وصحيح زرارة قلت للباقر ع ايزكى الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلى الاولى قبل الزوال مضافا الى مادل من النصوص على اعتبار الحول وانه لا شيء فى المال قبله بل بما ذكر فى الصحيحين المزبورين من الابتداء علم عدم جواز التعجيل اشعار بخروج تلك النصوص مخرج التقية لان المحكى فى كره عن الحسن البصرى وسعيد بن جبير والزهرى والاوزاعى وابى حنيفة والشا واحمد واسحق وابى عبيد جواز التعجيل مع وجود سبب الوجوب وهو النصاب كما لا يخفى على من رزقه الله معرفة رموزهم وما يلحنون به من اقوالهم ولعل هذا اولى مما جمع الشيخ بينها فى يب والاستبصار قال فى الاول ليس لاحد ان يقول ان هذه الاخبار مع تضادها لا يمكن الجمع بينها لانه يمكن ذلك لانه لا يجوز عندنا تقديم الزكوة الا على جهة القرض ويكون صاحبه ضامنا له متى جاء وقت الزكوة وقد ايسر المعطى وان لم يكن ايسر فقد اجزء عنه واذا كان التقديم على هذا الوجه فلا فرق بين ان يكون شهرا او شهرين او ما زاد على ذلك والذى يدل على هذه الجملة ما رواه محمد بن على بن محبوب عن احمد عن ابيه عن ابن ابى عمير عن ابن مسكان عن الاحول عن ابى عبد الله ع فى رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة فقال يعيد المعطى الزكوة وروى هذا الحديث محمد بن يعقوب عن على بن ابرهيم عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابى عمير عن الاحول عن ابى عبد الله ع مثله وقال فى الثانى الوجه فى الجمع بين هذه الاخبار ان يحمل جواز تقديم الزكوة قبل حلول وقتها على ان يجعلها قرضا على المعطى فاذا جاء وقت الزكوة وهو على الحد الذى يحل له الزكوة وصاحبها على الحد الذى يجب عليه الزكوة احتسب به منها وان تغير احدهما عن صفته لم يحتسب بذلك لو كان التقديم جائزا على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت قال والذى يدل على ذلك ما رواه احمد بن على بن محبوب الى آخر ما فى يب واورد عليه فى المع بان ما ذكره شاهدا على الجمع لا دلالة فيه اذ يمكن القول بجواز التعجيل مع ماذكره مع ان الرواية تضمنت ان المعجل زكوة فتنزيله على القرض تحكم وكان الاولى ما ذكره المفيد من تنزيل الرواية على ظاهرها فى الجواز فيكون فيه روايتان وفيه بعد الاغضاء عما حكاه عن المفيد كما لا يخفى على من لاحظ المقنعة ان عبارة يب ليست نصا فى الاستدلال بها على ماذكر من التاويل اذ من المحتمل كون المراد من هذه الجملة فى كلامه ماذكره ويكون صاحبه ضامنا الخ وعبارة الاستبصار نا تنبئ على وجه الاستدلال بها وهو وجه وجيه فان بقاء المستحق بعد اخذه الزكوة على وجه الزكوة لا تزلزل فيما اخذه فالرواية ان لم تصلح دلالة على ذلك فلا تقصر عن التاييد لكنه فى القطع باعتبار هذا الشرط على تقدير تعجيل الزكوة فلا بد من بقاء صفة الاستحقاق

حال الوجوب

حال وجوب الزكوة لصحيح الاحول السابق ولما عرفت من ان الدفع يقع مراعى من جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض وان كان للنظر فيه مجال ان لم يحصل اجماع عليه دونه خرط القتاد وحمل صحيح الاحول على ذلك ليس باولى من جعله دليلا على عدم جواز التعجيل الذى يومى اليه كثير من النصوص الدالة على القرض للزكوة ضرورة انه لو كان التعجيل مشروعا لم يحتج الى ذلك قرضا كخبر عقبة بن خالد بن عثمان بن عمران دخل على ابى عبد الله ع وقال له انه رجل موسر فقال له ابو عبد الله ع بارك الله فى لهياك وقال ويجيئنى الرجل فيسألنى الشيء وليس هو ابان زكوتى فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة اذا عليك ان كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسب بها من الزكوة وغيره من النصوص والقياس على حال الدافع الذى لا اشكال فى اعتبار بقائه على صفة الوجوب بناء على التعجيل لا نقول به خصوصا مع الفارق ضرورة انكشاف عدم الزكوة مع فقد شيء مما يعتبر فيه فلا زكوة ح حتى تكون معجلة بخلاف صفة القابض فان المعتبر حصولها حال الدفع لان القرض كونها زكوة فلا بد من خلته لمراعاة حاله حال الوجوب اذ هو ح كالدفع بهلال الثانى عشر بناء على عدم استقرار الوجوب الا بالثالث عشر فان ارتفاع صفة الاستحقاق للقابض بين الثانى عشر الى الثالث عشر لا يقتضى فسادا ما وقع من الدفع زكوة بخلاف صفات الدافع والمال فانه ينكشف ح بفقد شيء منها عدم وجوب الزكوة وان ذلك الوجوب كان ظاهريا كما عرفته فى محله ومن هنا بان لك فساد آخر فى القول بالتعجيل ضرورة انه اذا كان الوجوب بالاحد عشر شهرا انقضى عدم اعتبار الحول فى الوجوب فلا بد من طرح مادل عليه من النصوص ومعاقد الاجماعات كطرح ما تقدم من الادلة على ان الوجوب انما يحصل بهلال الثانى عشر وانه لا وجوب قبله الا ان يختلفوا فى كونه ح مستقرا او متزلزلا واحتمال ان القائل بالتعجيل يدعى كونه رخصة او ندبا يسقط به الواجب لا انه واجب من اول السنة كالخمس عند الظاهر هو المرجح يدفعه انه لا يتم عليه ماذكر من اعتبار النية كالزكوة فى الوقت فيه وانه ان خرج الدافع او المال عن صفة الوجوب استعيدت العين من المدفوع اليه لو كانت كك لم يكن وجه للرجوع ضرورة كونه ح كتقديم الغسل يوم الخميس وكتقديم صلوة الليل على وقتها ولئن اغضينا عن ذلك كله كانت النصوص قاصرة ايضا عن اثبات التعجيل على هذا الوجه كقصورها عن اثبات كونه قرضا يكون زكوة تبرعا عنه ملوك وقت الوجوب من غير حاجة الى نية ونحوها فلا وجه ح لحملها عليه وعلى كونه قرضا على الزكوة على حسب استحقاق المجتهد عليها فالزكوة ذمة الفقير ح مشغولة ويكون الدفع اليه كالتصرف فى سبيل الله على الزكوة فانه لا تشتغل ذمته فيه لاحد لا على كون المراد منها انه ليس قرضا محضا ولا زكوة معجلة كما يومى اليه بعض الفروع المحكية عن الشيخ ولا غير ذلك مما هو مخالف للضوابط والقواعد التى من الواضح قصور هذه النصوص عن معارضتها من وجوه فليس ح الا الطرح او الحمل على التقية واما الحمل على القرض الذى سمعته فهو وان كان المحمول عليه غير مخالف للضوابط لكن يبعد حملها عليه تقييد بعضها فى كلام الامام ع بالشهر والشهرين ونحوهما مما لا ينافى ذلك كما انه لا يناسبه اطلاق اسم التعجيل زكوة كما هو واضح ولولا ذلك لكان حملها على ارادة تقديم نية كونها زكوة والاجتزاء باستمرار هذا العزم الى حصول وقت الوجوب فتكون زكوة ح عند حلول الوقت باعتبار حصول الداعى سابقا والاستمرار عليه على نحو نية الصوم وعلى غير ذلك مما هو اقرب منه لكن لا يخفى على من رزقه الله معرفة رموزهم ولحن قولهم ان المتجه حملها على التقية ممن عرفت والله اعلم وكيف كان فلو دفع المالك على جهة القرض فاذا جاء وقت الوجوب احتسبها من الزكوة ان شاء كغيرها من الدين على الفقير بشرط بقاء القابض على صفة الاستحقاق وبقاء الوجوب فى المال بلا خلاف ولا اشكال فى شيء من ذلك بل قد عرفت الحال فى ذلك لو دفعها زكوة معجلة وقلنا بجوازه اما على الفساد فالمتجه بقاؤه على ملك الدافع ضرورة عدم كونه قرضا لعدم قصده وعدم كونه زكوة لان الفرض عدم جواز التعجيل فالمال ح باق على ملك الدافع مع وجود عينه و مضمون على القابض بالمثل او القيمة مع التلف اذا كان عالما بالحال نعم للمالك احتساب العين او مثلها او قيمتها زكوة جديدا عند حلول الوقت اذا اجتمعت الشرائط كما هو واضح اذ فساد الدفع السابق لا ينافى شيئا من ذلك ولو كان النصاب يتم بالقرض لم تجب الزكوة سواء كانت عينه باقية او تالفة على الاشبه باصول المذهب وقواعده لان التحقيق عندنا كما اشبعنا الكلام فيه فى محله ان القرض يملك بالقبض وانه لا زكوة فى الدين عندنا من غير فرق بين القرض وغيره وبين بلوغه نفسه نصابا وبين كونه مكملا له وان تبديل النصاب فى الاثناء بجنسه وبغير جنسه مسقط للزكوة لانثلام النصاب فى اثناء الحول وان لم يصدق عليه ان الحول قد حال على مال مخصوص بعينه خلافا للشيخ فى جميع ذلك فقال ان القرض يملك بالتصرف دون القبض وقال ان الزكوة يجب فى الدين وقال ان تبديل النصاب فى اثناء الحول لا يسقط الزكوة ومقتضى جميع ذلك وبعضه ان النصاب اذا تم بالقرض وجبت الزكوة مع وجود العين بل مع تلفها اذا فرض كون مثلها او قيمتها مكملة للنصاب كما فى الدراهم والدنانير ولعله على ذلك بنى ما يحكى عن مبسوطه من انه اذا كان عنده اربعون شاة فعجل واحدة ثم حال الحول جاز ان يحتسب بها لانها يعتد فى ملكه ما دامت عينها باقية واستدل عليه فى محكى ف بانه ثبت ان ما يعجله على وجه الدين وما يكون كك فكانه حاصل عنده وجاز له ان يحتسب به لان المال ما نقص عن النصاب لكن عن كره ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المدفوع ليس قرضا محضا ولا زكوة معجلة وفيه ان ما ذكرناه اولى ومن هنا صرح فى ف بانه مبنى على ما صرح به قبيل ذلك بانه لا يملكه المقترض ما بقيت عينه وفرع عليه ان العين ان زادت فالزيادة للمالك متصلة كانت ام منفصلة وذلك كله بعد ان ذكرنا ما يقرب من ذلك واستضعفه قال ونقل عنه قول آخر بان النصاب لا ينثلم بالقرض مطلقا اذ تمكن المالك من استعادته بناء على وجوب فى الدين اذا كان مالكه متمكنا منه قال فى المع وهذا ليس بجيد لانا بينا ان ما يدفعه يكون قرضا ولا ريب ان القرض يخرج عن ملك المقرض فلا يتم به النصاب ويتوجه انه لا ريب فى خروج القرض عن ملك المقرض لا ان ما ثبت فى ذمة

المقترض من المثل او القيمة من اداء تمام الدين ثم يتعلق الزكوة به عند من قال بوجوبها في الدين وعدم سقوط الزكوة بابدال النصاب او بعضه
بالمثل ولا يخفى عليك ان رجوع ذلك الى ما اشرنا اليه يمكن ان يكون المراد مما في ط بيان عدم فساد الدفع زكوة على القول بالتعجيل باعتبار
اقتضائها نقص النصاب لان هذا النقص غير قادح باعتبار كونه من حيث تعجيل الزكوة الذي هو بحكم البقاء على ملك المالك بالنسبة الى هذه الجهة
وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرناه انه لو خرج المستحق عن الوصف استعيد العين منه ان دفعها او لا مثلها او قيمتها ان اقرض عليه من هنا كان بحث
لان يمنع من اعادة العين ببذل القيمة عند القبض ان كانت العين المدفوعة من القيمي ضرورة كونه ح كالقرض الذي يغرم ح لعدم على احتسابه زكوة
وقد حررنا الحال فيه في محله وقلنا هناك ان كانت العين المستقرضة مثلية ثبت مثلها في ذمة المستقرض فيتخير ح بين دفع تلك العين او غيرها
لكون الجميع من افراد المثل الثابت في الذمة وان كانت قيمية ثبت قيمتها في الذمة لا مثلها على الاصح فلا يلزم المستقرض ح بالعين المدفوعة التي ملكها
بالقبض عندنا كما انه لا يلزم المقرض بقبولها على الاصح لو دفعت اليه لان الثابت له في الذمة القيمة ولو تعذر استعادتها من المقترض غرم المالك
الزكوة من راس وبقي له ذلك المال في ذمته كما هو واضح ولو كان المستحق على الصفة وحصلت شرائط الوجوب جاز له ان يحتسبها عليه وان يستعيدها
ويعطي عوضها لان القرض كونها قرضا ولم تتعين زكوة ح فيجوز له ان يطلبها عنه دفعت اليه ايض فيدفعها الى غيره وان يدفع غيرها اليه او الى
غيره نعم لو قلنا بكونها زكوة معجلة لم يجز شيء من ذلك لصيرورتها زكوة ح ولو دفعها على هذا الوجه وقلنا بفساد التعجيل وكان القابض عالما بقيت
العين على ملك الدافع وكانت مضمونة على القابض لو تلفت يرجع المالك عليه بالمثل او القيمة ما لو كان مغرورا من المالك كما اذا لم يعلم بالحال ودفعها
اليه على انها زكوة وتلفت في يده فالمتجه عدم الرجوع عليه لغروره وذلك كله واضح بحمد الله متفرع بناء على القرض ولو دفع اليه المستحق شاة
قرضا فزادت زيادة متصلة كالسمن او لم تزد لم يكن له استعادة العين على وجه يلزم المقترض به مع ارتفاع الفقر وعدمه لان القرض يملك عندنا
بالقبض والقيمي يضمن بقيمته فللفقير ح بذل القيمة وكذا لو كانت الزيادة منفصلة كالولد لكن لو تراضيا على دفع الشاة لم يجب عليه دفع الولد
لانه نماء ملكه وبذلك يظهر ان تقييد المص الحكم المزبور بالزيادة وارتفاع الفقر ليس في محله اللهم الا ان يكون مبنيا على غلبة عدم تعلق غرض المالك
باستعادة العين بدونهما وهو كما ترى واضعف منه توجيه اعتبار الاول بانه مع الزيادة يمنع الزام المالك بالاعادة بكل وجه مما بدونه فقد ثبت جواز
الالزام على القول بان الواجب في قرض القيمي المثل اذ المنحصر الافراد المطابقة للحق في تلك العين ويكون المراد ح عدم وجوب الدفع على هذا التقدير بجزء هما
بالثمن المتجدد عن المماثلة بنوع من تعذر المثل ضرورة ان مقتضى كلامه في هذا الفرع وما قبله لزوم القيمة في القيمي على انه لا اشكال في العبارة بتعذر
المثل كما هو واضح بل لا يخفى عليك بعد التامل فيما ذكرنا ما وقع للشهيدين في آك فلاحظ وتامل كما انه لا يخفى عليك الحال بناء على عدم ملك
المقترض بالقبض ولا حكم الدفع زكوة معجلة وقلنا بفساده او انكشف عدم الوجوب باختلال احد الشرائط والله اعلم الفرع الثاني لو نقصت
الشاة قيل والقائل الشيخ يردها ولا شيء على الفقير لعدم ملك المقترض بالقبض عنده وفيه انها مضمونة في يده وان ملكها بالقبض كما لو
تلفت والوجه بناء على المختار لزوم القيمة حين القبض لان القرض يملك بالقبض فتثبت القيمة ح في الذمة اما لو كانت زكوة معجلة بناء على
الصحة كما لو انكشف عدم الوجوب فقد يقوى عدم الضمان لو كان النقصان بآفة سماوية للاصل مع احتماله لان اليد يد ضمان فيشمله ح على اليد كما لو تلفت ولو دفعها
زكوة معجلة وقلنا بالفساد وكان عالما بالحال اتجه ضمان النقص ضرورة كونه كالتلف في ذلك كله واضح بحمد الله الفرع الثالث اذا استغنى المقترض
بعين المال ثم حال الحول جاز احتسابه عليه ولا يكلف المالك اخذه واعادته لما قدمناه سابقا من اعتبار ما يقابل الدين في مؤنة السنة التي يحصل بها وصف
الغنى المانع من الاحتساب ح فهو فقير لا باس باحتسابه عليه وان استغنى به فهو كالفقير الذي يدفع اليه ما يغنيه خلافا لابن ادريس فمنعه باعتبار
كونه غنيا لان المقترض يملك ما استقرضه وزن القارض فهو غني ح قال وعندنا ان من عليه دين وله من المال الذهب او الفضة بقدر الدين وكان
ذلك المال الذي معه نصابا فلا يعطى من الزكوة لانه فقير يستحق الزكوة بل يجب عليه اخراج الزكوة مما معه لان الدين عندنا لا يمنع من وجوب
الزكوة لان الدين في الذمة والزكوة في العين ولا يخفى عليك ما فيه من الخبط بين المسئلتين ضرورة الفرق بين عدم منع الدين وجوب الزكوة
على من ملك النصاب وبين اقتضائه وصف الفقر اذ فرض قصور ماله عن مقابلته ومؤنة سنته وبذلك يظهر ما في تسلخ الاحوال لمحل القرض لعدم
حصول وصف اليسار له ح مع فرض كونه استغنى بعين مال القرض بل به يظهر ان ذلك اولى مما اجاب به في المخ من ان الغنى هنا ليس مانعا اذ لا حكمة
ظاهرة في اخذه ودفعه ولعله هو الذي اشار اليه المص بقوله ولا يكلف المالك الخ هذا كله ان استغنى بنفس مال القرض اما ان استغنى بغيره او بنمائه
او ارتفاع قيمته استعيد القرض منه او احتسب زكوة على غيره والمراد عدم جواز الاحتساب عليه لحصول وصف الغنى الذي عرفت كونه مانعا من الاحتساب
بناء على ما عرفت من ان القرض يملك بالقبض فالنماء ثابت ح للمقترض نعم يتجه الاحتساب بناء على مذهب الشيخ من ان القرض لا يملك بالقبض فهو
ح على ملك القارض فيتبعه النماء وارتفاع القيمة ولا يمنع الاحتساب عليه لاغنائه بمال الغير وهو واضح كوضوح الفروع المتصورة في المقام على
تقدير التعجيل وعدمه وان اطنب فيها الفاضلان في المعتبر والتذكرة وغيرهما والظ قصر الحكم فيه عند القائل به منا على خصوص اعتبار الحول فلا تعجيل
في غيره من الشرائط كالنصاب والسوم والتمكن من التصرف ونحوها لعدم الدليل عليه فتم جيدا والله اعلم واما القول في النية التي هي احد مباحث
النظر الثالث فلا خلاف في اعتبارها في الزكوة بل الاجماع بقسميه عليه بل لعله كذلك بين المسلمين وفي المع انه مذهب العلماء الا الاوزاعي وفي كره
انه قول عامة اهل العلم الى ان قال وحكي عن الاوزاعي عدم وجوبها فيها لانها دين فلا تجب فيها كسائر الديون ولذا يخرجها ولي اليتيم ويأخذها
السلطان من الممتنع والفرق ظاهر لانحصار مستحقه وقضاؤه ليس بعبادة ولذا يسقط باسقاطه ومستحقه وولي الطفل والسلطان يقومان مقامه

الحاجة فعموم ما دل على اعتبارها من قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله ع انما الاعمال بالنيات ونحو ذلك لا معارض له
هنا وكذا الكلام في الخمس وان قل المصرح باعتبارها فيه وكانهم اوكلوا الامر فيه على الزكوة نعم في ن في الخمس في ارض الذمي ولا يشترط فيها النصاب ولا الحول
ولا النية لكن نص في مسئلة ارض الذمي قال النية هنا غير معتبرة من الذمي وفي وجوبها على الامام او الحاكم نظر اقربه الوجوب عنها لا عنه
عند الاخذ او الدفع وفي حواشي الكركي في هذه المسئلة ويتولى النية هنا الامام او الحاكم ولا ينويان النيابة عن الكافر اذ لا تقع العبادة منه
ولا عنه مع احتمال ان يكون هذا القسم من العبادة لا يحتاج الى النية كتغسيل الكافر للمسلم كغسلها اذا كانت حائضا تحت مسلم وقد طهرت وقلنا انه لا يحل
اتيان الحائض حتى تغتسل ونحوه في حاشية ثم وحكم في ذلك بتولي الامام او الحاكم النية وجوبا عنها لا عنه ثم احتمل سقوطها هنا كما في عد وحكي عن الشهيد في
حواشيه على القواعد التعرض للنية في هذه المسئلة وحكايته عن الفخر وعلى كل حال فلا اشكال في اعتبار النية والظاهر ان نحو هذا البحث في الزكوة المأخوذة
من الكافر ونحوه مما لا تصح منه النية فيتولاها ح الامام او الحاكم عنها لا عنه على حسب ما عرفت ولا ينافي ذلك كون الخطاب لغيره ذلك للتقرب لانه بعد
ان تعذر الايمان المانع من صحة عبادته كان المخاطب باداء الزكوة من ماله الامام او الحاكم فالتقرب منهما باعتبار هذا الخطاب الذي لا ريب في اجزائه في نحو الزكوة
المشابهة للديون من جهة ولذا جازت النيابة فيها بل قد عرفت انه لا ينوي صحة التبرع بها كالدين من غير اذن من صاحبها سابقا ولا لاحقا اذا كان المدفوع
زكوة من المتبرع عنه من دون ارادة الرجوع به لا من صاحب الزكوة والا اعتبرت لو كالتبرع سابقا او لاحقا على نحو الفضولي فيها بل قد يقوى بجريان الفضولي في الزكوة
من دون اعتبار الوكالة لكنه لا يخلو من اشكال ومنع وكيف كان فالمرعي نية الدافع للفقير ومن يقوم مقامه حال الدفع ان كان مالكا مخاطبا بالزكوة
او وليه وان كان الدافع للفقير ساعيا او الامام او وكيلا للمالك جاز ان يتولى النية حال الدفع للمستحق كل واحد من الدافع والمالك قيل اما الا
فلتعلق الزكوة به اصالة فكانت نيته عند الدفع الى الفقير كافية واما الامام ونائبه والوكيل فلقيامهم مقام المستحق وفيه ان الاول مخالف للمحكي
عن الشيخ بل المص في المع من عدم اجزاء نية الموكل دون الوكيل اللهم الا ان يحمل ذلك على غير المفروض الذي هو النية حال الدفع للمستحق وانما هو
النية حال الدفع للوكيل ومما يؤيده ما يحكى عن الشيخ من الاستدلال لذلك بان النية يعتبر مقارنتها للدفع الى المستحق والدفع الى الوكيل
غيره كما انه يحمل اطلاق الاجزاء هنا او محكي ذهبها من الموكل على ما اذا كانت حال الدفع لا مط فيكون ذلك عين التفصيل المحكي عن ية الاحكام وكره وفخر
الاسلام وثاني الشهيدين بل يرتفع الخلاف ح من البين ودعوى امكان المنع من اتحاد حال الدفع باعتبار عدم تحقق الايتاء منه فلا وجه لنية التقرب منه
وبجواز الوكالة في ايتاء الزكوة المشتملة على النية لا يستلزم جوازها على مجرد الفعل بحيث يكون فعلا للموكل حتى ينوي التقرب به واضحة الفساد
بعد معلومية كون المراد من الايتاء مجرد الوصول كيف وان كان معلومية تناول اطلاق الوكالة ذلك فلا اشكال ح من هذه الجهة نعم قد يناقش بان هذا كله
في الوكيل اما الامام والساعي فان كانا وكيلين عن المالك في الدفع الذي نوى فيه الموكل فلا ينبغي ذكرهما بالخصوص ضرورة كونهما ح من قسم الوكيل وان
لم يكونا وكيلين فلا وجه للنية في الدفع الحاصل منهما لعدم كونه فعلا له بالوكالة ودعوى الاجزاء به وان لم يكونا وكيلين باعتبار كون المراد مجرد الوصول
يستلزم عدم الفرق ح بينهما وبين الاجنبي فلا وجه لذكرهما بالخصوص كما ان دعوى ثبوت ولايتهما عليه في ذلك مط وفي غير الوكالة يمكن منعها لعدم
عموم ادلتها بحيث يشمل الفرض ومن ذلك ينقدح الاشكال في الاجزاء بنيتهما عن نيته مع فرض عدم وكالتهما كما هو مقتضى مقابلتهما به بل عن الشيخ والمص في المع
عدم الاجزاء بها من الوكيل ايض لانه غير مالك فلا تكفي نيته وان كان يد فعله انها عبادة تقبل النيابة كالحج بل يمكن دعوى السيرة القطعية التي هي اعظم
من الاجماع عليه بل النصوص ايض دالة عليه بل لا فرق على الظ في الجواز بين الوكالة في الدفع والنية او في احدهما ومن هنا جزم بالاجزاء بنية الوكيل
هنا الشهيدان وفخر الاسلام والفاضل في جملة من كتبه وان توقف فيه في محكي هي وكره وانما الاشكال في الاجزاء بنية الامام والساعي عن نيته مع عدم
وكالتهما وعدم امتناعه بل لا ينوي لعدمه وفاقا للشيخ وخلافا للمص هنا وبعض من تأخر عنه كالفاضل في دروس كما قيل وثاني الشهيدين لكونه ولي المالك
ولذا يأخذها منه مع الامتناع اتفاقا ولانه كالقاسم بين الشركاء فلم يحتج الى نية ولانه لو لم يجز المالك لما اخذها ولاخذها ثانيا وثالثا حتى ينفد ماله
لان اخذها ان كان لاجزائها لم يحصل بدون النية وان كان لوجوبها فهو باق بعد اخذها ولانه لا يدفع الى السلطان الا الفرض هو لا يفرق على اهل
السهمين الا الفرض فاغنت هذه القرينة عن النية ولان الامام كالوكيل وهذه عبادة يصح فيها النيابة فاعتبرت نية النائب كالحج والجميع كما ترى ضرورة منع الولاية
في مثل الفرض وان الولاية بالمؤمن من النفس لا تقتضي النيابة عنه فيما هو متعبد به فلا امتناع منه وفرق واضح بين الممتنع الذي يسقط اعتبار نيته وبين
غيره لكونه وليا عنه مع انه ربما احتمل عدم الاجزاء للمالك باطنا لانه لم ينو وهو متعبد لان يتقرب وانما اخذت منه مع عدم الاجزاء حراسة للعلم الظاهر كما
يجبر المكلف على الصلوة لئلا تفوتها وان كان لم يجز به عند الله لعدم النية وان كان بيد فعل ان الزكوة مال متعين للفقراء في يد المالك وللامام الاجبار
على قسمة المشترك وعلى تسليمها فجاز له افرادها عند امتناع المالك والنيابة في تسليمها جائزة وليست كذلك الصلوة كما هو واضح وكون الامام كالقاسم لا
يخرج الزكوة عن العبادة المقتضية لوجوب النية من التعبد بذلك فرقت عن القسمة التي لا يعتبر فيها النية على ان البحث في اجزاء نية الامام والساعي لا الاجزاء
بلا نية كما هو مقتضى هذا الاستدلال وفي يد الامام امانة في الغرض لا يحول له تسليمها لكونها ح مال المالك لم يتشخص كونها زكوة حتى من حيث العزل ضرورة
اعتبار النية فيه ايض وبذلك سقط الاستدلال بانه لو لم يجز المالك الخ بل هو عند التامل لا يرجع الى حاصل ينفع في المقام بل كانه خارج عن محل البحث
كما ان الاخير مصادرة واضحة نعم الاحوط ان لم يكن الاقوى اعتبار النية من المالك وان لم يسلمها الى الامام بل نيتها الا بريد على تسليمها للفقير نعم لو نوى
عند الدفع الى الامام او الساعي فالعقيل بحصر الاجزاء باعتبار ولايتهم عن المستحق كما عن جماعة التصريح به كالفاضل والشهيدين وغيرهم بل في
محكي كره لا فرق بين ان يطول الزمان في دفع الامام الى الفقراء وبين ان يقصر واحتمال عدم الاجزاء مع عدم نية المالك والامام ضرورة فيلغى انه

بها باعتباره كما صرح به غير واحد مما عرفته من انه في كل موضع قلنا بالاجزاء مع عدم نية المالك لو لم ينو الساعي او الامام ايضا حالة الدفع الى الفقراء
توجه الاجزاء لان المأخوذ زكوة قد تعينت بالاخذ وهو كما ترى والله اعلم هذا وربما احتمل في عبارة المتن كون المراد ان الدافع للفقير ان كان الامام او
الساعي او الوكيل جاز ان يتولى المالك النية عند الدفع الى احد الثلثة واحد الثلثة عند الدفع الى الفقير وفيه مضافا الى ما عرفت من الاجزاء بنية الامام
او الساعي مع عدم الوكالة انه لا وجه للاجزاء بنيته عند الدفع الى الوكيل لما سمعت من الواضح والفرق بينه وبين الامام والساعي المعلوم ولايتهما عن
نكانت النية عند الدفع اليهما كالنية عند الدفع اليه بخلاف وكيله الذي يده يد الموكل فتكون النية عند الدفع اليه كالنية والمال في يده [illegible]
عن مخرج الاسلام الا الاكتفاء بذلك لحصول الغرض الاقصى من الزكوة وهو دفع حاجة المحتاجين ووجود النية منه حال تعينها لا انها بالدفع الى
الوكيل تتعين كما في صورة العزل بل ولا انه اخرجها هنا عن يده لا يخفى ما فيه بعد ما عرفت من عدم نيابة الوكيل عن الفقير وعدم كون وقت التعيين
وقت الدفع الى الوكيل بل هو وقت الدفع الى الفقير وجعل ذلك من العزل بناء على جوازه مطلقا خروج عن البحث الذي هو الاجزاء من حيث قبض
الوكيل كما هو واضح ومن ذلك كله يظهر لك الحال في جملة من كلمات الاصحاب بل ويظهر لك ايضا محل النظر في ما ذكره في المسالك من ان كان
من غيره فيها فانه قال اعلم ان النية معتبرة في الزكوة عند الدفع لكن الدفع قد يكون الى المستحق وقد يكون الى من يدفع اليه وهو اما وكيل المالك لا
غير او وكيله او وكيل المستحق وهو الامام والساعي والفقيه عند الغيبة وهو الدافع الى المستحق اما المالك او احد الاربعة فان دفع المالك الزكوة الى
المستحق ابتداء او نوى عنده اجزء قطعا وان دفعها الى احد الاربعة ونوى عند الدفع اليهم ونوى المدفوع اليه عند الدفع الى المستحق اجزء ايضا بل هو الافضل
وان اقتصر على نية احدهما فان كان الناوي هو المالك عند الدفع الى احدهم ففي الاجزاء به قولان اجودهما ذلك في غير وكيله المختص به لان يد وكيله
عند الدفع اليه كنيته مع يده وان كان الناوي هو الدافع الى المستحق ففي الاجزاء به وجهان ايضا والاصح الاجزاء به مطلقا وكذا لو لم ينو الدافع الى المستحق
ولكن نوى المالك عنده وفي حكم نية المالك عند الدفع الى الامام نية الساعي خاصة عند الدفع اليه فتدبر جيدا والله اعلم وانه لا يخفى عليك محل
من غيره بعد الاحاطة بما ذكرناه الذي هو موافق له في الاكثر بقي شيء وهو ان ذلك كله في الدفع الى المستحق او وليه اما وكيل الخاص ففي كونه كهم لكن عن
ابن ادريس وابن البراج منع الوكالة في ذلك واختاره سيد [illegible] لان اقامة الوكيل مقام الموكل في ذلك يحتاج الى دليل ولم يثبت ولان الذمة مرتهنة
بالزكوة ولا خلاف بين الامة في اليقين بالبراءة بتسليمها الى المستحق وليس كذلك اذا سلمت الى الوكيل لانه ليس احد لهم ثانية في اصحابنا بلا خلاف
ولان التوكيل انما يثبت فيما يستحق الموكل المطالبة به والزكوة لا يستحقها واحد بعينه ولا يملكها الا بعد القبض والجميع كما ترى ضرورة
صلاحية اطلاق الادلة الوكالة للاعم من ذلك كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة والله اعلم وكيف كان فالولي عن الطفل والمجنون يتولى النية هو
فدفع الزكوة المتعلقة بلا خلاف ولا اشكال لا [illegible] كل منهما من له ان يقبض عنه كالامام والساعي بناء على ولايتهما على كل من كانت
الزكوة في ماله وعلى خصوص زكوة الطفل المجنون وهما معا محل النظر كما عرفته سابقا في الجملة والامر سهل هذا وقد تقدم في المباحث السابقة
في الصلوة وغيرها وجوب مقارنتها لاول العمل فيتعين هنا ح عند الدفع الى المستحق مثلا الذي هو اول العمل ولا يجزي التقدم ولو يسيرا
خلافا لبعض العامة فجوزه ولا ريب في بطلانه لان ما سبق ان لم يستدم كان خلوا عن النية وان استدام تحقق الشرط والامر هين بناء على
انها الداعي لا الاخطار لغلبة استمراره ولو نوى بعد الدفع لم يستبعد جوازه بل لا ريب فيه مع بقاء العين لعدم خروجها عن الملك [illegible] التلف
النية بل ومع التلف اذا كان القابض عالما بالحال لكونه مشغول الذمة بالعوض فيجوز احتسابها كساير الديون نعم المتجه عدم الجواز مع
عدم العلم لعدم الضمان ح ولا تنافي في المتن ح شيئا وفي محكي [illegible] بعد ان ذكر انه ينبغي المقارنة قال لا يجوز نقل زكوة مال بان نقله الى غيره لفوات
محل النية قيل وهو مشعر بعدم الاجزاء بالنية بعد الدفع ولا ريب في ضعفه الا اذا كان المراد الاحتساب للدفع الاول زكوة بالنية المتأخرة لا اذا
احتسب باعتبار ذلك الحال المقارن للاحتساب وهو ح يكون احتسابا بالزكوة لا الدفع السابق وكذا لو اراد احتساب ما في يد الامين والغاصب
او غيرهما فتدبر جيدا وعلى كل حال فقد ذكرنا سابقا ان حقيقتها اي النية انها القصد الى القربة وانه لا يعتبر فيها نية الوجه من الوجوب او الندب
لكن يعتبر فيها كونها زكوة مال او فطرة بناء على انهما نوعان مختلفان وتوقف التعيين المتوقف عليه الامتثال على ذلك نحو ما هو كالزكوة
والكفارة والخمس والزكوة وان كان قد يقوى عدم وجوب التعيين مع اتحاد الحق في ذمته وان جهل نوعه وكيف كان فلا يفتقر الى نية الجنس
الذي تخرج الزكوة منه كالانعام والغلات والنقدين لانها اصناف لا انواع من غير فرق بين اتحاد محل الوجوب وتعدده وبين اتحاد نوع
الحق كما لو كان عنده اربعون من الغنم وخمس من الابل وعدمه كنصاب من النقدين وواحد من النعم وبين كون المدفوع من جنس احدهما وعدمه
ولكن لو عينه حال الدفع تعين على الاظهر ولو دفعه من غير تعيين فهل يبقى له صرفه الى ما شاء منهما ام يوزع صرح بعض في كره بالاول و
اختاره الشهيد الثاني وتعرف الثمرة في الفروع والتحقيق وتظهر الثمرة في تلف احد النصابين قبل التمكن من الاخراج فريضة الثاني وفي غير
ذلك ايضا فرع لو قال ان كان مالي الغائب باقيا فهذه زكوته وان كان تالفا فهي نافلة صح بلا خلاف اجده بين من تعرض له منا بل في فوائد
الشرايع لا مانع من صحته بوجه من الوجوه بل عن الشيخ الاجماع عليه وكذا لو قال او نافلة لكون الترديد يدخل في النية بخلاف الاولى فانه في المنوى
وهو غير قادح لانه جازم بالوجوب على تقدير سلامة المال وبالنفل على تقدير تلفه والتحقيق ان هذا وان كان ترديدا لكن بعد الاجماع
المزبور عليه وشدة الحاجة اليه في كثير من المقامات وثبوت شرعيته في الغاية المجهولة وفي ركعات الاحتياط بل وفي كثير من موارد الاحتياط لا
مناص من القول به مع الاضطرار دون الاختيار كما صرح به في ذلك بخلاف الصورة الاخرى التي لا دليل على صحتها بل ما دل على اعتبار النية

يقتضي العدم

يقتضي العدم ضرورة منافاة الترديد للجزم المتوقف عليه صدق امتثال الامر المخصوص فان حاصلها الترديد بين الزكوة والنفل على تقدير واحد
وهو بقاء المال كما هو واضح ولو كان له مالان مثلا متساويان او مختلفان حاضران او غائبان او احدهما حاضر والاخر غائب فاخرج زكوة عن احدهما
ونواها من غير تعيين اجزاته لاطلاق الادلة وما تقدم من عدم الدليل على وجوب تعيين الافراد التي جمعها امر واحد نعم لو اراد التعيين لم يكن به
باس في الفرض بل يحتمل بقاء التخيير له في التعيين بعد الدفع بل عن الفاضل في كره الجزم به وهو مشكل وان ذكروا نظيره في الدين لشخصين اذا قبض
وكيلهما والدينين المختلفين في الرهن على احدهما وعدمه بالاخر لانه لا دليل على تعيين الافعال بعد وقوعها وانما الثابت تعيينها بالنية المقارنة
اللهم الا ان يقال انه باق على كليته بعد الدفع كما كان قبله فله احتسابه على الوجه الذي يريده بعد ان كان له التعيين بل لا باس بنحوه في مثل الصوم اذا
كان عليه قضاء شهر رمضان فقضاه بلا تعيين ثم اراده بعد ذلك تخلصا من كفارة تأخيره عن شهر رمضان المقبل وغير ذلك من الثمرات بل ولو كان عليه
صلوة لشخصين فادى من غير تعيين لاحدهما ثم عين بعد ذلك لكن الجميع كما ترى بل مقتضى الاخير جواز التأدية من غير تعيين اصلا اذا كان قد جاء بتمام
العمل لهما كالدينين لشخصين في التزامه ولا يخفى هذا كله مضافا الى ما في المقام ونظايره من الضرر على الفقير لو تلف احد المالين بتخييره كون المدفوع
من الباقي وكذا لو اختلفت القيمة وقت الاخراج والاحتساب اذ التخيير بتعيين المدفوع عن الاقل قيمة ولعله لذا مال في ن الى التوزيع في فوايد
وهو قريب في ذلك هو الاجود لكن فيه انه لا دليل عليه بعد فرض كونه غير مقصود ويحتمل قويا كون الحاصل من سبب الوجوب مثلا كالحاصل من السبب الواحد
الذي يوجب التعدد كافراد الدين الواحد ففي صورة وجوب الشاتين عليه لخمس من الابل واربعين من الغنم لو ادى شاة عن احدهما ولم يتمكن من اخراج
الثانية لتعذر المصرف او غيره فتلف احد النصابين سقط عنه الشاة الاخرى وان لم يعين المدفوع عن الموجود ضرورة اعتبار التمكن من كل النصابين في
وجوب كل من الشاتين الى حال الاخراج فتلف احدهما مسقط لاحدهما ولو اختلفت القيمة تخير فيما بقي عليه الى غير ذلك من الاحكام التي لا يخفى عليك جريانها
جيدا ويدعي وجوب التعيين مع اختلاف الثمرات اذ لم يكن يؤدى الجميع فتدبر وكيف كان فلا كلام في الاجزاء لو اخرج الزكوة عن احد المالين الحاضر والغائب وقال
ان كان مالي الغائب سالما فان ذلك لا ينافي الجزم بالنية ضرورة كونه معتبرا في نفسه ويمكن ان يريد المص بقوله وكذا الى التنبيه على مسئلة مستقلة لا
تعلق لها بالمسئلة السابقة وهي الاجزاء لو اخرج زكوة عن ماله الغائب وقيده بالسلامة من غير ذكر النقل على تقدير التلف والا الزكوة عن الحاضر لكونه
شرطا غير منافي للعبد ان كان معتبرا في نفسه واقتضاء البقاء على ملك المالك مع التلف كما اشار اليه المص بقوله ولو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما ثم بان
تالفا جاز نقلها الى غيره من امواله على الاشبه باصول المذهب وقواعده سواء كانت العين باقية او تالفة اذا كان القابض عالما بالحال المعروف من بقاء
المال المدفوع على ملك المالك لانه لم يصادف سلامة المال وكان مضمونا في يد القابض لعموم على اليد بعد ان كان الدفع على وجه خاص لم يسلم فله
احتساب العين ومثلها او قيمتها زكوة عن غير ذلك من امواله على المدفوع اليه او على غيره وله اخذها واحتساب غيرها عليه او على غيره ان كان عليه حق بل
الظاهر عدم الفرق في الحكم المزبور بين التصريح بالشرط المذكور حال الدفع وعدمه مع كون قصده ذلك ودفع على هذا الوجه وكان القابض عالما بالحال اما
مع عدم علمه فالمتجه عدم ضمانه مع التلف لغروره وقد مر نظاير ذلك كما مر ضعف ما يحكى عن الشيخ في المقام ومن عدم جواز النقل لفوات وقت النية
اللهم الا ان يريد النية بالدفع الاول على ما عرفته سابقا والله اعلم ولو نوى عن مال يرجو وصوله اليه لم يجز وان وصل اذ لم يتحقق فيه خطاب الزكوة
بل هو على هذا التقدير من مسئلة التعجيل التي هي غير محل البحث وان فرض كون المراد ما لم يتحقق فيه خطاب الزكوة على تقدير الوصول فهو كالمال الغائب ان
كان معه سالما وقد عرفت ان الاقوى فيه الاجزاء اللهم الا ان يفرق بينهما بان الاصل يقتضي في الثاني السلامة بخلافه في الاول فانه يقتضي عدم الوصول
فالنية ح خالية عن الجزم واقعا وشرعا لكن قد عرفت ان مبنى المسئلة على الاحتياط الذي هو اوسع من ذلك ولا يتفاوت فيه بين موافقة النية للاصل
ومخالفتها له كالغسل عن الجنابة المحتملة والوضوء عن الحدث المحتمل واحتساب المال عن احتمال الحق في الواقع ونحو ذلك فتدبر جيدا والله اعلم
ونوى الساعي او الامام عند التسليم فان كان قد اخذها الساعي او الامام كرها من رب المال جاز لقيامه بعد فرض امتناعه مقامه بل لهما النية عنه
منه والاكتفاء بها عنها عند التسليم لقيامهما مقام الدافع والقابض وان اخذها طوعا قيل والقائل الشيخ لا يجزي بناء على عدم الاكتفاء بنية الوكيل عن
نية الموكل والاجزاء اشبه مع فرض الوكالة والا فعدمه اشبه كما هو واضح القسم الثاني في زكوة الفطرة وهي فعلة من الفطر واصله الشق واستعمل
بمعنى الخلق فهي ح بمعنى الخلقة اي الحالة التي عليها الخلق بل لعل منه اطلاقها على الاسلام ولو مجازا باعتبار كونه حالة لا ينفك الخلق عنها وهو المراد من قوله
كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه اللذان يهودانه وينصرانه والمراد بها على الاول زكوة الابدان على معنى كونها مطهرة لها من اوساخ المعاصي
او منمية لها او صدقة لحفظها من الموت ونحو كما يؤمي اليه قول الصادق ع لمعتب اذهب فاعط عن عيالنا الفطرة اجمعهم لا تدع منهم احدا فانك ان تركت
منهم احدا تخوفت عليه الفوت قلت وما الفوت قال الموت وتقسيمهم الزكوة الى مالية وبدنية وعلى الثاني زكوة الاسلام والدين ومن ثم وجبت على من اسلم قبل
الهلال من دون توقف على الحول ولا صوم على معنى مطهرته او منميته وموجبه ومقتضاه بل ربما ايد بما في صحيح زرارة وابي بصير من ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة
يعني الفطرة كما ان الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله من تمام الصلوة لانه من صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا تركها متعمدا ولا صلوة له اذا ترك الصلوة على النبي
صلى الله عليه وآله ان الله تع قد بدأ بها قبل الصلوة وقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وذكر في ذلك وجها ثالثا وتبعه عليه غيره وهو ان يكون
الفطرة من الافطار اي الزكوة المقارنة لتوقيت الفطر وهو المعروف في الاذهان المنساق اليها الا اني لم اجده فيما حضرني من كتب اللغة نعم يفهم من بعض
عبارات اهل اللغة بل والفقه وكثير من الاخبار كون لفظ الفطرة اسما للمخرج فيحتمل ح [illegible] لذلك مشتقا من الفطر او من الفطرة فتكون اضافة
الزكوة اليها ح من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وشجر الاراك ويحتمل كون الاصل زكوة الفطرة فحذف المضاف واكتفي بالمضاف اليه

في زكوة الفطرة

توسعا

كتاب الزكوة

توضعفا يجوز ان يكون كل من العبائين اسما لذلك كرمضان وشهر رمضان والامر في ذلك كله سهل آه كيف كان فان كانها اربعة الاول فيمن يجب عليه لكن
ينبغي ان يعلم اولا ان وجوبها في الجملة اجماعي بين المسلمين الا من شذ من اصحاب مالك ونصوصنا متواترة فيه بل هو من ضروريات الفقه من غير فرق بين البادية
وغيرها فما عن عطاء وعمر بن عبد العزيز وربيعة من سقوطها عن البادية غلط قطعا نعم انما تجب الفطرة بشروط ثلثة الاول التكليف بلا خلاف اجده فيه بل هو قول
علمائنا اجمع في محكي المعتبر وكذا فلا تجب على الصبي والمجنون لرفع القلم عنهما فلا يشملها اطلاق الامر وتكليف الولي لا دليل عليه فالاصل برائة ذمته وفي
الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضيل البصري كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب (ع) لا زكوة على يتيم
وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال المولى ويحضر الفطرة ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم بل قد يقوى سقوطها
عنهما بالنسبة الى من يعولون به ايضا لذلك لا انفسهما خاصة وذيل المكاتبة المزبورة مع مخالفته لما دل على عدم جواز التصرف لغير الولي لم اجد عاملا
فلا يصلح دليلا لما خالف الاصول وكذا لا تجب على من اهل شوال عليه وهو مغمى عليه بلا خلاف اجده فيه ايضا بل في (ك) انه مقطوع به في كلام الاصحاب لكن
قال قد ذكره متروغير مجرد عن الدليل وهو مشكل على اطلاقه نعم لو كان الاغماء مستوعبا الوقت الوجوب بمجرد ذلك وفيه ان الدليل الاصل بعد ظهور
الادلة في خصوص اعتبار الشرائط عند الهلال فلا عبرة بالبلوغ والافاقة من الجنون والاغماء بعده كما تعرفه فيما يأتي عند تعرض المص له ولا خصوصية للاغماء على
غيره ومنه يعلم (ح) ان التوسعة في وقت الاداء لا وقت الوجوب فتدبر جيدا والله اعلم الشرط الثاني الحرية بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع محكي عليه مستفيضا ان لم
يكن محصلا بل عن (هى) انه مذهب اهل العلم كافة الا داود (ح) فلا تجب على المملوك القن وجهه واضح بناء على الاصح من عدم ملكه كما حققناه في محله بل لا تجب عليه ولو
قيل بملكه لاطلاق معاقد الاجماعات كاطلاق ما دل على ان زكوته على مولاه من النصوص المستفيضة وما عن داود من وجوبها عليه ووجوب اطلاقه للتكسب فاسد
قطعا وكذا لا تجب على المدبر ولا على ام الولد ولا المكاتب المشروط ولا المطلق الذي لم يتحرر منه شيء لاشتراك الجميع في الاطلاق المزبور المعتضد بالاصول لكن
عن (ق) ان المكاتب فطرته عليه لصحيح علي بن جعفر سئل اخاه (ع) عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وتجوز شهادته قال الفطرة عليه
ولا تجوز شهادته والمناقشة فيه باشتماله على ما لا يلتزم به من عدم جواز شهادته يدفعها اولا عدم سقوط الخبر عن الحجية بذلك خصوصا مع انه
قد كان مذهب بعض كما قيل وثانيا ان (ق) حمله على الاكثر دون الاخبار ومال اليه بعض متاخري المتاخرين بل عن كتاب المكاتب من (ط) اطلاق نفي فطرة المكاتب
المطلق على مولاه كالمحكي عن ابني ادريس والبراج ان كان لا دلالة فيه على كون الزكوة عليه اذ من المحتمل سقوطها عنهم راسا وفيه ان الخبر المزبور وان
صحيح قاصر عن تقييد ما عرفت خصوصا بعد معارضته بقول الصادق (ع) في مرفوع محمد بن احمد بن يحيى يؤدي الرجل زكوته عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده
النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه المنجبر بما سمعت فلا ريب في ان الاقوى ما تقدم ولو ملك المملوك عبدا على القول بملكه نعم هي ان الكبر
يقتضيه المذهب وجوبها على المولى لانه المالك حقيقة والعبد مالك بمعنى اساغة التصرف ولان ملكه ناقص وفيه ان الذي يقتضيه المذهب عدم
الوجوب على المولى لعدم ملكيته للعبد الآن بل انه من عياله واما العبد فان كانت العبودية مانعة من الوجوب عن نفسه فعن غيره كما سمعت في الصبي والمجنون
وبه صرح في محكي كره هنا بالنسبة الى زوجة العبد حتى على القول بالملك كما هو مقتضى الاصل وان استشكله في (ك) لكن الاجود السقوط عنه ايضا كما احتمله في
والا كانت زكوته عليه والله اعلم ولو تحرر منه شيء وجبت عليه وعلى المولى بالنسبة مع حصول باقي الشرائط ضرورة عدم وجوب زكوة الجميع على المولى
لاصالة برائة ذمته بالنسبة الى الجزء الحر كاصالة برائة ذمة المكاتب عنها بالنسبة الى الجزء الرق بعد اطلاق الادلة في كون زكوة المملوك على
مولاه فليس (ح) الا كون الفطرة عليهما بالنسبة لاندراج حكم الجزء في دليل حكم الكل واحتمال سقوط الفطرة عنهما لعدم كونه حرا فيلزمه حكمه
مملوكا لانه قد تحرر بعضه لا هو في عيلولة مولاه فيلزمه فطرته لمكان العيلولة فالاصل برائة الذمة بل عن الشيخ في (ط) انه قواه بل مال اليه في (ك) ضعيف
اذ عدم كونه كامل الحرية والملكية لا يقتضي سقوط الفطرة عنه بعد اطلاق الادلة او عمومها وعدم عيلولة الكل لا ينافي عيلولة البعض وبه
انه وسيلة المعيل لابه فيكون كالعبد بين الشريكين كما ستعرف الحال فيه وان كان قصور في شمول الادلة فهو منجبر بفهم الاصحاب بما يظهر من
الادلة من عدم سقوط الفطرة عن المسلم مع يساره او يسار المعيل به نعم يتجه وجوبها عليه بناء على ما سمعته من (ق) من كون فطرة المكاتب عليه ضرورة
اولوية ذلك من الذي لم يتحرر منه شيء هذا ولو تسامع الشرط في العبد بين الشريكين بالنسبة في المقاود كل حال فلا اشكال كما لا خلاف في انه لو عال به
مولاه وجبت عليه دون المملوك والله اعلم الشرط الثالث الغنى فلا تجب على الفقير للاصل والاجماع بقسميه عليه الذي لا يقدح في المحكي منه خلاف الاسكافي
حيث اوجبها على من فضل على مؤنته ومؤنة عياله ليومه وليلته صاع نقلا عن المحصل منه وحكاه في (س) عن كثير من علمائنا الا انا لم نتحققه بل المحقق خلافه
ويمكن حمله على ذي الكسب الذي يكتسب كل يوم مؤنته ومؤنة عياله واعتبار زيادة الصاع (ح) مبني على ما تسمعه ان شاء الله من المصنف والفاضل من اعتبار زيادة مقدار الفطرة
على قوت السنة في وجوبها على الغني او على اعتبار ذلك في خصوص المكتسب كما صرح به في (س) حيث قال ويجب على المكتسب قوت سنته اذا فضل عنه صاع ولئن ابى
كلامه ذلك فلا ريب في ضعفه بل لم نجد له دليلا يدل عليه صريحا مضافا الى عدم معلومية كون المراد (ح) وجوب الفطرة تماما وان زادت على الصاع
بل بما زيد على ما فضل من قوت اليوم والليلة او انه يكتفي باخراج الصاع عنه وعن عياله ولو بان يديره عليهم لكن قد يمنع الادارة اثبات البعض لعيال
او غير ذلك وبذلك يظهر لك زيادة ضعفه مضافا الى المعتبرة المستفيضة الدالة على خلافه ففي الصحيح عن الحلبي انه سئل ابو عبد الله (ع) عن الرجل ياخذ
من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا المعلوم كون المراد منه اخذ الزكوة من حيث الفقر والمسكنة لانه الاصل في مصرف الزكوة فكان هو المنساق وفي
الصحيح عن صفوان بن يحيى عن اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم (ع) على الرجل المحتاج صدقة الفطرة قال ليس عليه فطرة ونحو خبر اسحق بن المبارك وفي خبر الفضل
بن يسار قلت لابي عبد الله (ع) لمن تحل الفطرة قال لمن لا يجد ومن حلت له لم تحل عليه وفي الصحيح عن ابان بن عثمان عن يزيد بن فرقد النهدي سئل ابا عبد الله

(ع) عن رجل يقبل الزكوة هل عليه صدقة الفطرة قال لا وفي خبر الاخر عنه ايضا سمعته يقول من تحل له الزكوة فليس عليه فطرة قال وقال ابو عمارة
ان ابا عبد الله (ع) قال لا فطرة على من اخذ الزكوة وفي خبره الثالث قلت له ايجب على المحتاج صدقة الفطرة قال لا والمروي في (عة) عن يونس بن عمار قال سمعت الصادق (ع) يقول تحرم
الزكوة على من عنده قوت السنة بل المروي فيها ايضا عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) ايضا تجب الزكوة على من عنده قوت السنة وتجب الفطرة على من عنده
قوت السنة الى غير ذلك من النصوص التي يجب بها الخروج عن اطلاق بعض الادلة او عمومها خصوصا بعد اعتضادها بما عرفت فيقيد بها او يخص كما انه ينبغي
اطراح ما عارضها من النصوص الاخر كخبر الفضيل بن يسار قلت لابي عبد الله (ع) اعلى من قبل الزكوة زكوة فقال اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة الفطرة
وليس عليه لما قبله زكوة وليس على من يقبل الفطرة فطرة ونحو خبر زرارة ومفهوم خبر القداح عن ابي عبد الله (ع) عن ابيه (ع) انه قال زكوة الفطرة صاع من تمر
او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من اقط عن كل انسان حر او عبد صغير او كبير وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وفي خبر زرارة قلت الفقير الذي يتصدق
عليه هل يجب عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق به عليه ويحمل على الندب كما صرح به الشيخ في كتابي الاخبار بل به صرح في (عة) ايضا وجعلها سنة
موكدة للفقير الذي يقبل الزكوة وفضيلة لمن دون ذلك لمن يقبل الفطرة وهو جيد جدا بل على ما ذكر من الحمل باستحالة الايجاب بالحمل بالفرض في الفقراء
كل ذلك بعد الاغضاء عما في سند الجميع وامكان المناقشة في دلالة البعض والجميع مع عدم صراحة شيء منها فيما تقدم عن ابن الجنيد فلا عامل بها حتى ابن
ظاهرها الا محيص عن حملها على الندب ويبقى ما دل على اختصاص وجوبها بالغني بحاله وكيف كان فالمراد بالفقير عند الحلي هو من لا يملك عين احد النصب الزكوية
وعند الشيخ وقيمتها وقبل من تحل له الزكوة لحاجته وضابطه ان لا يملك قوت سنته له ولعياله وهو لا شبهة كما تقدم الكلام مشبعا في ذلك وفي اعتبار ما يقابل الدين
ونحوه مع قوت السنة في الغنى وغير ذلك مما قدمناه سابقا بل ما تقدم انفا من النصوص كان في الدلالة على المطلوب خصوصا خبر يونس بن عمار المروي في (عة) بل غيره
مما دل على عدم وجوب الفطرة على من لا يملك مؤنة السنة لان الزكوة والفطرة تحل له ومن حلا له لم يجب الفطرة عليه كاف ايضا في المطلوب بضميمة ما دل
على وجوب الفطرة على المكلف ووجوب اخراجها عن نفسه وعن عياله اذ لا ريب في كون الحاصل من الجميع وجوبها على المالك مؤنة السنة وعدمه على
غير المالك وليس هما الا الفقير والغني لعدم موضوع ثالث بينهما (ح) فلا ينبغي التوقف في ان الاقوى ذلك لكن في (س) هنا وجوبها على المالك احد نصب الزكوة او
قوت سنته على الاقوى ولعله يريد الاشارة الى القولين لا الجمع بينهما او احتمال خصوص مسئلة الفطرة في الاكتفاء بذلك وان لم يتحقق به وصف الغنى لا يصغى اليه
ولقد اجاد المص في رد القول المزبور المحكي عن الشيخ وابن ادريس بانه لا اعرف له حجة ولا قائلا من قدماء الاصحاب فان كان تعويله على ما احتج به ابو حنيفة
فقد بينا ضعفه وبالجملة فانا نطالبه من اين قاله وبعض المتاخرين ادعى عليه الاجماع وخص الوجوب بمن معه احد النصب الزكوية ومنع القيمة وادعى
اتفاق الامامية على قوله ولا ريب انه وهم ولو احتج بان مع ملك النصاب يجب الزكوة اي الفطرة بالاجماع منعناه ذلك فان من ملك النصاب ولا يكفيه
لمؤنة عياله ويجوز له ان ياخذ الزكوة واذا اخذ الزكوة لم تجب عليه الفطرة لما روي عن الصادق (ع) في عدة روايات منها رواية الحلبي ويزيد بن فرقد
ومعوية بن عمار انه سئل عن الرجل ياخذ الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا وهو جيد مضافا الى ما قدمناه في الزكوة فلاحظ فانه نافع في ذلك وفي
غيره مما يتعلق بالمقام وعلى كل حال فمقتضى اطلاق النص والفتوى ومعقد الاجماع عدم اشتراط ملك الصاع او مقدار الفطرة زيادة على ملك مؤنة
السنة فعلا او قوة في وجوب الفطرة لاطلاق الادلة خلافا لما سمعته من (س) من اعتبار زيادة الصاع في الغنى قوة ونحوه في (ن) لكن اعتبار زيادة قدر
الفطرة كالمنتهى الا انه ظاهر في اعتبار ذلك في الغنى فعلا او قوة وكذا التحرير مع احتمالهما الاختصاص بالاخير وكذا التذكرة الا انه اعتبر زيادة الصاع ونحوه في
محكي المع ولم نعرف لهم جميعا على حجة معتبرة نعم ربما وجه لك بان ذلك الزكوة تجب حيث لا تؤدي الى الفقر فلو وجبت على من لا يملك الزيادة لانقلب فقيرا
وهو كما ترى واما التفصيل بين الغنى قوة وفعلا فان كان المراد انه يشترط ان يزيد فيما يكتسبه طول السنة على مؤنة سنته صاع او مقدار الزكوة فلا اجد
له وجها وان كان المراد انه يجب ان يكون بيده في يوم الفطر زيادة على مؤنته ليومه ذلك فلعل وجهه (ح) انه لو لم يكن ذلك احتاج في اداء الفطرة ذلك
الى الاقتراض ونحوه والاصل عدم وجوبه عليه بخلاف الغنى فعلا فانه عنده ما يؤديه فطرة والا لم يكن غنيا فعلا ولا يخفى عليك عدم صلاحيته مثل
مقيدا للاطلاقات او مخصصا للعمومات فلا ريب في ان الاقوى عدم الاشتراط مط والله اعلم وكيف كان فلا ريب في انه يستحب للفقير اخراجها اي الفطرة
عن نفسه وعياله بل الاجماع بقسميه عليه وقد عرفت ان خلاف الاسكافي غير قادح كما انه قد عرفت ما يدل عليه من النصوص والمراد هنا بيان ان اقل ما يتادى
به ذلك الاستحباب للمحتاج ان يدير صاعا على عياله ثم يتصدق به لموثق اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله (ع) الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي
عن نفسه وحدها يعطيه غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة قيل وظ
العبارة ان المتصدق هو الاول وذكر الشهيد في البيان ان الاخير منهم يدفعها الى الاجنبي وهو لا يطابق معنى الادارة التي ذكرها هو وغيره والرواية
خالية من ذلك كله قلت بل قد يدعى ظهور الرواية في عدم خروجها عنهم كما انه قد يدعى ظهور الرواية في ان المراد منها تعليم الاحتيال في اخراج الصاع الواحد
عن الجميع وذلك يكون باعطائه لذي العيال احدا من عياله على وجه الفطرة والاخر للاخر الى ان ينتهي الدور اليه ويكون باعطائه على وجه التمليك ثم يحتسبه عليه
ثم يعطيه الاخر ويرده عليه محتسبا له الى ان ينتهي العيال فيخرجه هو عن نفسه بل لعل ذلك غير محتاج الى الرواية لانطباقه على الضوابط التي لا فرق
فيها عليه بين ايسار العيال واعسارهم بل وكذا الاول الذي ليس فيه منافاة للضوابط سوى احتسابها على من يعول به ولعله جائز هنا مع اعسار العيال
لندب وجوبها عليه ولا اعتقاده في خصوص المقام والامر سهل بعد ان كان الحكم ندبيا وظ اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العيال بين كونه مكلفا
وغيره ولا يشكل ذلك بانه لا يجوز اخراج الولي لما صار ملكا له عنه مع فرض كونه غير مكلف اذ هو مع انه اجتهاد في مقابلة اطلاق النص والفتوى
وقد ثبت مثله في الزكوة المالية يمكن بان غير المكلف انما ملكه على هذا الوجه اي على ان يخرج عنه صدقة لكن في (ك) بعد ان حكى الاشكال المزبور

ومايدفعه عن خبر قال وهو جيد لو كان النص صالحا لاثبات ذلك لكنه ضعيف من حيث السند قاصر من حيث المتن عن افادة ذلك بل ظاهره اختصاص الحكم بالمكلفين والاصح اختصاص الحكم بهم لانتفاء مايدل على تكليف ولي الطفل بذلك بل يمكن المناقشة في هذا الحكم من اصله ان لم يكن اجماعيا او هو كما ترى خصوصا بعد ان كان الخبر من قسم الموثق الذي قد فرغنا من حجيته في الاصول بل قد عرفت ان هذا الاحتياط موافق لنصوص بطلانه في جبر فلا يحتاج الى النص مع انه وارد مورد الغالب من تسلط الولي على المولى عليهم بذلك وغيره لما له من كمال اليد عليهم في الانفاق وغيره كما هو واضح هذا وفي البيان بعد ان ذكر ان الاخير من العيال يتصدق من العيال بالصاع على الاجنبي قال فلو تصدق به الاجنبي على المتصدق فطرة او غيرها كره له تملكه كما قلناه في زكوة المال وهل يكون الكراهة مختصة بالا خير منهم لانه المباشر للصدقة عن نفسه وهي عامة للجميع الاقرب الثاني لصدق اعادة ما اخرج من الصدقة الى مالكه ولان اخراجها الى الاجنبي مشعر بذلك الا اعادة ها الاجنبي الى الاول منهم فيبنى من الاقرب لا الاول لانه الذي تصدق عليه لتعود الى ملكه دون غيره والله اعلم وعلى كل حال فمع اجتماع الشرائط يجب على المكلف ان يخرجها عن نفسه وعن جميع من يعوله فرضا او نفلا او اباحة او كراهة بل وحرمة في وجه مع صدق العيلولة من زوجة وولد وما شاكلهما من الاب والام والجد وغيرهم من الارحام الذين يعولهم وكذا يجب عليه ان يخرجها ايضا عن الضيف وما شابهه ممن يعولهم من الاجانب بشرط ما ستعرف وكان المخرج عنه في جميع ذلك صغيرا كان او كبيرا حرا او عبدا مسلما او كافرا بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه ففي خبر عبد الله بن سنان منها عن ابي عبد الله عليه السلام كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه وفي صحيح عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة فقال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وفي مرفوعة محمد بن احمد بن يحيى عن بعض يؤدي الرجل زكوته عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه قال المص في المعتبر وهذا وان كان مرسلا الا ان فضلاء الاصحاب افتوا بمضمونه قلت للنصوص الصحاح وغيرها مضمونه فان في صحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته اتكون عليه فطرته قال لا انما تكون فطرته على عياله صدقته دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد مطرح او محمول على ان المراد بيان عدم كفاية تكلف الانفاق في الوجوب بل لابد مع ذلك من صدق العيلولة كالزوجة والولد والمملوك وام الولد ونحوهم ممن يعولهم الانسان في الغالب لا ان المراد حصر الوجوب في الاربعة وحصر العيال بهم لمنافاته المقطوع به من النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات انما الكلام في قدر الضيافة المسبب للوجوب ففي ... من اضاف مسلما لضرورة به الى ذلك طول شهر رمضان او في النصف الاخير الخ وجب عليه اخراج الفطرة عنه وظاهره اعتبار النصف الاخير الذي يفهم من الانتصار والغنية اعتبار طول الشهر وفي السرائر يجب اخراج الفطرة عن الضيف بشرط ان يكون اخر الشهر في ضيافته فاما اذا افطر عنده مثلا ثمانية وعشرين يوما ثم انقطع باقي الشهر فلا فطرة على مضيفه فان لم يفطر عنده الا في محاق الشهر واخره بحيث يتناوله اسم الضيف فانه يجب عليه اخراج الفطرة عنه ولو كان افطاره عنده في الليلتين الاخيرتين فحسب وظاهره عدم الاكتفاء بليلة فضلا عن لحظة في صدق الاسم وفي الوسيلة ونهاية الشيخ الاكتفاء بمسمى الافطار عنده في الشهر وفي محكي ... اختلف علماؤنا في الضيافة المقتضية لوجوب الفطرة فقال بعضهم بشرط ضيافة الشهر كله وشرط اخرون ضيافة العشر الاواخر واقتصر اخرون على اخر ليلة من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته وهو الاقرب عندي ومنه في كره ... واختاره في المختلف ... وفي المع اختلف الاصحاب فشرط بعضهم في الضيافة الشهر كله وبعضهم العشر الاواخر واقتصر اخرون على اخر جزء من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته وهذا هو الاولى وفي س ويكفي في الضيف ان يكون عنده في اخر جزء من رمضان متصلا بشوال ... وخبر عمر بن يزيد مطلق فيمكن الاكتفاء بمسمى الضيافة في جزء من الشهر بحيث يدخل شوال وهو عنده كما قال في المع الا ان مخالفة قدماء الاصحاب مشكل قلت ان كان ... صدق العيلولة على ذلك بحيث يندرج في صحيح الحلبي اسم العيال فيستدل عليه بتلك النصوص التي علق الحكم فيها عليهم ... في الاطلاق المزبور على جميع الاقوال واقصى ما يمكن تسليمه صدق العيال في ... لتقييد شهر او نصفه او ليلة ونحوها ... للاستدلال عليه ح بتلك النصوص بل لا وجه للاستدلال عليه بما في خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه ... وان اشعر باندراجه في مصداق من يعول لكن يمكن ان يقال ان الجواب عن الضيف فيه بقول نعم ... بالعيلولة الضيفية لا ان المراد اندراجه تحت الموضوع المزبور ولا يتعدى الى غيره مما لا يعد ضيفا ... الملاق العيال ومن يعوله ونحو منه ولعل المدعو من اهل البلد ... مما لا يصدق عليه اسم الضيف وان كان ... فيحققه بنزوله والخروج من نهار يوم الاخر ولا يتوقف على اخر ليلة فضلا عن الليلتين والعشر الاواخر والنصف وكل الشهر ... ونحو ما ... في المحكي من ارشاده وغيره نعم يعتبر في وجوب الاداء عنه كونه ضيفا عند تعلق الوجوب كغيره ممن يخرج الفطرة عنه من العيال لانه زمن الخطاب فلا يجدي السبق ولا اللحوق من دون الاتصال المذكور كما هو واضح ولا يحتاج الاستدلال عليه بالنبوي ادوا صدقة الفطرة عمن تمونون بتقريب انه يقتضي الحال والاستقبال فتنزيله على الحال اولى لانه وقت الوجوب والحكم المعلق على وصف يتحقق عند حصوله لا مع مضيه ولا مع توقعه ... الى ذلك كما انه مما ذكرنا تعرف عدم اعتبار الافطار عند المضيف في الصدق بل هو ... اعتبار الليلة والليلتين خلافا للمحكي عن الشيخ وابني ادريس وحمزة من الافطار عنده في س والاقرب عندي انه لابد من الافطار عنده في شهر رمضان ... بما يظهر من الموثق المزبور من كون المناط فيه العيلولة المتوقفة على ذلك وقد تقدم لك ما فيه ولقد اجاد في ... الضيف نزيل الانسان وان لم يكن قد اكل عنده لان ذلك هو المفهوم منه لغة وعرفا فلا يشترط ان يفطر عنده مجموع الشهر ولا نصفه الثاني ولا العشر الاخير ولا الليلتين من اخره ولا اخر ليلة على الاصح بل يكفي نزوله عليه قبل دخول شوال و

بقاؤه عنده الى ان يدخل يؤيده ان الضيف من ضاف يضيف مال فيكفي فيه ميله اليك ونزوله عليك نعم لا يطلق عرفا الا على من نزل للاكل واما تحقق الاكل فلا مدخل له والا لم يصدق عليه قبله وبطل لانه ... وكيف كان فالنية معتبرة في اداءها كغيرها من العبادات اذ لا ريب في انها منها الا ان الاخلاص غيره ولا يخفى عليك جريان ما يمكن جريانه مما تقدم من مباحث النية في الزكوة وغيرها بل ولا يخفى عليك انه لا يصح اخراجها من الكافر وان وجبت عليه كالزكوة المالية والصلوة وغيرهما لما عرفته من ان الايمان شرط في صحة العبادة فضلا عن الاسلام واحتمال عدم وجوبها باعتبار كونها طهرا وهو ليس من اهلها واضح الفساد ضرورة امكان ذلك له بالاسلام والايمان فعموم الادلة ح بحالها وقد عرفت ايضا مما تقدم انه لا ينافي ذلك انه لو اسلم سقطت عنه قضاء كالزكوة المالية والصلوة ونحوهما لما يجبه الاسلام مضافا الى صحيح معوية بن عمار بالخصوص هنا وليس كل المخالف هنا كما سمعته سابقا من النصوص الدالة على اعادته الزكوة لو استبصر كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا والله اعلم مسائل ثلث الاولى من بلغ قبل دخول ليلة الهلال التي هي غرة الشهر او اسلم او زال جنونه او وادي او اغمائه او ملك ما يصير به غنيا وجبت الفطرة عليه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع عليه بقسميه وهو الحجة مضافا الى صحيح معوية بن عمار او خبره عن ابي عبد الله عليه السلام في المولود ولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر ضرورة صدق الادراك على محل الفرض وخصوص مورده لا يقدح في العموم المستفاد منه فما عن الماخر ... فهو كمنه عدم الوجوب على من لم يدركه مضافا الى الاصل وادراك الشهر مع عدم الاتصال بليلة الهلال كما لو زال الجنون في اثناء الشهر ثم جن او ... ثم افتقر كان لا يجدي قطعا ضرورة ومعلومية كون المراد الاجزاء بادراك الشرائط اخر الشهر لانه منتهى تحقق سبب الوجوب لا ان المراد حصولها ما في اثناء الشهر ان زالت اذ لا فرق ح بين الشهر وبين باقي الاشهر السالفة بعد فرض عدمها حال وقت الوجوب كما هو واضح وفي خبر الاخر سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر قال وسألته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا وعلى كل حال فلو كان البلوغ او الاسلام او العقل والغنى بعد ذلك اي بعد دخول الليلة ما لم يصل العيد استحب له الاخراج الفطرة كما هو المحكي عن الاكثر للمرسل في ... من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذلك من اسلم قبل الزوال وخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام سألته عما يجب على الرجل في اهله من صدقة الفطرة قال تصدق عن جميع من يعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة المحمولين على الاستحباب جمعا بينهما وبين ما دل على نفي الوجوب من الاصل والاجماع بقسميه وخبر معوية بن عمار والمناقشة فيهما بانهما يدلان على خروج الفطرة عمن يدخل في العيال ما بين الغروب والصلوة او يسلم كذلك لا على البلوغ والعقل والغنى كذلك يدفعها ظهور النص والفتوى في عدم الفرق بين الامرين هنا ولذا كان المحكي في خبر معوية بن عمار شاملا للحكمين معا واليه اوما المص بقوله وكذا التفصيل بين ما قبل الهلال وما بعده في الوجوب والندب لو ملك مملوكا او ولد له ولد وغيرهما مما يدخل في عياله نحو ما سمعته في خبر محمد بن مسلم بلا خلاف اجده سوى ما حكاه المرتضى في قوله في المقنع وان ولد لك مولود يوم الفطر قبل الزوال فادفع عنه الفطرة وان ولد بعد الزوال فلا فطرة عليه وكذا اذا اسلم الرجل قبل الزوال او بعده المحمول على الندب بقرينة قوله في الفقيه وان ولد لك مولود يوم الفطر قبل الزوال فادفع عنه الفطرة استحبابا وان ولد بعد الزوال فلا فطرة عليه وكذلك الرجل اذا اسلم قبل الزوال او بعده وهذا على الاستحباب والاخذ بالافضل فاما الواجب فليست الفطرة الا على من ادرك الشهر وكيف كان فمراد المص من الصلوة منتهى وقتها وهو الزوال كما نص عليه بعضهم او ما اليه المرسل بل خبر محمد بن مسلم بل هو مبني كلام في وغيره فيه شيء وهو ما عساه يقال من انه قد تحقق الاجماع على الحكم المزبور في الموضوعين لكن ينافيه ما يحكى عن الشيخين في ... والغرية وديه ... والمرتضى في الجمل وسلار وابي الصلاح وبني الجنيد والبراج وزهرة من ان وقت الاخراج فجر يوم العيد المقتضي لعدم تحقق الوجوب قبله اذ لا يعقل وجوب الموقت قبل التنجيز بحيث يخرج من التركة ان مات مثلا قبل حصول الوقت اذ التمكن من الامتثال من شرائط الوجوب عقلا بل يقتضي ايضا تحقق الوجوب على من احرز الشرائط او دخل في العيال في الليل قبل الفجر الذي هو اول وقت الاخراج المستلزم لكونه اول وقت الوجوب مع ان المحكي عن الشيخ التصريح بعدم الوجوب في بعض ذلك اللهم الا ان يقال ان ذلك مما يدل على صحة القول الاخر الذي عليه الشيخ في جملة من كتبه وابني حمزة وادريس ومعظم المتاخرين من ان وقت الاخراج وقت الوجوب وهو غروب الشمس من اخر يوم من شهر رمضان فيخرج ح ما سمعته من الادلة على ما في المتن دليلا على هذا القول كما يحكى عن الفاضلين الاستدلال به ويدفع ذلك كله ما ستعرفه في محله من ان نزاع معظمهم في غير الوجوب ومنه يعلم ما في دعوى الاجماع عليه هنا من سيد المدارك وغيره ولو سلم فلا تنافي بين الوجوب هنا بمعنى شغل الذمة وكونه كالدين وبين تاخير الاخراج من المكلف او غيره ممن يقوم مقامه من وارث وغيره لا انه يراد بالوجوب بمعنى مباشرة الاداء منه نفسه على كل حال بل لعل وجوب الزكوة المالية كذلك ضرورة عدم اشتراطه بالتمكن من الاداء بمعنى انه لو مات بعد تمام الحول قبل التمكن من الاداء سقط الزكوة بل هي ثابتة في ماله تخرج منه بعد موته ولذا قلنا هناك انه شرط في الضمان لا الوجوب والله هو العالم المسئلة الثانية الزوجة والمملوك تجب الزكوة عنهما ولو لم يكونا في عياله اذا لم يعلهما غيره لاطلاق قول الصادق عليه السلام في خبر اسحق بن عمار الواجب عليك ان تعطي عن نفسك وابيك وامك وولدك وامرأتك وخادمك بل في ... يجب اخراج الفطرة عن الزوجات سواء كن نواشز او لم يكن وجبت النفقة عليهن او لم تجب دخل بهن او لم يدخل دائمات او منقطعات للاجماع والعموم من غير تفصيل من اصحابنا بل في ... قد قطع الاصحاب بوجوب فطرة المملوك على المولى مطلقا وعن الشيخ التصريح بوجوبها عن العبد الغائب المعلوم حيوته كالمقيم وفي المع مع زيادة الابق والمرهون والمغصوب محتجا بوجوب نفقته عليه فتجب فطرته عليه ومقتضاه كون الفطرة تابعة لوجوب الانفاق ولذا قال في ك انه صرح الاكثر بان فطرة الزوجة انما تجب اذا كانت واجبة النفقة دون الناشزة والصغيرة وغير المدخول بها اذا كانت غير ممكنة وقيل لا تجب الفطرة عن الزوجة والمملوك فضلا عن غيرهما الا مع العيلولة وفيه تردد عند المص مما تقدم وما تعرفه فتكون الاقوال في المسئلة ح ثلثة الاول الوجوب في الزوجة والمملوك مطلقا الثاني دوران الحكم على وجوب الانفاق عليهما الثالث تبعيته للعيلولة وعدمها وتفصيل الحال انه لا خلاف ولا اشكال في وجوب اخراج الفطرة مع العيلولة عنهما وجبت النفقة او لم تجب لاستفاضة

النصوص

النصوص في اخراجها عن جميع من يعول فمع فرض عدم لزوم النفقة يكون كالمعال به تبرعا الذي لا بحث في وجوب اخراج الفطرة عنه كما انه لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الفطرة مع عدم لزوم الانفاق لنشوز ونحوه وعدم عيلولته للاصل السالم عن المعارض والخبر المزبور المشتمل على ما لا يقول به الخصم في الاب والام والولد والخادم غير المملوك منزل على ما هو الغالب من العيلولة بهؤلاء مع حاجتهم كما يومي اليه ما في صحيح ابن الحجاج السابق العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد ودعوى الاجماع ممنوعة عليه كما صرح به المص والفاضل بل قال الا انه لم يقل بذلك احد من الاصحاب بل في مي ولا احد من الجمهور الا الشذوذ ويمكن ان يريد الاجماع على اخراجها عن الزوجة من غير تفصيل ان كان لا يجديه اذ المتيقن منه في الجملة لا الاطلاق اما لو وجبت النفقة ولكن لم يعلها عصيانا فظ البعض وصريح آخر الوجوب بل قد عرفت نسبته الى الاكثر بل ربما نسب الى المش لكونها حينئذ عيالا شرعا لكن للمناقشة فيه مجال ان لم يثبت الاجماع عليه ضرورة انصراف غيره من نحو قولهم يعولون والعيال ونحو ذلك استنادا الى اطلاق الخبر المزبور مع انه يقتضي عدم اختصاص الحكم بالزوجة والمملوك اذ الفرق بينهما وبين غيرهما بانه قد لا يجب نفقة غيرهما ان نفقة الزوجة من الديون لا يجدي كما هو واضح والتزامه خلاف الاكثر وقد عرفت ان السياق الى ما هو الغالب من العيلولة العرفية ودعوى شمولها للشرعية واضحة المنع بعد ان لم يكن لها حقيقة شرعية كدعوى عدم التعارض بين الخبر المزبور ونصوص العيلولة بعد التوافق في الحكم اذ لا يخفى ملاحظة المفهوم في نصوص العيلولة خصوصا في صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج المصرح فيه بالحصر فلا ريب في التعارض ح نعم من وجه ولا ريب في ان الترجيح لنصوص العيلولة من وجوه دعوى الترجيح للاخير بفتوى الاصحاب بها ضرورة انه لم يتحقق عندنا الى الآن الشهرة على ذلك فضلا عن الاجماع خصوصا مع ملاحظة كلامهم في اول المبحث الظاهر في تعليق الحكم على العيلولة ولعل اطلاقهم في العبد ان فطرته على مولاه مبني على غلبة كونه كلا على مولاه لانه اذا اكل من كسبه فهو من مولاه ضرورة كونه ماله ومن ذلك كله يظهر لك ضعف ما يحكى عن ظ من اطلاق كون فطرة الابوين والاجداد والاولاد الكبار عليه مع اعسارهم وان احتج له في المخ بكونهم ممن واجب النفقة لكن قد اجاب في رده بان الفطرة تابعة للنفقة لا لوجوبها واضعف من ذلك ما يحكى عنه ايضا من ان نفقة الولد الصغير الموسر في ماله وفطرته على ابيه لانه من عياله والتحقيق سقوطها عنهما اما الصغير فلاشتراط البلوغ واما الاب فلعدم عيلولته به كما هو الفرض ولعله لذا قيل انظر الى الاضطراب في كلام جملة من الاعلام حيث علقوا الحكم تارة بوجوب الانفاق واخرى بالعيلولة فلاحظ وتامل هذا كله اذا لم يعلهما غيرهما اما اذا عالهما فلا اشكال عندنا في سقوط الفطرة ح عن الزوج والسيد بناء على ما عرفت من دورانها على العيلولة كما لا اشكال اذ ذاك في وجوبها على العائل مع يساره لاطلاق ما دل على وجوبها عليه نعم قد يشكل ذلك بناء على اقتضاء الزوجية والمملوكية وجوب الفطرة ضرورة تحقق سببي الوجوب فيهما عدم التثنية في الصدقة بعد تسليم شموله لما نحن فيه انما يقتضي عدم الوجوب على كل منهما فالمتجه ح التوزيع بينهما او صيرورته كالواجب الكفائي يسقط بفعل احدهما او ياثمان معا بالترك وكذا الاشكال على تقدير دوران وجوبها على وجوب الانفاق فانه متحقق في الفرض مع عدم قصد المعيل التبرع عنه في الانفاق فتامل جيدا فانه قد يدفع ذلك كله بان المراد كفاية الزوجية والملك وان لم يكن عيلولته لا ان العيلولة اذا تحققت لم تؤثر بل لا شبهة في انها اقوى لنطق النصوص فكل من عالهما وجبت عليه صدقتهما ولو جوزنا التثنية في الصدقة لاوجبناها على العايل والزوج والمولى لكن ذلك كله كما ترى ولو كان المعيل معسرا سقط الفطرة عنه وعن الزوج والسيد بناء على ما قلنا لا عتبار عدم العيلولة منهما لكن صرح الشهيد بوجوبها عليهما كانهما بنيا ما على سببية الزوجية والملكية فالسقوط ح من جهة العيلولة لا يقتضي السقوط من جهتها المسئلة الثالثة كل من وجبت فطرته على غيره لضيافة او عيلولة سقطت عن نفسه وان كان لو انفرد وجبت عليه كالضيف والزوجة وغيرهما بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه بل في ك نسبته الى قطع الاصحاب بل عن شرح ولد فخر الاسلام الاجماع عليه نعم عن ظ ابن ادريس وجوبها على الضيف والمضيف والذي فهمه الاصبهاني من عبارته الوجوب على الضيف مع اعسار المضيف وهو غير ما نحن فيه وهو غير محقق الخلاف وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه لانه لا يثنى في صدقة ولان ظ الاخبار المتضمنة لوجوب الزكوة على المعيل سقوطها عن المعال خصوصا خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام سئلته عن صدقة الفطرة قال عن كل راس من اهلك الصغير منهم والكبير والحر والمملوك والغني والفقير وكل من ضممت اليك الحديث ولغير ذلك بل الظ سقوطها ان لم يخرجها عنهم كما عن جماعة التصريح به بل ربما نسب الى المش لتوجه الخطاب اليه دونهم فما عساه يظهر من د من اعتبار الاخراج في السقوط واحتماله في ك مع العلم بعدم الاخراج واضح الضعف ودعوى ظهور لفظ عن في النصوص في النيابة المقتضية بقاء الخطاب على المنوب عنه اذا لم يؤد النايب يدفعها معلومية عدم المراد كون منها ذلك هنا ولذلك لم يفرق في التعبير بها بين الموسر والمعسر فلا ريب ح في توجه الخطاب اليه دونهم وعليه يتفرع حرمة اعطائها الهاشمي اذا كان المعيل غير هاشمي وان كان العيال هاشميين والجواز مع العكس وذلك لما عرفت من انها زكوة المعيل وان كانت عن العيال بل لو تكلفوا اخراجها بغير اذنه لم يجز عنه ولا تكون فطرة لما عرفت من عدم الخطاب بل الظ ذلك ايضا حتى لو قصد التبرع بها عنه كما عن الشيخ في ف التصريح به بل عن الفاضل في بر القطع به لعدم الدليل والقياس على الدين غير جائز خصوصا بعد الفارق من اعتبار النية التي لا يتصور وقوعها من غير المخاطب في المقام وعدمه فيه نعم استشكل فيه في القواعد من الاصالة والتحمل وفيه انه لا حاصل له اذ الوجوب ان كان باقيا فلا تحمل والا فلا وجوب على انه وما الوجوب ان كانت شاملة لم يكن لما ذكر محصل لثبوت الوجوب عليهما لا تحمل والا فلا وجوب عليها اصلا اللهم الا ان يتكلف ويقال ان الوجوب على كل منهما يتحقق فيسقط بفعل كل منهما لكن على ذلك لا تحمل كما هو واضح هذا كله في الاخراج بغير اذنه اما معها فعن الحلاف انه لا خلاف في الاخراج وظاهره في ك كونه مما نحن فيه ولعله لكونه ح بمنزلة المخرج كما اذا امر باداء الدين والعتق وقد يشكل بانها عبادة فلا تصح من غير من وجبت عليه ولو وكالة انما صحت للدليل الذي يصير بفعل الغير نية مع انها من مال الموكل اللهم الا ان يقال ان الاستيذان يتضمن التمليك فيكون الاخراج

ح من ماله لكنه كما ترى ومن ذلك تعرف انه لا فرق في الاشكال بين الاذن وعدمه حتى ان ما سمعته من عدم الاشكال في الثاني بل الاشكال في الاصالة والتحمل بعينه جار في الاذن لانها ان كانت واجبة عليه اصالة لم يكف الاذن الا اذا انضم اليها الوكالة بل وكون الاخراج من ماله الا ان يقال ان الاذن توكيل او المراد به المرتين او الاستيذان تمليك او يثبت الاجماع عليه ويؤيده بقول الص عليه السلام في خبر جميل لا باس بان يعطي الرجل عن عياله وهم غيب عنه ويامرهم فيعطون عنه وهو غايب لم نقل ان الظ منه امر العيال بالاخراج من مال المعيل لكن الانصاف ان ذلك كله بعد الاغضاء عما قدمناه في الزكوة المالية من جواز التبرع لصحيح منصور الوارد في اداء المقرض الزكوة عما اقرضه الا كانت الصحيحة متجهة مع عدم الاذن فضلا عنها بناء على اولوية المقام منها ضرورة شدة شبهها في الدين منها بل قد سمعت سابقا احتمال الجريان الفضولي فيها فلاحظ وتامل وليس ذا من القياس كما في ك بل من تنقيح المساواة او الاولوية فتامل جيدا هذا كله مع يسار المعيل اما مع اعسار المعال فلا خلاف ولا اشكال في سقوطها عنهما فان كان المعال موسرا فقد قطع الحلي بالوجوب عليه وقواه في المع لاطلاق الادلة خلافا لما المحكي عن ط وف وايضاح الفخر فلا وجوب للاصل المنقطع بما عرفت واضطرب كلام المص في المختصر فتارة فصل بين اعسار الزوج مثلا الى حد يسقط نفقة الزوجة بان لا يفضل معه شيء البتة وبين ما لو بقيت الحال الى ذلك بان الزوج ينفق عليها مع اعساره فان كان الاول فالحق ما قاله ابن ادريس لعموم الادلة المقتضي في تخصيصه على زوجة الموسر لمكان العيلولة وان كان الثاني فالحق ما قاله الشيخ لانها في عيلولة الزوج فيسقط فطرتها عن نفسها وعن زوجها الفقره وعينه ان العموم المزبور شامل لها ايض ومجرد الانفاق لا يصلح للتخصيص على ان الاول كانه ليس محلا للبحث وان موضع الاشكال ما اذا تكلف الزوج المعسر اعالة الزوجة الموسرة فلو عالت نفسها وجب عليها الفطرة بلا اشكال واخرى قال التحقيق ان الفطرة ان كانت بالاصالة على الزوج سقطت لاعساره عنه وعنها وان كانت بالاصالة على الزوجة وانما يتحملها الزوج سقطت عنه لفقره ووجبت عليها عملا بالاصل وفيه ان ظ الاخبار وكلام الاصحاب ان اقتضى وجوب الفطرة بالاصالة على الزوج مع يساره الا ان ذلك لا يقتضي سقوطها عن الزوجة الموسرة مع اعساره فلا ريب بعد ذلك كله في قوة القول الاول نعم يبقى شيء وهو ان لو تكلف المعيل المعسر الاخراج امتثالا للامر الندبي يسقط الوجوب عن الموسر من العيال لعدم التثنية في الصدقة وظهور النصوص في اتحاد الفطرة وانها انما اخرجها المعيل سقط خطاب المعال لكن في ذا انه لا مانع ان يمنع الندب في هذا وانما النصوص استحباب اخراجها للفقير عن نفسه وعياله المفهوم من عياله الفقراء سلمنا لكن الندب قاصر عن الوجوب في المصلحة الراجحة فلا يسار به في الاجزاء وهو غير خال من الوجه والله اعلم فروع الاول اذا كان له مملوك غايب يعرف حيوته فان كان يعول نفسه باذن سيده او في عيال مولاه وجبت على المولى لاندراجه في اطلاق الادلة اذ عيلولته لنفسه مرجعها للمولى وان عاله غيره وجبت على العايل ان كان ممن سمعت اجماعا بقسميه وسقطت عن السيد للمعرفة بل منه يعلم سقوطها عنه وان كان معسرا لعدم العيلولة به عرفا وعن المعيل لاعساره وقد تقدم الكلام فيه سابقا اما اذا كان عيلولته لنفسه بغير اذن سيده فظ اطلاق المتن وغيره انه على المولى ايض لكن اشكله في ك بعد صدق العيلولة وفيه ان التحقيق عدم تبعيته صدقها وعدمه للاذن وعدمه ضرورة انه دون ليس عيالا عرفا ورب غير ماذون هو عيال كذلك فالاولى جعلها اي العيلولة مناطا للحكم كما تقدم سابقا ومن ذلك يعلم ما في كلام المنتهى حيث قال فيه يجب الفطرة عن العبد الغائب الذي يعلم حيوته والآبق والمرهون والمغصوب وبه قال الشافعي وكثير من اهل العلم وقال ابو حنيفة لا يلزمه زكوته لسقوط نفقته كما لو سقطت عن الناشزة لنا ان الفطرة تجب على من يجب ان يعوله وبالرق تلزم العيلولة وحجته ضعيفة لانا لا نسلم ان نفقته على غير المملوك مع الغيبة وان اكتفى لغير المالك كما لو كان حاضرا واستغنى بكسبه لقد اجاد في رده بان مقتضى الروايات ان الفطرة تابعة للعيلولة نفسها لا لوجوبها ودعوى ان الاجماع على عدم اعتبارها بالنسبة الى المملوك واضحة المنع بل ظ عبارة المص السابقة في المسئلة الثانية تحقق الخلاف في ذلك وانه كالزوجة في اعتبار العيلولة عند البعض وقد تردد هو فيه بل عن ظ التصريح بانه لا يجب فطرة العبد المغصوب على الغاصب ولا على المولى الا انه استدل للسقوط عن الثاني بعدم التمكن ويمكن ان يكون مراده الخروج عن العيلولة بذلك عرفا ومن هنا يتجه سقوطها عن العبد الغائب غيبة منقطعة وفاقا للصريح مسالك وظ غيره لعدم صدق العيلولة واستصحاب بقائه حتى جاز عتقه عن الكفارة للاجماع المحكي وصحيح لا يستلزم صدقها بل قد عرفت عدم صدقها في بعض الاشياء مع عدم الانقطاع فضلا عنه ولعله هو الذي اشار اليه المص بالتقييد بمعرفة الحيوة لكن ذكر غير واحد من الاصحاب في غير معروف الحيوة قولين احدهما عدم الوجوب على المولى وهو المحكي عن الشيخ في ف والفاضلين في المع وهي محتجين عليه بانه لا يعلم ان له مملوكا فلا تجب عليه زكوته وبان الايجاب شغل الذمة فيقف على ثبوت المقتضي وهو الحيوة وهي غير معروفة ومعلومة وبان الاصل عصمة مال الغير فيقف انتزاعه على العلم بالسبب ولم يعلم وثانيهما الوجوب وهو المحكي عن ابن ادريس محتجا باصالة البقاء ولذا صح عتقه عن الكفارة واورد عليه بان اصالة البقاء معارضة باصالة برائة الذمة وبالمنع من اجزائه في الكفارة ومع التسليم يمكن الفرق بان العتق اسقاط ما في الذمة من حقوق وهي مبنية على التخفيف بخلاف الفطرة التي هي ايجاب مال على المكلف لم يثبت سبب وجوبه لكن لا يخفى عليك ما في الجميع مبنيا على ما ذكرنا من بناء الامر على العيلولة وعدمها كما انه لا يخفى عليك قوة ما قاله ابن ادريس بناء على ان السبب في وجوبها الملكية لا العيلولة ضرورة عدم صلاحية معارضة اصالة البرائة للاستصحاب الذي لا ينافيه عدم العلم بان له مملوكا وانما ينافيه العلم بالعدم فالمقتضي للشغل متحقق شرعا وكذا العلم وكذا العلم بالسبب كما هو واضح بل من ذلك يعلم ما في كلام سيد المدارك فانه وان اعترف بعد ضعف توجيه محل الخلاف في كلامهم لكن قال ان كان المملوك الذي انقطع خبره كما ذكره الشهيد في البيان اتجه القول بعدم لزوم فطرته للشك في السبب وان جاز عتقه في الكفارة للدليل وان كان مطلق المملوك الذي لا يعلم حيوته فينبغي القطع بالوجوب مع تحقق العيلولة اذا لم ينقطع خبره وان لم تكن حيوته معلومة ولا مظنونة كما في الولد الغائب وغيره اذ لو كان العلم بالحيوة معتبرا لم يجب اخراج الفطرة

عن غايب هو معلوم البطلان ويدل على الوجوب مضافا الى العمومات ما رواه الكليني في الصحيح عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان
يعطي الرجل عن عياله وهم غيب عنه ويامرهم فيعطون عنه وهو غايب عنهم وفيه ما لا يخفى عليك من انه ينبغي القطع بذلك في الاول ايضا بناء على ان السبب المملك
عرفيه سابقا والله اعلم الفرع الثاني اذا كان العبد بين شريكين فالزكوة عليهما مع عيلولتهما به لفحوى مكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل البصري المتقدمة
في اول البحث واطلاق الادلة المعلوم عدم الفرق فيها بين اتحاد المعيل وتعدده ولا بين كون المعال انسانا او بعض انسان ودعوى ان المتبادر منها خصوصا
بعد اشتمال بعضها لقدر بيان وجوبها عن كل العيال على بيان قدرها وهو الصاع عن كل راس يدفعها انه انسان الظهرية فلا ينافي الجميع في غيره سيما العبد هو الاصحاب
وعدم معروفية الخلاف بينهم في ذلك في المقام وفي المكاتب الذي تحرر بعضه ونحو ذلك نعم عن ابن بابويه منهم خاصة عدم وجوب الفطرة على المولى الا ان يكمل
لكل واحد منهم راس تام لخبر زرارة عن ابي عبد الله ع قال قلت عبد بين قوم عليهم فيه زكوة الفطرة قال اذا كان لكل انسان راس فعليه ان يؤدي عنه فطرته وان
كان عدة العبيد وعدة الموالي سواء ادوا زكوتهم كل واحد على قدر حصته وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء ومال اليه بعض متاخري المتاخرين حيث قال
وهذه الرواية وان كانت ضعيفة السند الا انه لا يبعد المصير اليها لما تضمنته لمطابقتها مقتضى الاصل وسلامتها عن المعارض وفيه بعد تسليم منافاتها لاطلاق الادلة او
عمومها المكاتبة السابقة فلا يجدي بعد ضعف سندها مطابقتها للاصل المقطوع بذلك الذي لا ريب في عدم الفرق فيه بين اتحاد المعيل وتعدده وما
فيه من ذلك وان كان شك في الشمول فهو في نحو المكاتب الذي تحرر منه شيء باعتبار ظهور الادلة في كون المعال انسانا تاما لا نصف انسان مثلا وما نحن فيه
من الاول لا الثاني لكن المتجه بناء عليه سقوطها اذا سامع اعسار احدهما العدم صدق ايسار المعيل الذي هو عبارة عن مجموعهما لا كل واحد منهما نعم لو كان بناء
المسئلة على صدق العيلولة على كل منهما باعتبار عيلولة النصف مثلا اتجه سقوط نصفها عن المعسر منهما ولزوم النصف الاخر على الاخر ولعل ذلك هو
الى كلام الاصحاب سابقا خصوصا مع ملاحظة كلامهم في المكاتب الذي تحرر جزء منه ودونه يقوي التعميم في الامرين كما انه يقوي في خصوص العبد دون غيره ملا
الاكتفاء بعيلولة البعض ح تقدح اعسار احدهما في الوجوب على الاخر الموسر في حصته فلاحظ وتامل وعلى كل حال فان عاله احدهما تبرعا وكان موسرا
فالزكوة على العائل دون الاخر ولو كان معسرا دونه ففيه البحث السابق نعم ينبغي ان يعلم ان مراد الاصحاب بالعائل ما ذكرنا من المتبرع بالنفقة على وجه يعد
من عياله لا ما اذا انها بوابيه وانفق وقت الوجوب في نوبة احدهم فان ذلك لا يقتضي اختصاصه بوجوب الفطرة ضرورة عدم صدق الاطلاق انه من عياله وان صدق
عليه انه منهم مقيدا بذلك الوقت ثم المدار على الاول لا مطلق العيال ولو بالتقييد جدا فانه ناظر في كثير من الافراد التي يتوهم فيها ذلك فتدبر وما تقدم الينا سابقا
في الضيف وقلنا انه ليس من افراد الاطلاق العيال فلا تشمله تلك الادلة قطعا وان كان قد يوهمه الخبر الوارد فيه كما انه ينبغي فيه ان يعلم على اعتبار اتحاد
الجنس في المخرج ممن اتفق نوبتهم كما صرح به بعضهم لاطلاق الادلة نعم ينبغي تلك الاولى اتفاقهم في جنس المخرج ليصدق اخراج الصاع والله اعلم الفرع
الثالث لو مات المولى او غيره من العائل بعد الهلال فان كان بعد الهلال وجبت عليه زكوة مملوكه وغيره من عياله في ماله سواء قلنا بان وقت الاداء
العجز او اول الليل ومن هنا لم يعتبر في الوجوب مضي زمان يمكن فيه الاداء لانها بعد حصول السبب وهو الهلال دين في الذمة كغيرها من الديون فلا تقدم
عليه ولا تقدم عليها بل الخلاف في زكوة المال الباقية فيه بعد الموت فانها تقدم على الديون باعتبار كونها في العين كما تقدم سابقا وح فان ضاقت التركة
ولو لتلف بعضها في الاثناء قسمت على الدين والفطرة بالحصص على نحو الديون بلا خلاف ولا اشكال ولا فرق بين المملوك وغيره في ذلك وانما خصه
بالذكر تنبيها على عدم تعلقها برقبته او يتفرع عليه ما بعده من قوله وان مات قبل الهلال لم تجب الزكوة على احد الا ان يعوله بناء على بقاء التركة
على حكم مال الميت مع الدين المستوعب مع فرض البحث فيه او مطلق الدين اما على القول بانتقالها الى الوارث فالمتجه وجوب زكوته مع صدق العيلولة
بناء على انها المعتبرة في سبب الوجوب والا وجب مط لتحقق الملك ح وذلك كله واضح مما تقدم سابقا الفرع الرابع اذا اوصى له بعبد وكان الثلث يفي
بذلك ثم مات الموصي فان قبل الموصى له الوصية قبل الهلال وجبت الفطرة عليه لصيرورته ح ملكه فيكون فطرته عليه بناء على ان السبب فيها الا
اعتبر صدق العيلولة مع ذلك وان قبل بعده سقطت عنه لكون الملك ح بعد حصول سبب الوجوب فتسقط الفطرة ح نعم لو قلنا ان القبول كاشف
عن الملك من حين الموت ... اتجه الوجوب عليه مع احتمال العدم لاستحالة تكليف الغافل ولعدم صدق العيلولة به وفي ذلك ان الاصح الاول لما ستأتي الى ذلك
من ان القبول كاشف وعدم علمه حين الوجوب لا يقدح لانه انما يخاطب حال العلم كالولد له ولد ولم يعلم به حتى دخل شوال وهو جيد بناء على
لكن مع صدق العيلولة به عرفا وعلى تقدير النقل قيل تجب الفطرة ح على الوارث لان التركة الى حال القبول مال له فتكون الفطرة عليه بل في ك
احتماله مع الكشف ايضا باعتبار كونه مالكا ظاهرا ومن الممكن رد الموصى له الوصية وفيه ان المتجه السقوط عن الوارث على الاحتمالين كما عن الشيخ الجزم
به في ف وط بناء على بقاء المال الموصى به وصية نافذة على حكم مال الميت ومن هنا قال المص وفيه تردد وقد اشبعنا الكلام في ذلك في حكم المنجزات في كتاب
الحجر فلاحظ وتامل ولو وهب له عبد قبل الهلال ولم يقبض لم تجب الزكوة على الموهوب له بناء على ان القبض شرط في الصحة اذ لا ملك ح ولا عيلولة
بل تبقى الزكوة على الواهب مع حيوته ولو مات الواهب كانت على الورثة لانتقال المال اليهم ح بطلان الهبة وقيل والقائل الشيخ لو قبل الموهوب
له ومات ثم قبض الورثة اي ورثة الموهوب له قبل الهلال وجبت عليهم بناء على عدم اعتبار القبض من الموهوب له في الصحة فلا تبطل الهبة ح بالموت
قبله وفيه تردد تعرف وجهه في محله ومن التامل فيما ذكرنا يظهر لك الحال في المبيع بالخيار في الثلثة وغيرها في الفضول على النقل والكشف وفي غير ذلك
بل لا يخفى عليك جريان البحث بناء على العيلولة او على الملك في الزوجية حتى في المطلقة الرجعية التي هي بحكم الزوجة اما البائن فلا ريب في عدم
وجوب فطرتها اذا لم تكن عيالا فان كانت حاملا ففي وجوب فطرتها عليه سواء قلنا النفقة للحمل او للحامل قولان بناهما الفاضل على المذهبين فاسقطها
ان قلنا بانها للحمل اذ لا فطرة له قلنا الانفاق في الحقيقة على الحامل وان كان لاجل الحمل قلت قد عرفت ان المدار على صدق العيلولة والله اعلم

المتركة له من ان زكوة الفطرة في جنسها وقدرها والضابط في الاول اخراج ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير ودقيقهما وخبزهما والتمر والزبيب و
الارز منزوع القشر الاعلى واللبن كما هو المحكي عن ابي الصلاح وابني الجنيد وزهرة والفاضل بل في محكي هي الاخير منها الجنس ما كان قوتا غالبا كالحنطة و
الشعير والتمر والزبيب والاقط واللبن ذهب اليه علماؤنا اجمع ونحوه عن المع انه اختار ابعد ذلك ما ذهب اليه الشيخ من عدم اجزاء الدقيق والسويق والخبز على
انها اصول معللين ذلك بان النص على الاجناس المذكورة فيجب الاقتصار عليها او على قيمتها وهو ظ في الحصر فيها كما هو ظ اللمعة والشيخين في كتبهما
المقنعة وهي فضلة اقوات اهل كل الامصار على اختلاف اقواتهم من التمر والزبيب والحنطة والشعير والارز والاقط واللبن اهل كل مصر فطرتهم من قوتهم
وفي محكي ل المقنعة الفطرة صاع وهو تسعة ارطال بالعراقي وستة ارطال بالمدني من التمر او الزبيب او الحنطة او الشعير او الارز او الاقط او اللبن قال والاصل
في ذلك انه فضلة اقوات البلد الغالب على قوتهم ثم ذكر اختصاص كل ناحية بشيء منها قال وان اخرج واحد من هؤلاء من غير ما قلنا كان جائزا اذا كان من احد
التي قدمنا ذكرها فيه وكذا اقتصر في المحكي من جميع فرائد كتبه على وجه يظهر منه الحصر قال في ف يجوز اخراج صاع من الاجناس التسعة الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة وايضا فالاجناس التي اعتبرناها لا خلاف انها تجزي وما عداها ليس على جوازها دليل هو صريح في الحصر عن سلار وابني حمزة وادريس موافقتهم على
ذلك بل في س نسبته الى اكثر الاصحاب ح تكون هي المرادة من الضابط المزبور لا انها مذكورة من باب المثال كما ان المراد من الغلبة في القوت بالنسبة للغالب نوع الانسان
ويؤيده انها جملة ما اشتملت عليه الاخبار نصا وانا اشتمل منها على غيرها من الذرة والعدس والسلت ونحوها فقد نص في صحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع على
انها من الحنطة والشعير ولا يقدح ضعف السند في بعضها بعد انجباره بما عرفت وما في اخر من الاقتصار على ما في الصحيح منها الحصر فيها في الحنطة والشعير والتمر
والزبيب واللبن مع انه كان عليه زيادة الذرة لاشتمال صحيح الحذاء عليها لم نعرفه قولا لاحد محكي عن الصدوقين وابن ابي عقيل الاقتصار على الاربعة الاول و
هو مشعر بالحصر فيها ولعله لا يريده مع انك قد عرفت دعوى الاجماع من الشيخ والفاضل وغيرهما على خلافه فلا ريب في ضعفها بل وضعف القول بالحصر
في السبعة فضلا عنهما والاقوى كون المدار على الغلبة في القوت لغالب الناس كالاجناس الاربعة الزكوية او الفطر او البلد كغيرها لمرسل يونس
عن ابي عبد الله ع قلت جعلت فداك على اهل البوادي الفطرة قال فقال الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وخبر زرارة وابن مسكان
عنه ايضا الفطرة على كل قوم مما يغذون عيالاتهم لبن او زبيب او غيره وخبر ابرهيم بن محمد الهمداني اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن
صاحب العسكر اسئله عن ذلك فكتب ان الفطرة صاع من قوت بلدك على اهل مكة واليمن والطايف واطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس
والاهواز وكرمان تمر وعلى اوساط الشام زبيب وعلى اهل الجزيرة والموصل والجبال كلها بر او شعير وعلى اهل طبرستان الارز وعلى اهل خراسان البر الا اهل
مرو والري فعليهم الزبيب وعلى اهل مصر البر ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم ومن سكن البوادي من الاعراب فعليهم الاقط بل في ذيله من الاجزاء بالاقط
وهو ابن جابان صحيح عن غير منزوع الزبد من الايماء الى ما ذكرنا ما لا يخفى كنص اللبن ضرورة عدم كونهما من الاقوات الغالبة لغالب الناس وفي ذيل بما هما لبعضهم
خبر حماد وبريد ومحمد بن مسلم عن الصادقين ع سئلناهما عن زكوة الفطرة قالا صاع من تمر او زبيب او شعير او نصف ذلك كله حنطة او دقيق او سويق او
ذرة او سلت وفي صحيح الحذاء عن الصادق ع صاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من ذرة هذا كله مضافا الى ما في تكليف الانسان شراء غير قوته
وصرفه الى الفقراء من الحرج والمشقة والضرر المنفية بالاية والرواية والى ما في اختلاف نصوص المقام بالزيادة والنقصان من الايماء الى ما ذكرنا من ان
الضابط ذلك وانها امثلة فنقص في صحيح صفوان الشعير وفي صحيح عبد الله بن ميمون البر وزيد الاقط واقتصر في صحيح معوية على التمر والزبيب والشعير وترك
الحنطة وغيرها وفي صحيح الحلبي صاع من تمر او نصف صاع من بر وفي صحيح عبد الله بن سنان صاع من حنطة او صاع من شعير وقد سمعت صحيح الحذاء الى غير ذلك من
النصوص المتبينة على ما ذكرنا وان الاقتصار في كثير منها لعله للسبعة او بعضها الغلبة التقوت به ولعل ما ذكرنا هو مراد في ولك وغيرهما ممن عرفت تقرينه
ذكرهم الضابط المزبور ولا ينافيه ما ذكروه في الدقيق والخبز لاحتمال كون المراد اعتبار الاسماء الواردة في النصوص فيكون الحاصل ح اعتبار الصاع من
القوت الغالب حنطة او شعيرا او نحوهما فلا يجزي الدقيق والخبز لاحتمال كون المراد اعتبار الاسماء الواردة في النصوص ولا غيرها من الفروع وغيرها مما لا يندرج
تحت الاسم كالرطب والعنب ونحوهما الا على جهة القيمة بل الظ انسباق الصحيح منها فلا يجزي المعيب كما نص عليه في س بل ولا الممزوج بالايسامح فيه الا على جهة القيمة لفقد
الاسم المتوقف عليه الامتثال او المنساق منه عند الاطلاق خصوصا مع ملاحظة عدم اجزاء ذات العوار والمريضة في الزكوة المالية وان كان هو من القوت الغالب اللهم
الا ان يفهم الاولوية وان المراد اليسر على المالك بعدم تكليفه الطحن ونحوه وهو غير بعيد خصوصا مع ملاحظة الخبر المزبور الظاهر في الاجزاء اصالة لا قيمة ولعله لذا
جزم المص هنا باجزائها وفي خبر عمر بن يزيد عن الصادق ع سئلته يعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجرة طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق ولعل
مراد السائل اعطاء الدقيق على الذي يحصل من صاع من الحنطة بعد وضع اجرة الطحن منها كما يستفاد من الجواب وعلى كل حال فهو خارج عما نحن فيه من
اجزاء القوت الغالب في نفسه وان لم يكن قوتا للمخرج وفي خصوص فطر المخرج وبلده وعدم اجزاء غير الغالب في شيء من الاحوال الثلثة لكن الاحتياط في الاقتصار
على السبعة بل الخمسة بل الاربعة لا ينبغي تركه وكيف كان فيجزيه من غير ذلك ان يخرج بالقيمة السوقية مع تمكنه من الانواع بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع
بقسميه عليه بل المحكي منه فوق الاستفاضة كالنصوص قال محمد بن اسمعيل بن بزيع بعثت الى الرضا ع بدراهم لي ولغيري وكتبت اليه انها من فطرة العيال فكتب بخطه
قبضت وقبلت وقال ايوب بن نوح كتبت الى ابي الحسن ع ان قوما يسئلوني عن الفطرة ويسئلوني ان احمل قيمتها اليك وقد بعثت اليك العام عن كل راس
من عيالي درهم على قيمة تسعة ارطال بدرهم فرايك جعلني الله فداك في ذلك فكتب ع الفطرة قد كثر السؤال عنها وانا اكره كل ما ادى الى الشهرة فاقطعوا
ذكر ذلك واقبض ممن دفع لها وامسك عمن لم يدفع وقال اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الفطرة ايجوز ان اؤديها فضة
بقيمة هذه الاشياء التي سميتها قال نعم ان ذلك انفع له يشتري ما يريد عنه ايضا في موثقة الاخر لا باس بالقيمة في الفطرة بل ربما استفيد من الاخير اخراج القيمة

من الدراهم وغيرها بل عن ظاهر الشيخ التصريح بهذا التعميم فقال يجوز اخراج القيمة عن احد الاجناس التي قدرناها سواء كان الثمن سلعة او حبا او خبزا او ثيابا او دراهم او شيئا له ثمن بقيمة الوقت واشكله في المدارك بقصور الرواية المطلقة من حيث السند عن اثبات ذلك واختصاص الاخبار السليمة باخراج القيمة من الدراهم وفيه ما تبين في الاصول من حجية الموثق نعم قد يشكل بانصراف خصوص النقدين من القيمة بل الظ المسكوك منهما لكن قد تقدم في الزكوة المالية ما ينفي منه توقف التعميم المزبور هنا نظرا الى الروية منها او مساواته فلاحظ وتامل بل لعل الظاهر من خلاف الشيخ وغيره كون المسئلتين من باب واحد فيكون ح ذلك من معقد اجماعه كما هو ظاهر غيره بل المرتضى من خلاف الامر ظ عند المفيد لعله لا يريد الاقتصار في النصوص على الدراهم لغلبتها في ذلك الزمان والا فلا ريب في اجزاء الدنانير وغيرها من النقد المسكوك والظ خروج ما يكون كالصلح مع الحاكم الذي هو ولي الفقراء عن البحث كخروج المدفوع الى الفقير على جهة الوفاء عن الفطرة على حسب دفع المديون بالنقد الفقير بثمن من النقد ثم يحتسب ذلك فطرة عنه ايض بل قد يقوى باجزاء المدفوع فيه باثبات قيمة المدفوع في ذمة المدفوع اليه على وجه يقع لها تقهرا الفطرة من جملة الديون مثلا للديان من غيره مع الرضا به بناء على كون الوفاء فيه لكنه لا يخ من نظر ومنع والاحتياط لا ينبغي تركه ثم على الجواز لو اخرج نصف صاع اعلى للفقراء الذين جعل الشارع قبض واحد منهم كافيا في الاجزاء لكنه لا يخ من نظر ومنع والاحتياط لا ينبغي تركه قيمة في صاع ادون قيمة منها ومن غيرهما فالاصح عدم الاجزاء وفاقا للبيان لان الظ كون قيمة الاصول من غيرها اصولا وليس في ادلة التخيير بين الصاع من كل نوع وقيمته حتى تدعى ظهورها في تناول القيمة للنوع الاخر مما الموجود فيها ما عرفت مما هو ظ فيما ذكرناه وبما يؤيد ذلك ما تسمعه من النصوص الاتية المشتملة على انكار ما وقع في زمن عثمان ومعوية من الاجزاء بنصف صاع من حنطة باعتبار غلو سعرها كما ستعرف وليس ذلك مبنيا على الاجزاء به ضرورة عدم جواز نية ذلك وظهور تلك النصوص في غيره نعم لو باع من الفقير مثلا بثمن زاد احتسابه قيمة صاع من الادون لم يكن في ذلك باس وقد ظهر لك ان ما في الاجزاء بالنصف المزبور عن الصاع من الادون لا يخ من نظر وقد تقدم نظير ذلك في الزكوة المالية ولا فرق فيما ذكرنا بين صاع نفسه وصاع من يعوله لاتحاده في المدارك قيل وربما يوجد الفرق في بعض القيود وليس بجيد والله اعلم وكيف كان فالافضل اخراج التمر عند الاكثر القول الصادق التمر في الفطرة افضل من غيره لانه اسرع منفعة وذلك انه اذا وقع في يد صاحبه اكل منه وقال ايض في خبر زيد الشحام لئن اعطى صاعا من تمر احب الي من ان اعطي صاعا من ذهب في الفطرة وسئله ايض عبد الله بن سنان عن صدقة الفطرة فقال عن كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك عن كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير او تمر او زبيب قال التمر احب الي لكن قد يقال ان مقتضى التعليل مساواة الزبيب للتمر ولعله لذا حكي عن ابن البراج ذلك وفيه ان اختصاص التمر بما سمعت من النصوص كاف في زيادة فضيلته ومن هنا قال المص ثم الزبيب وان ساواه في التعليل المزبور وفي كونه قوتا واداما ويليه اي الزبيب ان يخرج كل انسان على ما يغلب على قوته كما نبه عليه الفاضل العسكري المتقدم سابقا المحمول على الندب قطعا واجماعا محكيا ان محصلا بل لعله فاقد المستحب ذلك وظاهره عدم خصوصية للتمر ووافقه عليه بعض من تاخر عنه بل هو محتمل المتن ويحكى عن الاقتصار لكن فيه ان اقصاها استحباب الغالب على قوت البلد هو لا ينافي افضلية التمر لخصوصية فيه نعم هي ظاهرة في مراعاة قوت البلد لا قوت الانسان نفسه الذي لا طريق الى تعيينه كما هو المحكي عن الشافعي في احد قوليه بل لعل استظهر ذلك من المص هنا وكذا في قنوة المعتبر ويمكن ارادة قوت البلد منها كما وقع لابن ادريس وان فهم منه في المخ خلاف ذلك فلا خلاف بينهما وما بين ما في فوائد الشرايع من اعتبار البلد بضلالة عما في عبارة التبصرة وتن من التعبير بغالب القوت ضرورة كونه اولى بالرجوع الى قوت البلد بل في الاستدلال على الشافعي باجماع الفقهاء على الرواية المروية عن العسكري في تصنيف اهل الامصار وما يخرجه اهل كل مصر وبلد بذلك تتفق عبارات الاصحاب بل والنصوص بناء على كون المراد من قوله ع مما يغذون عيالاتهم وقوله ع كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت ما هو الغالب من اتفاق معظم البلد في القوت الغالب والله اعلم هذا وقد ظهر لك ان مراتب الندب ثلثة التمر ثم الزبيب ثم غالب القوت ولعل سلار من العبرة في الندب على الغلو القيمة لا يخلو شاهد له لم يوم اليه خبر لا ينفع لكن ذلك خارج عن النزاع ضرورة كون المراد الاستحباب الخصوصي المنصوص دون ما يحصل بالمرجحات الخارجية فان ذلك لا ضابطة له والله اعلم هذا كله في الجنس واما القدر في الفطرة من جميع الاقوات المذكورة عدا اللبن صاع بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه فما في صحيح الحلبي وصحيح الفضلاء من الاجزاء بنصف صاع من حنطة او شعير وصحيح الحلبي نصف صاع من بر كصحيح عبد الله بن سنان وفي صحيح حماد بن يزيد ومحمد المتقدم سابقا مطرح او محمول على التقية كما جزم به في التهذيبين قال وجهها ان السنة كانت جارية بذلك من كل شئ فلما كان زمن عثمان وبعده في ايام معوية جعل نصف صاع من حنطة بازاء صاع من تمر وتابعهم الناس على ذلك فخرجت هذه الاخبار وفاقا لهم قلت والى ذلك اشار امير المؤمنين ع في المرسل عنه انه سئل عن الفطرة فقال صاع من طعام فقيل او نصف صاع فقال بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال الرضا ع في خبر ياسر القمي الفطرة صاع من حنطة وصاع من شعير وصاع من تمر وصاع من زبيب وانما خفف الحنطة معوية وقال ابن وهب سمعت ابا عبد الله ع يقول في الفطرة جرت السنة بصاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير فلما كان زمن عثمان وكثرت الحنطة قومه الناس فقال نصف صاع من بر بنصف صاع من شعير وفي صحيح الحذاء عنه ايض صاع من تمر او صاع من زبيب او صاع من شعير او صاع من ذرة قال فلما كان زمن معوية وخطب الناس عدل الناس عن ذلك الى نصف صاع من حنطة فلا اشكال ح من هذه الجهة لما عرفت من النص والفتوى الظاهرين ايض في اعتبار الصاع من كل جنس فلا يجزي الملفق الا على وجه القيمة لتوقف صدق الامتثال على ذلك خلافا للفاضل في لف فاستقرب اجزائه لان المطلوب شرعا الاخراج الصاع وقد حصل وليس تعيين الاجناس معتبرا في نظر الشارع الا للجواز التخيير فيه ولانه يجوز اخراج الاصوع المختلفة من الشخص الواحد عن جماعة فكذا الصاع الواحد ولانه اذا اخرج احد الصنفين فقد خرج عن عهدته وسقط عنه نصف الواجب فيبقى مخيرا في النصف الاخر لانه كان مخيرا قبل اخراج الاول فيه وفيه منع الجميع كما ترى والاجزاء بالتلفيق في العبد بين الشريكين انما هو لان كلا منهما مكلف بنصف صاع مخير فيه كما

فى ان الفطرة صاع من الاجناس عدا اللبن

عرفته سابقا لا انهما مكلفان بصاع يتخيران فيه ولا الجز ذلك ايض كما اختاره في س وقد اشرنا الى ذلك سابقا فلاحظ وتامل وعلى كل حال فالمعروف امداد وهي ستة ارطال بالعراقي وستة بالمدني كما بيناه ذلك مفصلا هذا كله في غير اللبن واما من اللبن ففي مرفوع القسم انه سئل ابو عبد الله عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة قال يتصدق باربعة ارطال من لبن وفسره قوم وهم الشيخ في ط والمصباح ومختصره والاقتصاد وابنا حمزة وادريس كما قيل بالمدني فتكون ستة ارطال بالعراقي وتبعهم الفاضل في محكى كره والتبصرة لمكاتبة ابن الريان الى الرجل يسئله عن الرجل الفطرة وزكوتها كم يؤدي فقال اربعة ارطال بالمدني وهي مع عدم اختصاصها باللبن فيكون معارضا للمقطوع به نصا وفتوى يحتمل التصحيف لراوي الامداد بالارطال غير صالحة للحجية من جهة السند الذي لا جابر لها هنا وتاييد بان اللبن خال عن الغش بخلاف التمر والزبيب اللذين لا يخلوان عن النوى الذي يستغني عن المؤنة بخلاف الحبوب فكان ثلثا العشر بقاوم الكل تقريبا غير مجد هنا كان ظ المص كون التي طلع عراقيا لانه المذهب بل قيل انه ظ الجمل وتبه وكتابي الاخبار لذلك ايض بل حكاه ايض عن ظ الارشاد والتلخيص وصريح عدة وفيه لكن قد عرفت كون الخبر الذي هو الاصل في الحكم مرفوعا مع عدم صراحته لاحتمال الندب باعتبار كون السؤال فيه عمن لا يمكنه الفطرة وان كان يمكن ارادته عدم التمكن من الحبوب باعتبار كونه بالبادية لا باعتبار الفقر بل ربما ادعى انه الظ فلا يصلح للتخصيص مادل على اعتبار الصاع من جميع الانواع خصوصا خبر علي بن بلال خبر جعفر بن معروف قال كتبت الى ابي بكر الرازي في زكوة الفطرة وسئلنا ان يكتب في ذلك الى مولانا يعني علي بن محمد الهادي ع فكتب ان ذلك قد خرج لعلي بن مهزيار انه يخرج من كل شئ التمر والبر وغيره صاع وليس عندنا بعد جوابه علينا في ذلك اختلاف مؤيدا ذلك بما دل على اعتباره بالخصوص في الاقط كقول الص في صحيح معوية بن عمار يعطي اصحاب الابل والبقر والغنم في الفطرة من الاقط صاعا بناء على اولوية اللبن منه لانه يخرج من جوهره ويتوقف يقين البرائة عليه بغير ذلك ودعوى ان نصوص الصاع لا تعارض ذلك باعتبار كون مقداره في خصوص اللبن ستة ارطال بالعراقي قال الشيخ في المحكي من مصباحه يجب عليه عن كل راس صاع من تمر او زبيب او حنطة او شعير او ارز او اقط او لبن والصاع تسعة ارطال بالعراقي من جميع ذلك الا اللبن فانه اربعة ارطال بالمدني وستة بالعراقي وقيل ونحو عبارته مختصره والجمل كما انه فهم منه ذلك الشهيد في اللمعة ومن هنا يجمع النصوص جميعا على ذلك واضحة الفساد بل فيها من الغرابة ما لا يخفى ضرورة منافاتها للمقطوع به نصا وفتوى من عدم تفاوت مقدار الصاع في اللبن وغيره نعم بادعى ذلك في الماء وغيره وقد بيناه فساده ايض في محله فلاحظ وتامل وقد ظهر من ذلك كله ان الاحوط ان لم يكن الاقوى مساواة اللبن لغيره في المقدار الذي افتى به غير واحد صريحا وظاهرا كما انه ظاهر ظهر لك القطع بفساد ما عن الشيخ من الحاق الاقط به اذ هو مع منافاته لصريح ما دل عليه من الصحيح المزبور لا شاهد له سوى دعوى اولويته من اللبن الواضح منعها والله اعلم وكيف كان فالمشهور بين الاصحاب انه لا تقدير في الشرع لعوض الواجب بل المعتبر فيه كما عرفته سابقا اطلاق الاجزاء بالقيمة ومقتضاه كما في غير المقام انه يرجع فيه الى القيمة السوقية عند الاخراج بل في مضمر سليمان بن جعفر المروزي وخبر عن ابي الحسن ع صاع من تمر او قيمته في تلك البلاد دراهم لكن في المتن وغيره انه قدره قوم بدرهم واخرون بثلثي درهم او بعشر دوانيق فضة ولا ريب في ان كلا منهما ليس بمعتمد بل لم نعرف قائله ولا مستنده نعم روي في الاستبصار خبر اسحق بن عمار عن الص لا باس ان يعطيه قيمتها درهما ثم قال هذه الرواية شاذة والاحوط ان يعطي قيمة الوقت قل ام كثر وهذه رخصة اذ اعمل الانسان بها لم يكن اثما ولعله تم في جواز العمل بها الا ان يريد الاشارة بذلك الى اصل القيمة لا خصوص الدرهم الذي تضمنه الخبر المزبور الذي هو مع ضعفه قد سمعت انه رماه بالشذوذ على ان من المحتمل كون المراد من الدرهم فيه الجنس او كون القيمة في ذلك الوقت كذلك كما اشار اليه المفيد فيما حكي عنه قال وسئل الص عن مقدار القيمة فقال درهم في الغلاء والرخص وروي ان اقل القيمة في الرخص ثلثا درهم وذلك متعلق بقيمة الصاع في وقت المسئلة عنه والاصل اخراج المسئلة عنها بسعر الوقت الذي يجب فيه وفي محكي ط وقد روي انه يجوز ان يخرج عن كل راس درهما وروي اربعة دوانيق في الرخص والغلاء والاحوط اخراجه بسعر الوقت والظ ارادته الاحتياط الواجب مراعاة بالعشر توقف يقين البرائة عليه وكيف كان فلا ريب في ان الاقوى ما ذكرناه ولا يجوز الخروج عنه بنحو ذلك مما هو ليس حجة بنفسه فضلا عن ان يعارض الحجة وربما نزل على اختلاف الاسعار بل سمعته من المفيد صريحا والا فالطرح والله اعلم المسئلة الثالثة في وقتها تجب الفطرة بالادراك جامعا للشرائط السابقة بهلال شوال كما عن جماعة التصريح به منهم الشيخ في الجمل والاقتصاد وابنا حمزة وادريس والمص والفاضل والشهيد وغيرهم بل هو المشهور بين المتاخرين بل قد عرفت فيما تقدم كونه موضع وفاق بين العلماء في ظ كره وشرح الاصبهاني وان كان فيه انه خلاف المحكي عن ابن الجنيد والمفيد والمرتضى والشيخ في نهايته وطرفه وابي الصلاح وابن البراج وسلار وابن زهرة من ان وقت وجوبها طلوع الفجر من يوم الفطر واحتمال ان مرادهم وقت الاخراج لا وقت الوجوب كما هو صريح الفاضل الاصبهاني بل وسيد المدارك فيكون الوجوب بالهلال ح متفقا عليه وانما الخلاف في وقت الاخراج فهل مبدؤه وقت الوجوب كما هو المعروف في الواجبات او انه طلوع الفجر يوم الفطر خلاف الظ مما وصل الينا من كلامهم بلا داع ولا شاهد نعم لعله كذلك بالنسبة الى خصوص الشيخ في الكتب الثلثة لما حكي عنه من التصريح فيها بانه اذا وهب له عبد او ولد له ولد او اسلم او ملك ولو قبل الهلال وجبت الزكوة وان كان بعد استحبت الزكوة الى قبل الزوال وان امكن التكلف له بما لا ينافي كون وقت الوجوب طلوع الفجر ولو للدليل كما التزم مؤلفه في اختلاف وقت الاخراج والوجوب لكنه خلاف ظ المحكي عنه ومن هنا خصه في المخ بذلك وح تكون المسئلتان محل خلاف الاولى في كون الهلال وقت الوجوب او طلوع الفجر والثانية في وقت الاخراج هل هو طلوع الفجر او وقت الوجوب وكيف كان فلا ريب في ان الاقوى الاول لخبر معوية بن عمار عن الص ع في المولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر عليهم فطرة قال ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر وصحيحه الاخر عنه ايض سئلته عن مولود ولد ليلة الفطر عليه الفطرة قال لا قد خرج الشهر وسئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ولا بأس بانه ذلك صحيح عيص بن القسم سئلت الص ع عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقي منه شئ بعد الصلوة قال لا باس

نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه وخبر ابراهيم بن ميمون عنه ايضا الفطرة ان اعطيت قبل ان يخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد
فهي صدقة اذ هما مع ضعف سند الثاني منهما بل دلالته ضرورة كون المراد منه بيان حكم اعطائها قبل الخروج الى العيد وبعده فلا دلالة فيه على حكمه
في الليل مثلا بل يمكن دعوى ان المراد بقوله ما قبل الخروج الى العيد وان كان خلاف المنساق او عدم انطباق الاول منهما على ما يقوله الخصم من التوقيت بطلوع الفجر
لكون المنساق من قبلية الصلوة فيه خلافه محمول على ارادة بيان وقت الفضيلة كما صرح به في صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام على الرجل
ان يعطي عن كل من يعول من حر او عبد صغير او كبير يعطي يوم الفطر قبل الصلوة فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم يدخل في شهر رمضان
الخ للحديث ولا يقدح فيه اشتماله على التوسعة المزبورة مع انك ستعرف قوة القول بها واما الثانية فالاقوى فيها اتحاد وقتي الاخراج والوجوب
لانه الاصل الذي لا معارض له هنا بعد ما عرفت من كون المراد من صحيح العيص وغيره بيان الفضل الذي لا ينافي وقت الاجزاء فما في ك وغيره من الاستدلال
له بوجوب الاقتصار على المتيقن وهو طلوع الفجر دون غيره مما هو محل للشك في غير محله ضرورة عدم الشك ح بعد الاصل المزبور الذي هو مع كونه
موافقا للعقل معتضد بما يدل على الوجوب وبذلك وغيره يظهر لك ما في الاستدلال ايضا بالصحيح المزبور وخبر ابن ميمون وما في جوابه عن صحيح ابن عمار من انه
انما يدل على وجوب الاخراج على من ادرك الشهر لا على ان اول وقت الاخراج الغروب بحيث هما فيه وهو بعد الاغضاء عما فيه من قصر النزاع فيه دون الوجوب
كما لا يخفى على من لاحظ كلامهم هنا واجماع الشيخ السابق واضح الضعف لما عرفت من ظهور جميع ما يدل على الوجوب مع عدم التقييد بزمان في صلاحية
جميع الاوقات للامتثال اذ الازمنة كالامكنة في ذلك فلا ريب في ان وقت الاخراج وقت الوجوب كما انه لا ريب ايضا على ما عرفت في ان هلال شوال
من وقت الوجوب واما انه هو المبتدأ على وجه لا يجوز تقديمها قبله الا على سبيل القرض من غير فرق بين شهر رمضان وغيره فهو خيرة المص هنا
حيث قال على الاظهر والشيخين وابي الصلاح وابن ادريس وغيرهم على ما قيل بل في ك وغيرها انه المشهور بين الاصحاب لثبوت توقيتها بذلك والموقت لا
يجوز تقديمه على وقته كصلوة الظهرين بل يكفي الشك في مشروعيتها قبله وقال ابنا بابويه والشيخ في ط وف ويه يجوز اخراجها فطرة من اول
شهر رمضان الى اخره ونسبه المفيد وسلار وابن البراج الى الرواية واختاره المص في المع والفاضل في المخ وثاني الشهيدين وغيرهم على ما قيل
بل في س وك انه المشهور بل في ف الاجماع عليه لصحيح الفضلاء السابق المؤيد بما في خبري معوية بن عمار السابقين من تعليق الحكم على ادراك الشهر
وتعليل عدم الوجوب عن المولود ليلة الهلال بانه قد خرج الشهر المشعر خصوصا الاول بان ادراك الشهر هو السبب في الوجوب وان كان يتحقق ذلك بادراك
اخره فالفرد الاكمل ح منه ادراكه تاما فهو على حسب قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وقوله من ادرك الامام راكعا فقد ادرك
الجماعة وغيرهما فان في لفظ الادراك رمزا الى كونه هو الغاية التي لابد لها من بداية وليست هنا نصا وفتوى الا اول الشهر مضافا الى ما في ذلك من المصلحة
للفقراء بتعجيل الاعانة لهم ودفع الحاجة عنهم الى ما في خلافه من طرح صحيح الفضلاء الذي قد عرفت عمل جملة من الاصحاب بل دعوى الاجماع عليه وهو
من ما دل على حجيته مثله كتابا او سنة وعقلا وتاويله بالقرض ونحوه مما هو صريح في خلافه خصوصا مع ملاحظة عدم اختصاص ذلك بشهر رمضان
والتزام احتمال خصوص هذا القرض دون غيره للصحيح المزبور ليس باولى من التزام التوسعة المزبورة التي لا ينافيها قاعدة التوقيت بعد فرض كون
الوقت ما ذكرنا من اول شهر رمضان كما اجاب به عن ذلك في المخ اذ لا دليل على التوقيت بغيره بعد ما عرفت من كون المراد من صحيح العيص الفضل وخبر
معوية بن عمار انما يدل على خروج وقت الوجوب بالهلال لا انه اوله بل قد عرفت اشعارهما بخلاف ذلك فصحيح الفضلاء بحاله نعم ان ثبت
اجماع او غيره سقوط الفطرة بانتفاء احد شرائط الوجوب في الاثناء كان الجمع بينهما بالوجوب غير المستقر نحو ما سمعته في الزكوة المالية عند القائل بوجوبها
بهلال الثاني عشر ويستقر الوجوب بتمامه كما تقدم الكلام فيه سابقا والمناقشة في ذلك كله او بعضه بانه لا خلاف في كون الوقت الهلال وانما الكلام
في جواز التعجيل على حسب تقديم غسل الجمعة يوم الخميس والزكوة المالية من اول الحول على القول به يدفعها ملاحظة التصريح في كلام بعض القائلين
بان ذلك على جهة التوقيت لا التعجيل كما هو مقتضى ظ الصحيح المزبور نعم لا مناص للفقيه عن الفتوى به وان كان الافضل والاحوط التاخير الى
الهلال بل الى يوم الفطر قبل الصلوة ومن هنا قال المص ويجوز اخراجها بعده اي الهلال لكن تاخيرها الى قبل صلوة العيد افضل بل في س
الاجماع على ذلك وفي ك لا ريب في افضلية ذلك لانه موضع نص ووفاق وقد سمعت ما يدل عليه من النصوص كصحيح العيص وصحيح الفضلاء وما عن
ابن بابويه من ان افضل وقتها اخر يوم من شهر رمضان لم نعرف له شاهدا وانما الكلام في انتهاء وقتها ففي ك ذهب الاكثر الى ان اخره صلوة
العيد حتى قال في هي ولا يجوز تاخيرها عن صلوة العيد اختيارا فان اخرها اثم وبه قال علماؤنا اجمع لكن قال بعد ذلك باسطر قليلة والاقرب
عندي جواز تاخيرها عن الصلوة ويحرم التاخير عن يوم العيد ومقتضى ذلك امتداد وقتها الى اخر النهار وقال ابن الجنيد اول وقت وجوبها طلوع الفجر من
يوم الفطر واخره زوال الشمس منه واستقربه مه في المخ قلت حاصل ذلك ان الاقوال فيه التحديد بفعل الصلوة لا وقتها وهو الذي نسبه في محكي كره الى
علمائنا وفي هي اليه اجمع وفي ك الى الاكثر ولعله اخذه مما في المخ لانه حكى فيه عن المرتضى في الجمل انه قال وقت وجوب هذه الصدقة طلوع الفجر من يوم
الفطر قبل صلوة العيد وكانه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس من يوم الفطر قال وهذا الكلام يشعر بوجوب ايقاعها مضيقا قبل الصلوة وانه
لا يجوز تاخيرها الى قبل الزوال وقال الشيخ في يه الوقت الذي يجب فيه اخراج الفطرة يوم الفطر قبل صلوة العيد ولم يقيده بالزوال كذا في ف
وط والاقتصاد وقال ابنا بابويه فهي زكوة الى ان يصلي العيد فان اخرجها بعد الصلوة فهي صدقة وهو موافق قول الشيخ في التهذيب كذا قال
ابن البراج وزاد فيه ويتضيق الوجوب كلما قرب وقت صلوة العيد وقال المفيد وقت وجوبها يوم العيد بعد الفجر منه قبل صلوة العيد وقال سلار
الى صلوة العيد فان اخر كان قاضيا به قال ابو الصلاح الثاني الزوال واختاره في س ون والثالث الى اخر نهار العيد اختاره في

وفي الهلال الثالث ومحكي الذخيرة واستدل للاول بخبر ابراهيم بن ميمون المتقدم سابقا وخبر عبد الله بن سنان عن الصادق قال فيه واعطاء الفطرة قبل الصلوة افضل
وبعد الصلوة صدقة وصحيح الفضلاء السابق بناء على كون المراد منه مفضولية السابق لا الاعم منه ومن اللاحق وعن ابن طاوس قال روينا باسنادنا الى الصادق
انه قال ينبغي ان تؤدي الفطرة قبل ان يخرج الى الجبانة فاذا اداها بعد ما رجع فانما هي صدقة وليست فطرة وما عن تفسير العياشي عن سالم بن مكرم الجمال
عن الصادق اعط الفطرة قبل الصلوة وهو قول الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة وخبر سليمن بن حفص المروزي
سمعته يقول ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والثاني ابعديه ملاحظة فعل صلوة العيد لتحديد الوقت ضرورة
اختلافها فيه من المكلفين بل لم يصلها كثير من الناس خصوصا في هذه الازمنة فلابد من ارادة وقت الصلوة وهو الى الزوال وربما يرشد اليه ما ورد
من استحباب اخراج الفطرة عمن يولد قبل الزوال او يسلم كذلك اذ ليس هو الا باعتبار بقاء الوقت والنصوص السابقة ما كان قابلا للحمل منها على ذلك حمل عليه
والا كان محمولا على الفضل دون اللزوم وربما احتمل بعضها ارادة صلوة الظهر لا العيد خصوصا خبر ابي الحسن الاحمسي عن الصادق المروي عن الاقبال نقلا من كتاب
عبد الله بن حماد الانصاري قال اد الفطرة عن كل حر ومملوك الى ان قال قلت قبل الصلوة او بعدها قال ان اخرجتها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجتها بعد الظهر
فهي صدقة ولا تجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامسك يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا باس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة بناء على ارادة الظهر
من الصلوة فيه اخيرا وان اريد منه بيان كون العزل قبل الصلوة كافيا في كونها فطرة ولو بعد يوم كفى في الاستدلال به على المط واحتمال وقوع لفظ الظهر
سهوا لا يجوز التعويل عليه في النصوص وللثالث بصحيح العيص وصحيح الفضلاء لكن قد عرفت ما في الاستدلال بالثاني واما الاول فيحتمل بل لعله الظ منه ارادة
المعزولة وهي غير محل البحث فلا ريب في ضعفه وانحصار الامر في القولين ومنها انه بناء على الظاهر عرفت على كل حال فان لم يصل وخرج وقت الصلوة
او خرج اليوم على الاقوال الثلثة ولم يكن قد وصلها الى المستحق او من يقوم مقامه فان كان قد عزلها قبل خروج الوقت المزبور وان لم يؤدها فيه للقرينة اخرجها
واجبا بنية الاداء بل لا يحتاج الى نية ذلك ايضا [illegible] تعينها فطرة وخروجها من الذمة الى الخارج بالعزل فتحج فيها حينئذ الامانة
من الامانات اذ المكلف ح يكون كالولي عن المستحق فيكون قبضه وامساكه مقام قبضه لذا ينوي التقرب بالعزل المزبور ولا ينافي في مشروعية
ذلك بعد تظافر النصوص والفتاوى به هنا قال اسحق بن عمار في الصحيح سألت ابا عبد الله عن الفطرة قال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعد الصلوة
زرارة في الصحيح ايضا عنه سألته عن رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن حتى يؤديها الى اربابها
ابن عمير عنه ايضا في الفطرة اذا عزلتها وانت تطلب بها الموضع او تنتظر بها رجلا فلا باس به الى غير ذلك من النصوص الدالة عليه بل مقتضاها كالفتاوى
عدم الفرق بين وجود المستحق وعدمه كما في ك … وان في بعض النصوص ما يوهم التقييد غير مراد منه … معاضدة الاطلاق المزبور من النص و
الفتوى هذا وفي ك ان المراد بعزلها تعيينها في مال خاص بقدرها في وقتها بالنية وفي تحقق العزل مع زيادة عنها احتمال ويضعف بتحقق
الشركة وان ذلك يوجب جواز عزلها في جميع ماله وهو غير المعروف من العزل ولو عزل اقل منها اختص الحكم به قلت ينبغي ان يكون المدار على
صدق العزل عرفا ولا ريب في عدم صدقه بالعزل في جميع المال ونحوه اما اعتبار عدم الزيادة فيه فيناقش فيه بمنع خصوصا مع رفع اليد عن الزيادة وعدم
اعتبار التشخيص في المعزول على معنى عدم اعتبار الشركة فيه … واضحة المنع ضرورة صدق العزل بالمال المشترك بينه وبين غيره فالاولى تعليق الحكم
على ما ذكرنا وربما يؤيده ان مرجع جواز العزل الى ان الشارع جعل المكلف كالولي عن المستحق فاقام ذلك منه مقام ذلك بقبضه ولم يكن فرق
بعد صدق العزل بين الزيادة والنقيصة كالقبض من المستحق ثم انه قد تقدم في الزكوة المالية ما يستفاد منه جملة من احكام العزل اذ الظ عدم
الفرق بين المقامين في احكامه اذ استدل غير واحد من الاصحاب على بعض احكامه هناك ببعض نصوص المقام وبالعكس فلاحظ وتامل وكيف كان فان لم
يعزلها حتى خرج الوقت قيل والقائل جماعة منهم المفيد وابنا بابويه وابو الصلاح وابن البراج وابن زهرة وغيرهم على ما قيل سقطت بل حكي الاخير منهم
الاجماع عليه وقيل والقائل جماعة ايضا منهم الشيخ والفاضل وثاني الشهيدين وغيرهم ياتي بها قضاء وقيل والقائل ابن ادريس ياتي بها اداء والاول
اشبه عند المص لقاعدة انتفاء الموقت بانتفاء وقته والقضاء يحتاج الى امر جديد بل قد سمعت ما تقدم من النصوص الدالة على كونها صدقة بعد الوقت وقوله
في صحيح زرارة والا فهو ضامن لها حتى يؤديها انما يدل على وجوب الاخراج مع العزل وهو غير محل النزاع وفي ك الظ ان المراد باخراجها من ضمانه تسليمها
الى المستحق وبقوله والا الخ الخطاب باخراجها وايصالها الى مستحقها الا كونه بحيث يضمن مثلها او قيمتها مع التلف لانها بعد العزل تصير امانة
في يد المالك ثم احتمل ان يكون الضمير في اخراجها عائدا الى مطلق الزكوة ويكون المراد باخراجها من ضمانه عزلها والمراد انه ان عزلها فقد برئ والا
فهو مكلف باداها الى من يوصلها الى اربابها وقال لا ريب ان المعنى الاول اقرب قلت بل لعله غير دال على خلاف المط على الثاني ضرورة كون المراد منه
بقاء الخطاب عليه بعد الوقت مع عدم العزل لا بقاؤه مط وبذلك كله يظهر لك ضعف القولين خصوصا قول ابن ادريس الذي مرجعه الى عدم التوقيت
اصلا والحاجة بما دل عليه من النصوص السابقة على الفضل والندب وان زكوة الفطرة كزكوة المال والخمس في امتداد الوقت وصلاحيته للفعل
اذ هو كما ترى بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه بل عن بعضهم دعواه عليه نعم قد يقال ان تلك النصوص لا صراحة فيها في التوقيت على وجه ينتفي التكليف
بانتفائه بل اقصاها الوجوب فيه فيمكن ح كونه تكليفا اخر زائدا على اصل وجوب الفطرة الذي دل عليه اطلاق كثير من النصوص ومعاقد الاجماعات
ويؤيد ذلك ثبوت احكام غير الموقت لها كالوجوب على من وجبت عليه قبل التمكن من ادائها فان الظ تعلقها بتركته كسائر ديونه وان خرج الوقت وما
ذلك الا لملاحظة الشارع فيها امرا غير ملاحظة التوقيت فيها كالزكوة المالية ولعل المص بهذا يرجع القول بالقضاء لان المراد منه المعنى المصطلح
بل قول ابن ادريس ان لم يحمل على عدم ادائها في الوقت اختيارا ولعل ما في المخ يرجع الى ما ذكرنا لمكان انه استدل للقول الثاني بعد ان اختاره بانه

لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف الى ان يأتي به وبان المقتضي للوجوب تام والمانع لا يصلح للمانعية اما الاول فلعموم ما دل على اخراج الفطرة
عن كل رأس صاع واما الثانية فلان المانع ليس الا خروج وقت الاداء لكنه لا يصلح للمعارضة اذ خروج الوقت لا يسقط الحق كالدين وزكوة المال والخمس
لصحيحة زرارة وان هو ضامن لها حتى يؤديها الا انه بناء على استثناء القضاء للاداء وعلى احتياجه الى امر جديد الذي قد بينا ضعفه في الاصول وبالجملة لا يخفى
على من لاحظ النصوص الدالة على وجوب الفطرة والنصوص المستفاد منها التوقيت قصورها عن التقييد على وجه يكون الحال فيه كالموقت الى آخره
لدلوك الشمس الى غسق الليل انما افضلها الوجوب في نفسه كقضاء شهر رمضان بين الشهرين وغيرهما بعد ملاحظة زيادة للتأخير
لولا امكان تحصيل الاجماع على الوجوب في هذا الوقت لامكن حملها جميعا على الندب لقوة تلك المطلقات ويتجه ما سمعته من ابن ادريس حاكيا له عن
الشيخ مع الاغضاء عن ذلك كله فلا اقل من الشك في التقييد على الوجه المزبور والعمل على الاطلاقات حتى يثبت التقييد على استحقاق الوجوب الذي كونه معنا
بالوقت المزبور على وجه يرتفع التكليف بانتهاء الوقت مضافا الى موافقة الاخراج للاحتياط الذي لا ينبغي تركه في المقام والله اعلم وكيف كان فاذا اخر
دفعها بعد العزل مع الامكان كان ضامنا بلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال لما سمعته في الزكوة المالية ومنه يعلم انه ان كان التأخير لا لعذر لا مع الامكان
فتلف المال من غير تعد ولا تفريط لم يضمن بل ومنه يعلم الحال ايضا في قول المصنف هنا كقوله هناك لا يجوز حملها الى بلد آخر مع وجود المستحق وانه لو حملها
لعدم المستحق في الضمان فان التحقيق كما تقدم انه يضمن وان جاز له النقل وكذا الحال في التأخير نعم لا اشكال في عدمه بل لا خلاف كما في انه يجوز له الحمل
مع عدم المستحق ولا يضمن بذلك كما تقدم البحث في ذلك كله في غيره مفصلا والله اعلم الركن الرابع في مصرفها وهو مصرف زكوة المال على المعروف بين
الاصحاب بل في ك انه مقطوع به في كلامهم بل في شرح الاصبهاني اللمعة الاجماع عليه لعله كذلك اذ لم يحك فيه الخلاف الا عن ظ المفيد في المقنعة فخصها بالمساكين
والمحكي عن الانتصار قال ومستحق زكوة الفطرة هو مستحق زكوة المال من المؤمنين الفقراء العدول والاطفال ومن كان بحكم المؤمنين من البلد والمجانين
واما ما يحكى عن المع ومن حصر مصرفها في ستة فقد قيل انه مبني على انه لا سهم للمؤلفة والعاملين في الغيبة فيختص الخلاف بما ان كان بما عرفت
ولعله لخبر الفضيل عن ابي عبد الله ع قلت له من تحل له الفطرة فقال من لا يجد وخبر زرارة قلت له هل على من قبل الزكوة زكوة قال اما من قبل زكوة المال فان عليه الفطرة و
ليس على من قبل الفطرة فطرة لكن لا يخفى عليك عدم دلالة الاول على الحصر المراد منه ومن لبيان كون الفطرة ينبغي ان تكون لذي الحاجة
كصدقات المرضى ونحوهم وليس المراد من ذلك حصر مصرفها في المساكين الذين لا يجدون شيئا المخصوصين بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الخ وقوله
في صحيح الحلبي عن كل انسان نصف صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين بل قد يقال انه مما يشملها لفظ الزكوة التي قد عرفت ما يدل على مصرفها
بل جزم به في محكي هي حتى استدل به هنا وبعد السيرة المستمرة على عدم اختصاصها بالمساكين وربما كان الوجه في ذكر الفقراء في الصحيح المزبور باعتبار كونه
الاعظم نحو ما ورد في زكوة المال لا ان المراد الاختصاص بل ربما يحمل على ذلك عبارة المقنعة فتخرج المسئلة عن الخلاف قال ومستحق الفطرة هو من كان
على صفات مستحق الزكوة من الفقراء او لا ثم المعرفة والايمان بل هو مع عدم اختصاصها بالمساكين كما حكي عن محتمل الارادة بيان اعتبار ما تقدم في الزكوة في خصوص
هذا الصنف من مصرفها وهو كك بالنسبة الى كثير مما تقدم كعدم كونه عن واجبي النفقة وعدم كونه هاشميا الا اذا كان المعطي للفطرة هاشميا وقد ذكرنا
سابقا ان العبرة في ذلك على المعيل دون العيال لما تقدم من ظهور النصوص في كون الخطاب له اصليا لا تحمليا فاذا كان هاشميا وعياله عواما جاز له دفع الفطرة
للهاشمي دون العكس اضافة الفطرة الى افراد العيال في بعض الاحوال انما هو لادنى ملابسة على انه معارض باضافتها الى المعيل ايضا ودفع الموت بها عنهم
انما يقتضي كون ثمرتها لهم كالصدقة عن المريض لا ان الخطاب بها لهم وان تحملها المعيل عنهم ضرورة القطع بملاحظة النصوص التي صرحت بوجوبها على
المعيل عن عياله الذين قد يكون فيهم من لا يصلح للخطاب لصغر او جنون او غيرهما فليست هي كالزكوة المتبرع بها على غير من وجبت عليه لفظ
على ان نصوص الفطرة قد ذكرنا انه متعين لان المراد الثبوت عليه كما هو واضح بادنى تأمل ومن ذلك يظهر لك سقوط ما اطنب به المحدث البحراني
في دعوى كون المدار على العيال دون المعيل فلاحظ وتدبر وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم والله اعلم وكيف كان فيجوز ان يتولى المالك اخراجها وايصالها
الى المستحق لانه المخاطب بها وفي المحكي عن هي انه لا خلاف بين العلماء كافة فيه ولكن الافضل دفعها الى الامام لقول الصادق ع هو اعلم يضعها حيث يشاء ويضع
فيها ما يرى وللاجماع المحكي في ق و فخبر علي بن راشد سئلته عن الفطرة لمن هي قال للامام قال قلت له فاخبر اصحابي قال نعم من اردت ان تطهر منهم
وقال لا باس بان تعطي وتحمل ثمن ذلك ورقا ولعل المراد من ذيله التخيير بين الاعطاء بنفسه وبين حمل الثمن للامام ع وعلى كل حال فالمراد استحباب دفعها
له ومن نصبه خصوصا ومع تعذر ذكرنا هنا فالى فقهاء الشيعة المأمونين الذين هم من المنصوبين ايضا من الامام ولعل البحث السابق في زكوة المال
في وجوب الدفع ابتداء او مع الطلب خاصة او منه من المجتهد في الاجزاء وعدمه مع المخالفة يأتي مثله في المقام خصوصا مع ظهور بعض نصوصها
في شمول آية التطهير لهذه الزكوة وخصوصا مع ظهور بعض خبر في ان عادة السلف حملها الى الامام وربما ظهر من المفيد وجوبه وان كان الاقوى ما قد
هناك فلاحظ وما قيل كما ان الاقوى ما تقدم ايضا سابقا من انه لا تعطى غير المؤمن او المستضعف مع عدمه وانه تعطى اطفال المؤمنين ولو كان آباؤهم
فساقا فلاحظ وتدبر والمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا انه لا يعطى الفقير منها اقل من صاع بل في الخ نسبته الى فقهائنا وانه لم يقف على مخالف منهم
بل في انتصار المرتضى مما انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى الفقير الواحد اقل من صاع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لمرسل الحسين بن سعيد
عن بعض اصحابنا عن الصادق ع المنجبر بما عرفت لا يعطى احدا اقل من رأس وفي الفقيه انه في خبر لا باس ان تدفع عن نفسك وعمن تعول الى واحد ولا
يجوز ان تدفع ما يلزم واحدا الى نفسين بل هو على ان ولا يجوز الخ مما في الخبر كما فهمه في الوسائل لا من كلامه كما في الوافي واستظهره في ق وربما
يؤيده غلبة تعبيره بامثالها في فقه الرضا ع والمحكي عنه ولا يجوز الخ دون سابقه فيكون الخبر حجة لا باس وح ينحصر الدليل في المرسل الاول

ولكن قد يمنع انه مرسل لا يصلح للحجية فالاولى حمله على الاستحباب وتبعه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه منهم الشهيدان وغيرهما لاطلاق الادلة خصوصا
خبر اسحق بن المبارك سئلت ابا ابراهيم ع عن صدقة الفطرة قلت اجعلها فضة واعطيها رجلا واحدا او اثنين قال يفرقها احب الي وخصوصا بعد ملاحظة ما في
خبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي ومرسل حماد بن عيسى وغيرهما مما تضمن كيفية قسمة رسول الله ص صدقات اهل الحضر والبادية وانه ليس في ذلك شيء
ولا يسمى بعد ملاحظة ما ورد من نحو ذلك في زكوة المال الذي قد عرفت حمله على الندب خصوصا مع ملاحظة قول المص وغيره الا ان يجتمع جماعة لا تتسع
لهم بل قيل انه يستحب تعميمهم به فيه تعميما للنفع وبان في منع البعض اذية للمؤمن فيجاز التشريك بينهم حتى وان كان نصيب كل واحد منهم اقل من صاع اذ لا يخفى عليك
ان مثل ذلك لا يصلح الخروج به عن الدليل المزبور مع انه ربما يحصل ايضا مع عدم الاجماع فلا ريب في ان المراد من الخبر المزبور انه لا ينبغي
اعطاء الاقل من صاع للفقير الواحد لقلة الانتفاع به حتى ما لم يحصل مرجح آخر من الاجتماع وشدة الحاجة ونحوهما وبذلك يظهر لك ان هذا
القول لا يخ عن قوة وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والله اعلم وعلى كل حال فلا خلاف نصا وفتوى كما لا اشكال في انه يجوز ان يعطى الواحد
اصواعا متعددة بل ما يغنيه كما في نعم قد دفعا على ما تقدم في الزكوة المالية ويستحب اختصاص ذوي القرابة بها كغيرها من الصدقة لقوله ص لا صدقة
وذو رحم محتاج وقوله افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح ثم الجيران لقوله ع جيران الصدقة احق بها وينبغي ترجيح اهل الفضل في الدين والعلم
قال عبد الله بن عجلان السكوني قلت لابي جعفر ع اني ربما قسمت الشيء بين اصحابي اصلهم به فكيف اعطيهم فقال اعطهم على الهجرة في الدين و
الفقه والعقل والمقصد من ذلك بيان الترجيح بهذه ونحوها من المرجحات ومع التعارض ينبغي ملاحظة الميزان كما اشرنا الى نحو ذلك في الزكوة المالية و
الامر سهل والحمد لله رب العالمين كتاب الخمس وهو حق مالي فرضه الله مالك الملك على عباده في مال مخصوص له ولبني هاشم
الذين هم رؤساؤهم وسواسهم واهل الفضل والاحسان عليهم عوض اكرامه اياهم بمنع الصدقة والاوساخ عنهم كاكرامه تعالى لهم بجعله ذلك من شرائط الايمان
قرينة ذاته معهم في ذلك مبالغة في نفي الصدقة احتمال الدنو والخسة التي تنزه عنها تلك الذات الجامعة لجميع صفات الكمالات وتعظيما واجلالا لهم
باظهار منه الشركة والا فحقيقة لوليه كما اشار اليه الص بقوله في خبر ما ان الله لم يسئل خلقه ما في ايديهم قرضا من حاجة به الى ذلك وما كان لله
من حق فانما هو لوليه الى آخره اكراما منه له والا فوليه ع ايضا لا يحتاج الى ما في ايدي الناس بل قال الص ع في مرفوعة الحسين بن محمد من زعم ان الامام يحتاج
الى ما في ايدي الناس فهو كافر انما الناس يحتاجون ان يقبل منهم الامام قال الله عز اسمه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقال ع ايضا في خبر
ابن بكير اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا والحديث على انه قد تظافرت الاخبار في شهد
له التدبر والاعتبار بان الدنيا باسرها لهم كما يومي اليه تسمية ما جعله الله لهم من الانفال فيئا اذ هو بمعنى الرجوع اي انه كان في ايدي الكفار ثم
ارجعه الله اليهم وفي خبر ابن الريان كتبت الى العسكري ع جعلت فداك روي لنا ان ليس لرسول الله من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها
لرسول الله ص وفي مرسل محمد بن عبد الله المضمر الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شيء منها فليتق الله وليؤد حق الله وليبر اخوانه فان لم يفعل
ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه وفي آخر عن الباقر ع قال رسول الله ص خلق الله تعالى آدم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لآدم فلرسول الله ص وما كان
لرسول الله ص فهو للائمة من آل محمد وفي خبر ابي بصير عن الص قلت له اما على الامام زكوة فقال احلت يا ابا محمد اما علمت ان الدنيا والآخرة للامام يضعها
حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جائز له ذلك من الله ان الامام يا ابا محمد لا يبيت ليلة ابدا ولله في عنقه حق يسئله عنه الى غير ذلك خصوصا الاخبار التي فيها
كما استفاضت به الاخبار ايضا الانهار الخمسة بل الثمانية التي خرقها جبرئيل ع بابهامه بامر الله تع سيحان وجيحان وفهر بلخ والخشوع وهو الشاش بلد
وراء النهر ومهران نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فقد قال الص ع في خبر المعلى بن خنيس ان ما سقت هذه واستقت فهو لنا وما كان لنا فهو
لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه الى ذه يعني بين السماء والارض ثم تلا هذه الاية قل هي للذين آمنوا في الحيوة
الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب بل عن السندي بن الربيع عن ابن ابي عمير حمل هذه الاخبار على ظاهرها لا باطنها قال انه اي ابن ابي عمير لم
يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئا وكان لا يغب اتيانه ثم انقطع عنه وخالفه وكان سبب ذلك ان ابا مالك الحضرمي كان احد رجال هشام وقع بينه وبين
ابن ابي عمير ملاحاة في شيء من الامامة قال ابن ابي عمير الدنيا كلها للامام على جهة الملك وانه اولى بها من الذين هي في ايديهم وقال ابو مالك كذلك املاك الناس
لهم الا ما حكم الله به للامام من الفيء والخمس والمغنم وذلك له وذلك ايضا قد بين الله للامام اين يضعه وكيف يصنع به فتراضيا بهشام بن الحكم وصارا اليه
فحكم هشام لابي مالك على ابن ابي عمير فغضب ابن ابي عمير وهجر هشاما بعد ذلك مع احتمال عدم ارادة ابن ابي عمير ما سبق الى الذهن في المحكي من كلامه
مما ينافيه ضرورية الحكم المذكور وبداهته وان ساعده ظ الاخبار السابقة المقطوع بعدم ارادة منها وان كان شرح ذلك باطنها او باطن
ظاهرها مما يحتاج الى ما لا يسعه المقام وعلى كل حال فالخمس في الجملة مما لا ينبغي الشك في وجوبه بعد تطابق الكتاب والسنة والاجماع عليه بل به يخرج عن
المسلمين ويدخل في الكافرين كالشك في غيره من ضروريات الدين نعم يقع البحث فيه من غير هذه الجهة في فصلين الاول فيما يجب فيه وهو بحسب استقراء
الشرعية منحصر في سبعة على الاصح كما ستعرف فيما يأتي الاول عن غير خلاف فيه كما في ظ الغنيمة او صريحها غنائم دار الحرب بين المسلمين والكافرين كفرا
تستحل به اموالهم وتسبى به نساؤهم والمفاهم كان يكون بانكار ولو عناد الملك الجبار او النبي المختار او الحاد او شك في ذلك في غير فسحة النظر او
اثبات آله او نبي آخر لا غير من افراد الكفر مما لا يجري فيه ذلك كالمرتد بغير النصب ملية او فطرة وان شارك الكفار في القتل ونجاسة السؤر وحرمة
الذبائح والنكاح ونحوها كما هو واضح كوضوح وجوب الخمس في الاول في الجملة بل الظ الاجماع عليه بل في الرياض دعواه صريحا كما في ك حكايته عن
المسلمين عليه بل على تمام ما في المتن وهو معتضد بعدم الخلاف في الغنيمة بعد الاخبار الكثيرة بل في الرياض انها متواترة وهو الحجة بعد الاية سواء

كتاب الخمس

فانا نكون الغنيمة في الاية والنصوص حقيقة في المفروض كالعلة الظ عن قابل ولغة كما قيل ادنى الاعم منه ومن غيره فاد الناس مما يؤمي اليه ردلج لشبعة
بيهاف بل هو كصيح مجاهد كره وغيره بل ظ كنز العرفان وعن مجمع البيان نسبته الى اصحابنا بل يشهد له مضافا الى المحكي من فقه الرضا وظ صحيح ابن مهزيار الطويلة
خبر حكيم مؤذن بني عبس سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال ثم فقيه على ركبتيه ثم اشار بيده ثم قال هي والله الافادة يوما
بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل ليزكيهم بل غيره وان كان عليه لزم زيادة تخصيص في الاية بل لعله منافي للعرف واللغة كما اعترف به في الرياض بل الظ
مقابلة الاصحاب لها بل في السبعة ذلك ايض لكنه عليه بل وعلى الاول ايضا يتجه تعميم الخمس بل وغيره من الاصحاب كالشيخ والحلي وابن حمزة ... والشهيد ... والمقداد
وغيرهم بل لا اعرف فيه خلافا في الملحق والعسكر ومالم يحوه من ارض وغيرها بل هو معقد الاجماع كما انه مندرج في خبر ابي بصير عن الباقر ع قطعه قال كل شيء
قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا بل وغيره ايض مما سيمر عليك
بل لعل خبر عمر بن يزيد يشهد له في الجملة ايض قال رايت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع تلك السنة مالا فرد عليه فقلت له لم رده
عليك قال اني قلت حين حملت اليه المال اني كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك وان اعرض
لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى لك في اموالنا فقال او ما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت
وانا احمل اليك المال كله فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى
يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم
ويخرجهم ... وغيره من الاخبار ليستفاد اباحتهم ع لشيعتهم حقهم معتضدا ذلك بالسيرة القطعية على عدم اخراج الخمس من هذه الاراضي من غير فرق بين اعصار
الخمسة ولا استبعاد في تسلطهم على ذلك بالنسبة الى الاسهم الثلاثة ايض لعل كان اهلها عيالهم واتباعهم نقصهم عليهم كما ان زيادة حقهم لهم بل هو وساير
جميع ما في ايديهم ملك لهم كما سمعته من الاخبار السابقة فلا اشكال حينئذ فيما ياخذه الشيعة في هذا الزمان من الارض المفتوحة عنوة من حاكم الجور وان كان فيها
الخمس بل لعل استفاضة الاخبار بل تواترها بتحليل نحو ذلك لنا معللا بطيب ولادتنا ونحو يراد به ما كان لهم في مثل هذه الاراضي ضرورة انه المحتاج اليه
به قوام الشيعة وان كان مثله ايض ما فتح بغير اذنهم مما حكم الله تعالى لهم به خاصة بل وساير الانفال ايض بل وساير غنائم دار الحرب وان كان عن فتح
سابق باذنهم كما صرح بذلك كله الاستاد في كشفه فتشرع هذه الاخبار ايض بوجود الخمس في الاراضي المغتنمة ايضا مضافا الى ما سمعته فلا
... من الاطناب بانكاره ذلك على الاصحاب وانه لا دليل عليه سوى ظ الاية التي يمكن تخصيصها بظ ما ورد من الاخبار في هذا المقام من قصر الخمس على ما يحول
وينقل من الغنائم دون غيره من الاراضي والمساكن كصحيح ربعي وغيره مما اشتمل على القسمة اخماسا واسداسا عليهم وعلى الغانمين الذين لا تصور
بالنسبة الى الارض ضرورة عدم استحقاق الغانمين ذلك في الارض اذ هي للمسلمين كافة الى يوم القيمة وامرها بيد الامام بل ملاحظة هذه الاخبار الواردة في بيان
احكام الارض المفتوحة عنوة مخصوصا ارض خيبر وبيان حكم الخراج مما يشهد لذلك لخلوها جميعا عن التعرض فيها للخمس مع تعرض بعضها للزكوة مما لا ينبغي
ان يلتفت اليه ومن العجيب دعوى ظهور الاخبار في قصر الحكم على ذلك مع انا لم نقف على خبر منها كذلك نعم ظ بعضها الوارد في كيفية القسمة غير الارض لكن لا على
جهة الحصر والتخصيص كان تلك الاخبار الواردة في المفتوحة عنوة وانها ملك للمسلمين وكيفية خراجها لا تابى التقييد بما هنا من كون ذلك بعد الخمس
كما صرح به الشيخ في تهذيبه بل هو ظ الاصحاب بل كانه من المسلمات عندهم فلاحظ وتامل نعم قد يشعر به خبر المقنعة فالوجه وجوب الخمس في ساير ما يغنم
من دار الحرب لكن ينبغي استثناء صفايا الامام منه من فرس وجارية ونحوهما كما نص عليه غير واحد من الاصحاب الصحيح ربعي عن الصادق ع قال كان رسول الله ص
اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ياخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين
وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام ياخذ كما اخذ رسول الله ص وخبر ابي بصير عن الصادق ع عن صفو المال قال الامام ياخذ الجارية الروقة
والمركب الفاره والسيف القاطع والدرع قبل ان تقسم الغنيمة فهذا صفو المال الحديث بل لعل منه قطايع الملوك ايض لمضمر سماعة سألته عن الانفال
فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم وقول الص ع في خبر داود بن فرقد قطايع الملوك كلها للامام ليس للناس
فيها شيء كما انه في جهاد الكتاب واللمعة والروضة التصريح باخراج المؤن التي انفقت على الغنيمة بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها قبله وهو
في النظر والموافق للعدل المناسب لغيره مما يتعلق فيه الخمس بل تقتضيه ما ستسمعه فيما يأتي من عموم ما دل على تأخر الخمس عن المؤنة لشامل لما هنا في وجه خلافا للمحكي
عن بعضهم فقدم الخمس عليها وهو ضعيف بل في الاخير كالاول التصريح بل اخراج الجعائل ايضا اي ما يجعله الامام على فعل مصلحة من مصالح المسلمين وهو قوي
بل لا يبعد عدم وجوبه على المجعولة من هذه الحيثية اذ لا تعلق به من حيث الاكتساب مع اجتماع شرايطه بل عن الشيخ اخراج السلب ايض بل هو خيرة جهاد
الكتاب اذ هو من قبيل الجعائل بناء على عدم استحقاق القاتل اياه بدون شرط الامام وان فارقها باندراجه تحت اسم الغنيمة بالمعنى الاخص بالنسبة للسالب دونها
فيمكن القول حينئذ بوجوب الخمس عليه ان قدم بالنسبة الى اصل القسمة للغنيمة بمعنى اخراج الخمس من الغنيمة بدون ملاحظته لانه يجعل من حصة الغانمين خاصة
لكن ظ ... عدم الخمس فيه على السالب ايضا كما اليه بعض علمائنا وعلله بان قضى ع بالسلب للقاتل ولم يخمس السلب وهو لا يخ من بحث بل في جهاد الكتاب ايض كما
عن الشيخ تقديم الرضايخ للنساء والعبيد ونحوهم ممن لا حق لهم في الغنيمة ايض بل عن ابن الجنيد ذلك في النفل ايض وهو العطاء لبعض الغانمين وهو لا يخ
من قوة ايض بل لا يجب ايض على من رضخ لهم لعدم اندراجهم في اية الغنيمة بالمعنى الاخص ودعوى ارادة الاعم منها كما سمعته سابقا فيجب الخمس حينئذ بل وجميع
ما تقدم بعد التسليم بدعوى اتفاق الاصحاب على الظ الا النادر على عدم ارادة غير السبعة منها على تقدير ذلك ايض هذا وتمام البحث في ذلك كله في باب
الجهاد بل وفي غير ذلك من المباحث التي لها نوع تعلق بالمقام وان اشار اليها بعضهم هنا منها تقييد الغنيمة هنا الواجب فيها الخمس باذن الامام لاخراج

المأخوذ

المأخوذ بغير اذنه بل القهر والغلبة لاخراج المأخوذ باذنه بغيرها كالسرقة والغيلة والدعوى الباطلة والربا ونحوها اذ الاول للامام والثاني للآخذ
كما يشهد للاول خبر الوراق عن رجل سماه عن الصادق ع اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزى قوم بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس
وللثاني بعد الاصل فهو خبر حكم المتقدم سابقا كالخوايض الخمس من خمسة اشياء الى ان قال والغنم الذي يقاتل عليه لكن في ضمان هذا التقييد للاخراج من
اسم الغنيمة بالمعنى المش لان الاول للامام خاصة والثاني للآخذ نعم هو غنيمة بقول مطلق فيخرج خراجه منها وهو واضح الفساد بالنسبة للاول بعد تسليم انه
للامام كما هو صريح كلامه نحوه كالانفال التي لا يتعلق فيها الخمس ان لم يكن منها بل خبر ابي بصير السابق يشعر بعدم تعلق الخمس في ساير امواله نعم في كون
ذلك للامام مط كما هو المش بل عن الحلي الاجماع عليه وهو كالماذون فيه للغانمين عدا الخمس كما عن هي وتوقف في ك انتجيد بل يشهد له حسنة
الحلبي عن الصادق ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له والتفصيل بين ما يغنمه المخالفون على دعوة
الجهاد والتكليف بالاسلام ونحو ما يقطع من خلفاء الجور فللامام وما اخذوه غلبة وغصبا بذلك العنوان فليس كما اختاره في ثق بل فيها انه لا
قائلا بالاطلاق ولا دليل له اذ مرسلة الوراق موردها ما سمعت بحيث يابى الكلام فيه عند تعرضه له وان كان يقوى لان في النظر الاول الملا
النص والفتوى والاجماع المحكي وما سمعته من ثق لا ينبغي ان يصغى اليه جيدا بالنسبة للثاني فيهما مندرج منه تحت اسم الغنيمة عرفا دون الربا ونحو
وان اختاره الاستاد في كشفه ... فلا والله ... ومن غيره للصحيح عن ابن البختري عن الص ع خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع الينا الخمس وعن ابي بكر الحضرمي عن
المعلى خذ مال الناصب حيثما وجدت وابعث الينا الخمس اذ هو مبني على ارادة الحربي من الناصب بمعنى الناصب للحرب ولا شاهد له بناء على معروفيته غير ذلك منه ادعى
الاولوية والمساواة منه وقد يمنعا بعد تسليم ذلك في الناصب وانه كالحربيين فيه والاولى قلنا انه كالمرتدين في حرمة المال ونحوه كما هو صريح الحلبي بل عن الذي
... تفسير الناصب في الخبرين بالمعنى الاول اذ هو في الثاني قد اعتصم بالاسلام وان رده في ثق بانه خلاف ما عليه الطائفة المحقة سلفا وخلفا من الحكم بكفر
الناصب وجواز اخذ ماله وقتله لم يحتج الى منعهما بل لاطلاق الاية والنصوص ودعوى ... ترك المقابلة في اسم الغنيمة واضح المنع من ذلك يظهر ان ما في
الخراج بل واخراج المغتنم بغير اذن الامام ايض عنها بالمعنى المش كما سمعته من ضعف ... الحاق البغاة بالمشركين في وجوب الخمس في المغتنم من اموالهم مما حواه
العسكر كما صرح به بعضهم بل في الروض نسبته للاكثر واستشكله في ثق بانه لا دليل عليه بل ظ الادلة كتابا وسنة خلافه نعم يباح اموالهم للمسلم
من غير فرق بين ما حواه العسكر وغيره وجيد فيما لا يدخل منهم ببغيه تحت اسم الناصب والا امكن الاستدلال عليه بالخبرين السابقين بناء على ارادة
الناصب فيهما المعنى المعروف ومنه التقييد المغتنم بالحربي كمن غصبا مسلم او ذمي او معاهد ونحوهم من محترمي المال وجه واضح نعم لا فرق فيما كان في يد
المحاربين بين اموالهم واموال غيرهم من اهل الحرب ايض وان لم يكن الحربي ... تلك السيرة لاطلاق الادلة كتابا وسنة كما انه لا فرق فيما يجب فيه من
المغتنم ... قليلا كان او كثيرا وفاقا للصريح جماعة وظ اخرين بل لا اعرف فيه خلافا سوى ما يحكى عن ظ غرية المفيد من اشتراط بلوغ
مقدار عشرين دينارا وهو ضعيف جدا لا نعرف له موافقا ولا دليلا بل هو على خلافه محقق كما عرفت ... من الغنيمة عرفا فداء المشركين وما صولحوا عليه
وفاقا للدروس وضه وكشف الاستاد فيجب فيه الخمس بل هو منها قطعا بالمعنى الاعم وان كان في وجوب الخمس فيه ح بحث لمنع ارادة ما على السبعة منه ...
وليس الجزية من احدها ولا من الملحق به قطعا وان حكى الاخير الاول عن الكتب السابقة عن ابن الجنيد لكنه ضعيف للاصل للسبعة الواجب فيها الخمس المعا...
اجماعا محصلا ومنقولا صريحا في ف والغنية وظ كنز العرفان وعن مجمع البحرين ... بل في ظ الغنية نفي الخلاف بين المسلمين
عن معدن الذهب والفضة كما ان ظاهره فيها او صريحها الاجماع على غيرهما من افراده ايض وكتابا بناء على ارادة الاعم من الغنيمة وسنة مستفيضة عموما
وخصوصا منها صحيح الحلبي سأل الص ع عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وكذلك الرصاص والصفر والحديد وكل ما كان من المعادن يؤخذ منها
ما يؤخذ من الذهب والفضة ومحمد عن الباقر ع انه سئل عن معادن الذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر فقال عليها الخمس كصحيح الاخر المروي في
غير الفقيه سألت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال وما الملاحة فقال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت
والنفط يخرج من الارض قال فقال هذا واشباهه فيه الخمس بل والفقيه ايض ان كان الموجود فيه بعد قوله يصير ملحا هذا مثل المعدن الى اخره و
صحيح زرارة عن ابي جعفر ع سألته عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس فقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه منه من
حجارته مصفى الخمس بناء على ارادة المعادن من الركاز كما هو المناسب للسؤال ... في المغرب عن ابن الاثير عن انه كذلك عند اهل العراق
والاعم منها ومن غيرها من المال المدفون دفعا فيه وعند بعض ان انه عند اهل الحجاز الكنوز المدفونة فهو وان كان يناسب ارادته المسؤول الا ان
الظ منه ما قلناه الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي كادت تكون متواترة ومنها مع التأمل والتدبر يستفاد تعميم المعدن لغير منبت الجواهر من الذهب
والفضة ونحوها وان فسره به في القاموس بل مال اليه الفاضل المعاصر في رياضه مدعيا انه المتبادر منه عرفا بل فيه ان العموم مخالف لبعض النصوص
السابقة المتضمن لكون الملاحة مثل المعدن لا نفسه لكنه كما ترى بل لعل العرف على خلافه كما ان ذلك لبعض النصوص مع ان الموجود
في غير رواية الفقيه ما عرفت لا صراحة فيه بل لعل مثله مما يوقى فيما يراد به المعدن نفسه ان ايضا على انه من جملة ما صدق المعدن خصوصا بعد ان عرفت ان العرف على
الاعم من ذلك بل واللغة كما عن ابن الاثير انه المخرج من الارض مما يخلق فيها مما له قيمة ومن غيرها بل في كره انها المعادن كلما خرج من الارض مما يخلق
فيها من غيرها مما له قيمة سواء كان منطبعا بانفراده كالرصاص والصفر والنحاس والحديد او مع غيره كالزيبق او لم يكن منطبعا كالياقوت والفيروزج
والبلخش والعقيق والبلور والسبج والكحل والزاج والزرنيخ والمغرة والملح او كان مايعا كالقير والنفط والكبريت عند علمائنا اجمع كما
انه قال في هي ايض ويجب الخمس في كل ما يطلق عليه اسم المعدن سواء كان منطبعا بانفراده كالرصاص والنحاس والحديد او مع غيره كالزيبق او غير منطبع

كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق وما يتبعه كالقار والنفط والكبريت ذهب اليه علمائنا اجمع بل صرح بهذا التعميم او ما يقرب منه كثير من الاصحاب كالشيخ في جمله وخلافه ونهايته وابن حمزة في وسيلته وابن زهرة في غنيته بل ذكر فيها المومياء والعنبر كابن ادريس في الاول والجميع في سرائره والشهيد الاول في دروسه بل زاد فيها المغرة والجص والنورة وطين الغسل والعلاج كما انه في بيانه بعد تعداد جملة قال والحق به حجارة الرحى و كل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة والثاني في روضته بل ومسالكه قال فيها المعدن بكسر الدال ما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى والجوهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها والاستاد في كشفه الى غير ذلك من عباراتهم الظاهرة بل الصريحة في ذلك التعميم وفي دوران الحكم مدار التسمية الشاملة لذلك كله ولذا قال في ئر انه يجب في كل ما بيناه ولاسم المعدن على اختلاف ضروبه سميناه ذكرناه او لم نذكره وقد حصر بعض اصحابنا وهو شيخنا ابو جعفر الطوسي في جمله فقال يجب في خمسة عشر جنسا وهذا غير واضح حصر لانه حاصر لم يذكر في جملة ذلك الملح ولا الزبرجد ولا المغرة ولا النورة الى اخره وان كان ما حضر نحن من عبارة الجمل فيها كما ذكر وان كان اكثر من الامثلة كالوسيلة بل وغيرها والا فهو صريح في ان المدار التسمية فظهر من ذلك كله انه لا اشكال عندنا في وجوب الخمس في المعادن كلها كانت سواء منطبعة بانفرادها كالذهب والفضة والرصاص والنحاس او مع غيرها كالزيبق او غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والفيروزج والعقيق والكحل او ما يتبعه كالقير والنفط والكبريت نعم توقف في ذلك كما عن غيره بل استجوده في الرياض في المغرة والجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحى للشك في تناول اسم المعدن لها وعدم الدليل عليها بالخصوص وهو جيد خصوصا في مثل الجص لولا ما عرفت من ظهور اتفاق الاصحاب على التعميم السابق فضلا عن محكيه سيما بالنسبة الى المغرة التي هي من معقد اجماع كرة المنتهى مع ملاحظة للتعميم لساير افراد المشكوك في صدق اسم المعدن عليها بل في الرياض انه ينبغي القطع بوجوب الخمس فيها اي هذه الافراد المشكوك فيها بناء على عموم الغنيمة لكل فائدة والكل منها بلا شبهة ووجوبه من هذه الجهة غير وجوبه من حيث المعدنية وتظهر الثمرة في اعتبار مؤنة السنة فتعتبر على جهة الفائدة لا على المعدنية ولعل هذا احوط انتهى لكن فيه انه قد يقال لا تلازم بين البناء على عموم الغنيمة والقول بوجوب الخمس فيها ان لم نقل انها من المعدن لظهور اتفاق الاصحاب على النادر على عدم وجوبه في غير السبع منها لحصر الخمس في بعض النصوص وغيرها فيما سمعته انشاء الله الا ان يدعى اندراجه في الخامس منها كما تعرفه انشاء الله وكذا لا تلازم بين القول بوجوب الخمس فيها لا من جهة المعدنية وبين كونه متاخرا عن مؤنة السنة حتى يكون ذلك ثمرة اذ لعل الظاهر من اخبار المؤنة غيرها فيبقى اطلاق الاية وغيره من غير معارض ولعله ملحق بالمعادن وان لم نقل انه منها كما عساه يومي اليه عبارة التذكرة السابقة بل وكشف الاستاد لظهور الصحيح السابق على رواية الفقيه له بل لعل توسعهم في المعدن هنا حتى ادرجوا فيه ما عرفت لذلك على معنى ارادة المعدن وما في حكمه وان توسعوا في العبارة لا ان المراد اندراج ساير الافراد السابقة في موضوعه خصوصا مع ملاحظة ما وقع لهم في غير المقام من عدم هذه التوسعة في المعدن بل لعل اخذ الغير في تعريفه به وكرة يقتضي اخراج جملة مما سمعت عن المعدن بل هو مضاد لما سمعته من تفسيره اللهم الا ان يراد بالغير ما كان اصله منها الا انه صار غيرها لاستحالة لا انه غيرها اصلا لكن خلق فيها على ما عساه يوهمه ظاهر العبارة كما انه يراد بها في تفسير انه المخرج من الارض مما كان اصله منها لكنه خرج عنها وصار غيرها فيتحد التفسيرات من هذه الجهة وان كان قد يشكل تعريفه بعد اعتبار كون الاصل من الارض في المعدن بل لعل القير ونحوه من المعلوم انه ليس كذلك وبدخول مثل الكماة ونحوه فيه وكان هذا التسامح والاجمال في المعدن لما عرفت ولارادة الايكال الى العرف ولعله الاقوى لكن فيما سلب عنه الاسم عرفا ولعل منه للجص ونحوه والكماة ونحوها كما تشهد له السيرة المستقيمة اما ما شك فيه وكان منه ما جاء فيما سمعته من التفسير له فيحتمل وجوب الخمس فيه لعدم تحقق معارضة العرف اللغة فيه وعدمه للاصل فيه جيد او كيف كان ففي صحيحه تروف وظ غيرها بل في س نسبته الى الاكثر انه يجب الخمس فيه بعد المؤنة وان قل من غير اعتبار نصاب بل في ظ الاول وصريح كصريح الثاني الاجماع عليه لاطلاق الادلة وقيل والقائل الشيخ في نهايته وغيره وابن حمزة في وسيلته ووافقهما جماعة من المتاخرين بل في ك نسبته الى عامتهم لا يجب حتى يبلغ ما يخرج منه قيمته عشرين دينارا ولو في معدن الذهب لكن لا تجزي القيمة القديمة بل لا بد من اعتبار القيمة وقت الخروج فيستخرج من الصغر ونحو ذلك ويجب الخمس فما عن الشهيد من الاجزاء بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام لا يخلو من نظر وعلى كل حال فبلوغ النصاب المذكور هو الاقوى لصحيح البزنطي عن ابي الحسن سألته عما اخرج المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء فقال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا المعتضد بما عن ابي الصلاح اختياره والفقيه والمقنع روايته مرسلا لا يجب حتى يبلغ قيمته دينارا واحدا الخبر ابي نصر عن محمد بن علي بن ابي عبد الله عن ابي الحسن ايضا سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكوة فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس والاول اكثر فالتلازم القدماء انه مع انه صريح من عرفت ظ غيره بل حكي عن المعتبر والاسكافي والعماني وغيرهم بل قد عرفت دعوى الاجماع عليه والثاني اكثر فالتلازم المتاخرين بل قد عرفت حكايته عن عامتهم بل هو الاقوى في النظر لوجوب تقييد الاطلاق بالصحيح المعتضد بالاصل والشهرة المتاخرة التي قد يدعى اعتبارها من المتقدمين خصوصا هنا باعتبار صراحة الفتوى بذلك منهم دون الاول على اعظم انها بل في الرياض انها كادت تكون اجماعا بل لعلها اجماع في الحقيقة والخروج عن الاجماع المذكور بعد موهونيته باعراض المتاخرين وبعض القدماء عنه بل حاكيه الاول تقدم في تيه عن ط وعدم صراحة اولهما فيما نحن فيه بل ولا ظهوره عند التامل كما لا يخفى على من لاحظه كعدم صراحة ثانيهما بالاجماع المصطلح بل لعل ارادة نفي الخلاف منه المعلوم ثبوته ممن عرفت ممن تقدم على حاكيه وقصور الخبر سندا عن مقاومة ذلك الصحيح الذي رواه ابن ابي نصر من غير واسطة اصلا فضلا عن ان تكون مجهولة بل ودلالة لعدم تناوله غير الذهب والفضة ولاحتمال الحبوب عن غيرهما والاستحباب ثانيا والله اعلم نعم لا يعتبر في النصاب المذكور الاخراج دفعة وفاقا لظ جماعة وصريح اخرين لاطلاق الادلة بل لا فرق بين تحقق الاعراض بين الدفعات وعدمه

وفاقا لظ الشهيد الاول وصريح مسالك الشهيد الثاني وك وغيرها لذلك ايضا خلافا للفاضل في مي فاعتبر عدم الاهمال في الانضمام المزبور ولو نعوذ له ما خذا معتبرا وكذا لا فرق قطعا بين اتحاد المستخرج للمعدن وتعدده بحيث اشتركوا فيه اذا بلغ نصيب كل واحد منهم النصاب اما اذا لم يبلغ فقد صرح غير واحد بعدم الوجوب على احد منهم بل لا اعرف من صرح بخلافه لكن قد يدعى ظهور صحيح ابن ابي نصر السابق بل وغيره من الاخبار بخلافه كما اعترف به الشهيد في بيانه وهو احوط ان لم يكن اولى بل قد يدعى ظهور الصحيح المزبور في عدم اعتبار ذلك في المتعدد بين الشركاء ايضا وان كان بعيدا جدا ان لم يكن ممتنعا نعم لا فرق في الظ بين ما يخرج من معدن واحد ومعادن متعددة اذا بلغ مجموع الخارج منها نصابا كما صرح به الاستاد في كشفه تبعا للشهيد في مسالكه وسبطه في مداركه في وجه فيهما لاطلاق الادلة الا ان الانصاف عدم خلوه عن الاشكال للاصل وانسياق المتحد من الادلة السابقة خصوصا صحيح النصاب على انه صرح في تذكرة ومنتهى بعدم الضم فيما لو وجد ما كان دون النصاب ثم وجد ما كان اخر دون النصاب واجتمعا نصابا ولم يجد الفرق بينه وبين ما نحن فيه بل يحتمل قويا ارادته من عدم الاهمال وجوب الضم بالنسبة لما يخرج من المعدن الواحد مرة فانه لا اشكال في وجوب الخمس اذا بلغ منضما كما صرح به بعد ذلك في مي قال اذا اشتمل المعدن على جنسين كالذهب والفضة ضم احدهما الى الاخر وكذا ما عداهما خلافا للبعض الجمهور فلا يضم في الذهب والفضة خاصة بل كان يكون كلا كذلك فضلا عن ارادته ذلك فيبعد ظ الاستاد في كشفه مما سمعته لولا ان الظ من ذلك ايضا ثم من المعلوم انه بعد احراز النصاب المزبور يجب الخمس فيه وفيما زاد وان قل لظ الادلة السابقة ولا يجزي في الخمس اخراج خمس تراب المعدن مثلا لجواز اختلافه في الجوهر بل لكونه غير اما لو علم التساوي والزيادة ففي ذلك وكذا اجزاؤه لكن قد يشكل بظهور دليل صحيح زرارة السابق وما تقدم من البحث في تعلق الخمس بعد التصفية وظهور الجوهر بل قد يدعى ظهور غيره في ذلك ايضا بل لعله المتعارف المعهود ولذا صرح الاستاد في كشفه بعدم الاجزاء ولو اخرج الجوهر من المعدن حتى عمله دراهم او دنانير او حليا ونحو ذلك من الالات فزادت قيمته اعتبر في الاصل الذي هو المادة الخمس وفي الزايد حكم المكاسب فيجب اخراج سبيكة الخارج خمسه كما هو واضح وبه صرح في التذكرة وك لكن قال في الاول بعد ذلك بلا فاصل وكذا لو اتجر به قبل اخراج خمسه فقد يشكل بان المتجر وجوب الخمس في الثمن ايضا بناء على تعلق الخمس بالعين وعلى تعلق الخمس بالبايع مع بيعه لذلك كما صرح به في التذكرة وفي صحيحة في هذه الاحكام بما رواه الجمهور بل الشيعة وان كان تفاوت يسير بينهما لكنه غير قادح عن ابي الحرث المزني انه اشترى تراب معدن بمائة شاة متبع فاستخرج منه ثمن الف شاة فقال له البايع رد علي البيع فقال لا افعل فقال لاتين عليا فلاسعين بك فاتى علي ابي طالب فقال ان ابا الحرث اصاب معدنا فاتاه علي ع فقال اين الركاز الذي اصبت قال ما اصبت ركازا انما اصابه هذا فاشتريت منه بمائة شاة متبع فقال له ع ما ارى الخمس الا عليك كانه تهم البايع من الخمس وهو كذلك في الاخر في ق ويب من نقل هذا انه قال امير المؤمنين ع لصاحب الركاز ان الخمس عليك فانك انت الذي وجدت الركاز وليس على الاخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه بدعوى بانه وان كان متعلقا بها جاز له بيعه وكان الخمس عليه لكن له ضمانه على ان يدبر من مال اخر فيه صريح تعلق الوجوب بالاصل خاصة دون الزيادة الحاصلة بالاكتساب كما صرح به في هي وذكره ايضا معللا له بان الخمس يتعلق بالعين لا بالثمن نعم يجب فيها ذلك من حيث الربح بعد اجتماع شرائطه هذا وفي كشف الاستاد لو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء فلا خمس فيه ولعله لظهور الادلة في اعتبار الاخراج وان كان النظر فيه مجال بل قد يدعى تناول الادلة لمثله مع فرض مطروحيته مباحا بان كان المخرج له حيوانا مثلا وقد يشهد له في الجملة ما صرح به غير واحد من الاصحاب من ان المعدن ان كان في ملك مالك فاخرجه مخرج كان المعدن لصاحب الارض وعليه الخمس بخلاف الارض المباحة فانه للمخرج اذ لا فرق عند التامل بين المطروح وبين ذلك كما ان ما في الكشف المزبور من ان لو وجوب الخمس فيما يحتاج الى العمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف والالات ايضا ذا جهة النظر محل ايضا اذ لا نعرف وجها لوجه سواه الا الاندراج في بعض تفاسير المعدن والحق باعتبار الخصوصية التي يعظم الانتفاع بها لكنه كما ترى للقطع بعدم ارادة نحو ذلك من الخصوصية المذكورة كالقطع بعدم عدم قابلية الارض الظروف والالات من الخصوصية المعدنية او الملحق بها ضرورة قبول اكثر الارض لذلك وان اريد بالخصوصية المعنى الحاصل بعد العمل من حيث العمل نفسه كما هو ظ العبارة فهو واضح الفساد نعم ما فيه من انه لو حصل شيء قليل من المعدن في مكان فاستنبط مرة بمقدار النصاب ثم انقطع ففي دخوله في حكم المعادن اشكال فيه تحمل وان كان الاقوى في النظر وجوبه لاطلاق الادلة المقتضي لذلك كاقتضائه عدم الفرق بين افراد المستنبطين بعد تحقق الملك المستنبط لنفسه او سيده كما لو كان عبدا بل ولا بين المسلم والكافر وان حكي عن الشيخ بل هو ظ البيان انه يمنع الذمي من العمل في المعدن لكن صرح الاول بانه لو خالف وعمل ملك وكان عليه الخمس لاطلاق الادلة نعم اعترف في ك بانه لم يقف له على دليل يقتضي منع الذمي من العمل في المعدن وهو كذلك بالنسبة الى غير ما كان في ملك الامام من الاراضي الميتة ونحوها والمسلمين كالاراضي المفتوحة عنوة واما فيها فقد يقال بعدم ملكه اياه فضلا عن منعه فقط لعدم العلم بتحقق الاذن من الامام في الاول وعدم كونه من المسلمين في الثاني كما انه قد يقال ببقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني ادم نحو الحطب والماء وان كانت في الاراضي المذكورة او يقال بالفرق بين ما كان للامام او المسلمين فيلتزم بعدم الملك في الثاني دون الاول لعموم قوله ع من احيا ارضا ميتة فهي له او يفرق بين الذمي وغيره بامكان التزام معاملة الذمي لكفره معاملة المسلمين في نحو ذلك دون غيره لكن يتجه على الاول ح بل وعلى الاخير استثناء ذلك من اطلاق الحكم بملكية المعدن لمالك الارض بل العلة لذلك في الجملة للقطع بملك المحيي له من المسلمين وان كان في الارض المفتوحة عنوة مع انها كانت ملكا لساير ولعله لا يستبعد حكم الموات وان كان في ارض معمورة منها بالغرس او زرع ولتمام الكلام محل اخر وكذا لا فرق بين المكلف وغيره كما صرح به في ن وان كان لم يخاطب هو باخراج الخمس لانه يثبت في المال نفسه ذلك لاطلاق الادلة بل ظاهرها ان الحكم المذكور من الوضعيات الشاملة للمكلفين وغيرهم الثالث من السبعة الواجب فيها الخمس الكنوز جمع الكنز المسمى في جملة من عبارات الاصحاب منها كرة دهى بالركاز من الركز بمعنى الخفاء بلا خلاف فيه في تنقيح وف وظ الغنية او صريحها بل مع زيادة بين اهل العلم

العلم فيه بل اجماعا في ذكرة وظاهر الانتصار بل في المنتهى اجمع العلماء كافة على وجوب الخمس فيه بالاية بناء على عموم الغنيمة فيها خصوصا مع المروي عن الفقيه
والخصال في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يا علي ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله له في الاسلام الى ان قال ووجد كنزا فاخرج منه الخمس وتصدق
به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء الاية وعموم السنة منها خبر سماعة سئل ابا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير وخصوص صحيح الحلبي عن
الصادق عليه السلام عن الكنز كم فيه قال الخمس وصحيح زرارة المتقدم سابقا في المعادن بناء على ارادة الكنز او الاعم منه ومن المعادن من الركاز فيه وغير ذلك والكنز
هو كما في ... المال المذخور تحت الارض مع زيادة قصد في الاخيرين ولعل الذخر يغني عنه ان قلنا باعتباره في
مفهومه كما صرح به في الاخير قال فلا عبرة باستتار المال بالارض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة ويعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء والا كانت زيادته
مفسدة لعدم كليته لعدم الفرق في الظاهر نصا وفتوى في وجوب الخمس في الكنز بين ما علم قصد الذخر فيه وعدمه بل لو علم عدمه كما في بعض المدن المخسوف بها من رب
العالمين ولعله لذا قال الاستاذ في كشفه مذخورا بنفسه او بفعل فاعل اللهم الا ان يلتزم الحاق نحوه بالكنز لا الدخول في مسماه او منع جريان الحكم في مثله كالملقاة
في جدار او في بطن شجرة او خباء من بيوت او خشب او تحت حطب فانه صرح الاستاذ المذكور بعدم الخمس فيه وان كان هو لا يخلو من اشكال في البعض ان لم يكن الكل بل
منع الامكان دعوى تنقيح مناطه مع ملاحظة الحاقهم الموجود في جوف الدابة والسمكة به بالنسبة للخمس بعد تسليم الشك في صدق الصدق وعدم ارادة المثال
من الارض لما يشمل مثل بعض ذلك على امكان الاستدلال بعموم الكتاب والسنة ثم ان تعريف الاصحاب للكنز والركاز المجعول في كلام بعضهم معقد نفي الخلاف
والاجماع من اخر بعد تفسيره منهم بما سمعت عدم الفرق بين النقدين وغيرهما مما يعد مالا بل صرح في كرة وهي وس وغيره بذلك بل قد يشعر عبارة الاولين بعدم الخلاف
فيهما بالاجماع عليه عندنا لكن في كشف الاستاذ تخصيص الحكم بالنقدين وغيره يتبع حكم اللقطة بل لعله ظاهر ايض وربما يشهد له بعد الاصل
وفهم النوع من صحيح النصاب الاتي وان حكي في الرياض الاتفاق على ارادة المقدار منه لا النوع صحة سلب اسمه عن اكثر ما عداهما بل جميعه الا انه
قد يقال بعد الاغضاء عن عموم الاية والسنة كما عرفت منشأ التعميم المزبور صدق اسم الركاز الموجود في صحيح زرارة السابق المفسر في المصباح المنير
وغيره بالمال المدفون وفي القاموس بما ركزه الله في المعادن اي احدثه ودفين اهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة من المعدن لا الكنز فلا يقدح
سلب اسمه عنه حينئذ بل الظاهر من ملاحظة كلام الاصحاب خصوصا ذكرة وغيرها ارادة الركاز من الكنز هنا العلة في ذلك فتدبر وغيره هنا بما سمعت مما هو معنى الركاز
دونه فتم جدا ويعتبر في وجوب الخمس فيه النصاب بلا خلاف اجده فيه وان اطلق بعض القدماء بل في ف والغنية وظ ذكرة ومحكي ك الاجماع عليه بل في معقد
الاربعة المتاخرة انه عشرون دينارا كما ان معقد الاول بلوغ نصاب يجب في مثله الزكوة للاصل وصحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز
فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس ولعله المروي في المقنعة مرسلا وان كان هو صرح منه بالنسبة الى ارادة المقدار وغيره قال سئل الرضا عليه السلام
عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكوة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكوة فلا خمس فيه لكن في الغنية انه بلوغ قيمته
دينار فصاعدا بدليل الاجماع وهو غريب بل دعوى الاجماع عليه اغرب اذ لم نعرف له موافقا ولا دليلا نعم كان على بعض الاصحاب واكثرهم عدم الانتصار
على العشرين دينارا نصاب الذهب لظهور اعتبار ذلك حتى في الفضة بحيث لا يجزي الاقل منه ولو ما تأدى المائتين درهم المساوية لذي صدر الاسلام بل كان ينبغي
ذكر المائتي درهم نصاب الفضة معه للصحيح السابق ومعقد اجماع الخلاف بل في ذلك انه ينبغي القطع به في قوح يعتبر بلوغ العشرين في الذهب و
المائتين في الفضة واما ما كان في غيرهما كما صرح به في هي وذكرة وغيرهما الا انه يجزي في الذهب مثلا ما تادى درهم لو فرض قلتها عن العشرين او في الفضة
العشرين لو فرض قلتها عن المائتين وان امكن تحرير مجرى اللفظ مثله في الصحيح المزبور خصوصا مع ملاحظة تناوله لغير النقدين بل قد يوهم عبارتا
البيان والدروس الا ان المنساق الى الذهن منه ما ذكرنا ولعل ذلك لانتصار المساواة المزبورة او لارادة المثالية او لدعوى ارادة ذلك من الصحيح
المذكور بقرينة الصحيح المتقدم سابقا في المعادن المشتمل على تفسير نحو العبارة فيه بالعشرين دينارا سيما مع تقارب المسؤول عنه واتحاد
الراوي والمروي عنه فيهما فيتجه ح ما في المتن وغيره من انه اذا بلغ الكنز عشرين دينارا وكان في ارض دار الحرب او دار الاسلام وليس عليه اثر وجب
فيه الخمس على كل حال فلا نصاب له غير ذلك فيتجه ح في بالعفو والزائد عليه ان قل الخمس كما هو ظ الاصحاب بل كاد يكون صريحهم بل هو صريح العلامة في
هي وكرة والشهيد في س وتذكرهم الكن فيه انه يشكل بان مقتضى الصحيح السابق مساواة الخمس للزكوة في اعتبار النصاب الثاني كالاول الا اني لا اعلم بذلك مصرحا
نعم هو بعد ان عرفت ارادة السؤال عن المقدار فيه بالاتفاق المحكي في مساواة الخمس للزكوة في مبدأ تعلق الوجوب لا المساواة في النصب ليكون ما بين النصابين
كالزكوة عفوا خصوصا مع ملاحظة المرسل السابق في عدم الا قل من ذلك تنبيهي الاخبار السابقة على الملاحظة اقتصارا على القدر المتيقن خروجه كما انها هي
كذلك بالنسبة الى اعتبار الحول فلا يعتبر فيه حول ح قطعا كما صرح به غير واحد كالقطع بعدم اعتبار بلوغ النصاب فيه بضمه الى مال اخر كما في او غيره وان
حكي عن الشافعي ذلك نعم في اجزاء حصوله بضم بعض الكنوز الى بعض وجه قوي تقدم نظيره في المعادن مع ان المصرح به هنا في ثر وهي وكرة بل لعله
عدمه لا يخلو من قوة وليس هو كالاخراج دفعات من كنز واحد ضرورة بل لا ريب المال المذخور تحت نظره مستعددة في مكان واحد كالواحد فان الضم فيهما
لا يخلو عن قوة لا عدمه بل ينبغي القطع به في الاول كما هو واضح وتقدم نظيره في المعدن فلاحظ وتامل ثم ان الكنز ان وجد في ارض الحرب و كانت ملكا
لواحد خاص منهم بل ودار الاسلام اذا كانت مباحة ولم تكن ملكا لواحد من المسلمين بالخصوص كالمعمور من المفتوح عنوة وكان لا اثر للاسلام من سكة و
نحوها عليه فلا خلاف اجده في وجوب الخمس على واجده لاطلاق الادلة السابقة المستفاد منها ملكية الواجد المنفي عنها الخلاف في نو على البت في
الاول والظاهر في الثاني بل فيها الاتفاق عليه حكاه في الفائدة الثالثة من الفوائد التي ذكرها بل قد يظهر من الغنية الاجماع عليه على ما بقي
والمقطوع بها بين الاصحاب في كتب الاول كما انه قد تشعر عبارة بعد الخلاف في الثاني وهو كذلك ضرورة السابقة الى الذهن من خطابه

بتجنبه او لزومه له كما اعترف به في ثوب بل قد يستفاد ايضا في الجملة من صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام سألته عن الورق توجد في دار فقال ان كان الدار
معمورة فيها اهلها فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بها وخبر الكنيز عيما الاخر عن الصادق عليه السلام مضافا الى ما في ان الاصل في الاشياء الاباحة والتصرف في مال
الغير انما يحرم اذا ثبت كون المال المحترم للمالك وتعلق به نحو خصوص او عموم والكل هنا منتف وان كان في اقتضاء ذلك بعد تسليم ملكية الواجد المتوقف
على ذكر الشارع سببا ينقطع به استصحاب عدمها للواجد ثبوتها للاصل نظر واضح بل وكذا الموجود في دار الاسلام السابقة وكان عليه اثر الاسلام ايض
على الاقوى وفاقا للخلاف والسرائر وكشف الاستاذ بل العلامة في ظ عن المفيد والمرتضى والمحقق في ظ الاطلاق ايض بل العلامة عن ابن زهرة في غنيته بل يحتمل
عبارته دعوى الاجماع عليه خلافا للفاضلين والشهيدين في ن ولك والمقداد وغيرهم فلقطة بل في فيه ان عليه الفتوى لما سمعته سابقا من الاطلاق ووجوب الخمس
وغيره المؤيدة باشعار صحيحي عبد الله بن جعفر الواردة في الموجود في جوف الدابة التي ستسمعهما فيما يأتي السالم عن معارض معتد به اذ هو ما اصالة احترام مال
المسلم المتوقف الاستدلال بها على ثبوت كونه مال المسلم وهو في حيز المنع لاعمية اثر الاسلام والارض منه على انهما لا يفيدان الا ظنا لا دليل على حجيته
هنا واما تناول التعريف للقطة له الذي هو مال الضائع عليه اثر ملك انسان ووجد في دار الاسلام وهو كذلك في حيز المنع ايض لظهور الضائع في عدم قصد
صاحبه للذخر بخلاف المكنوز واما قول الباقر عليه السلام في خبر محمد بن قيس قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع
بها فهو مع معارضته بصحيحي ابن مسلم المتقدمين لا دلالة فيه على التفصيل المزبور والجمع بينها وبينه لا شاهد عليه ليس باولى من الجمع بحمله على كون تلك
الخربة لمالك معروف او على ما اذا كان الورق غير مكنوز وحمل الصحيحين على المكنوز نعم لو علم ولو من القرائن المفيدة للقطع بالعادة كونه من الكنوز الاسلامية
المحكوم بعدم اندراجه فيما نحن فيه للقطع بكونه المحترم للمال بل هو اما لقطة يعرف بها او انه يرجع امره الى حاكم الشرع او يلحق بمجهول المالك فيتصدق به لظهور
اتفاق الاصحاب على ارادة غير المعلوم كونه لمسلم من الكنز هنا كما يومي اليه التفصيل باثر الاسلام وعدمه وان لم تحتج الى ذلك التفصيل لكن لاعمية الاثر من
ذلك لا مع تسليم دلالته ومن هنا كان لا وجه لاحتمال التمسك باطلاق الاخبار كون الخمس في الكنز الشامل لمثل المفروض به ولعل من ذلك ما يوجد الان من بعض
الكنوز العباسية او الاموية او نحوهما من الدول الاسلامية بل الظاهر تعين الوجهين الاخيرين فيه بل قد يومي الى الثالث منهما موثق اسحق الاتي واما احتمال
اللقطة الواجب تعريفها في مثله فبعيد جدا بل لعل مثله ليس من المال الضائع كما عرفت سابقا بل ح مما ذكرنا يظهر انه لو يتجه ان الحكم المزبور في الكنوز في
ارض الاسلام المفتوحة من الكفار التي يعلم عدم استعمال المسلمين لها بعد الفتح في كنز ونحوه او الارض التي لا يد للمسلمين والكفار عليها بل وكذا الارض المملوكة
لمسلم خاص الا انها خربت بجلوها عن اهلها او انجلائهم واعراضهم عنها فصارت مباحة فيكون الموجود فيها كالموجود في الارض المباحة كما هو مضمون
صحيحي ابن مسلم السابقين بل وكذا ما وجد في ارض مملوكة له بالاحياء كما صرح به في ك بل حكاه في ثر عن جمع فيملكه ويخرج خمسه ان لم يكن عليه اثر الاسلام
والاجري فيه الخلاف السابق وقد عرفت قوة كونه كذلك ايضا ما لو كانت مملوكة بابتياع او هبة لا يحصل بسببه ملك الكنز وكان عليه اثر الاسلام او نحو
متى وكرة ولك وغيرها عرفه البايع فان عرفه والا فالمالك الذي قبله وهكذا بل لا اجد فيه خلافا بيننا في وجوب الحكم به له مع دعوى اجماعا في مي تضا الظ بل السابقة
بل قد يدعي انه محكوم بملكيته له ما لم ينفه عن نفسه لذلك من غير حاجة الى دعواه اياه كما عساه يومي اليه في الجملة صحيحا ابن مسلم السابقان فيجب تعريفه بايع
قطعا بل هو اولى من اللقطة في ذلك بناء على انه ليس منها فلا يتجه من انه يمكن المناقشة في وجوب تعريفه لذي اليد السابقة اذا احتمل عدم جريان يده
عليه لاصالة البراءة من هذا التكليف مضافا الى اصالة عدم التقدم لا ينبغي ان يصغى اليه كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة للفقه وان قال في ثر انه لا
يخلو من قرب بل فيها انه يؤيده صحيحة عبد الله بن جعفر المتضمنة لحكم الموجود في جوف الدابة التي ستسمعها فيما يأتي وهو كذلك لكن قد يقال بارادة المثال
من البايع فيها او يفرق بظهور المدفون في الدار انه لصاحبها الاول بالعكس في الدابة بخلاف الدابة نعم لو علم انتفاءه عن بعض الملاك ولو ببعض القرائن المفيدة
له عادة لم يجب تعريفه له لانتفاء فائدته كانتفاء فائدته بالنسبة للمالك السابق على البايع بعد دعوى معرفة البايع اياه لتقديمه عليه اذا تداعيا كما هو
مقتضى الترتيب السابق في التعريف بل صرح به في ك ودار كان لا يخلو من تأمل باعتبار تساوي الجميع في عدم اليد لهم وقت التعريف كتساويهم فيها
قبله وقرب يدان احدهم من يد المعرف لا يقتضي ترجيحه على غيره ولعله لذا الملوح في ن وجوب تعريفه من كل من جرت يده على المبيع من غير ذكر الترتيب
وان لم يعرفه جميع من امكنه تعريفه اياه من الملاك السابقين فالمتجه بل صرح به بعضهم صريح ن كالموجود في ارض المسلمين يجري فيه الخلاف السابق
اما اذا لم يكن عليه اثر الاسلام فقضية الملاق لقطة الكتاب بل كاد يكون صريح الشهيدين في س ولك مساواته للاول في وجوب التعريف ايض و
ترتيبه بل قد يظهر من الغنية الاجماع على تعريفه من البايع كصريح على انه ان لم يعرفه احد كان للواجد بعد اخراج الخمس وظ كرة وهي بل صريحهما
اختصاص التعريف فيما عليه اثر الاسلام دون ما لا اثر له عليه فانه للواجد على احد قولي الشيخ واللقطة على الثاني وفيه بحث لاشتراك الجميع في المقتضي
للتعريف السابق نعم ينبغي التفصيل بعده اذا انكروه بانه للواجد ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا جرى فيه الخلاف السابق لا انه مطلقا للواجد كما
عساه يوهمه لقطة الكتاب كالطلاقه هنا ذلك ايض حيث قال لو وجده في ملك له مبتاع عرفه البايع فان عرفه فهو احق به وان جهله فهو للمشتري
وعليه الخمس اللهم الا ان يريد بالضمير الكنز الذي لا اثر للاسلام عليه لكن لا يكون كلامه ح مشتملا على القسمين حكما والظ ارادة الجنس من البايع لا البايع
القريب خاصة والمثالية منه والا فرق بينه وبين الواهب والمصالح وغيرهما في ذلك ووارث كل واحد منهم ولا باس به ولو تعدد واو ورثة كانوا
او غيرهم واتفقوا على نفيه وثبوته فلا اشكال كما انه كذلك لو تنازعوا فيه لرجوعه ح الى حكم التداعي اما لو ادعاه بعضهم ونفاه الاخر عن نفسه اختص به
في غير صورة الارث على اشكال تعرفه فيما يأتي بل ربما صرح بان سبب ملكه غير الارث او اطلق دعوى ملكيته من غير تعرض السبب كما صرح به في ك لثبوت
يد له سابقا وعدم معارض لدى دعواه وان كان لا يخلو من اشكال لعدم ثبوت يد له غير يد الشركة في الزائد على حصته كدعوى الاجنبي

الموقوف قبوله لظاهر البينة كما هو في تخصيص التعريف بالبائع ونحوه في كلام الاصحاب فالوصرح بان سبب ملكه الارث فليس له الا حصته قطع هل
يملك الباقي الواجد لعدم مزاحم له ولا تلازم بين الحكم ظاهرا بحصة من له ذلك المدعي وبين ثبوت كون الباقي لمسلم محترم المال لاحتمال كذبه وهو كما
للقطة خصوص من عثر عند اثر الاسلام في ملكية الكنز انه ليس هو اقوى امارة ظاهرا وهو مدفوع بعضه بسبب يقتضي الشركة بينه وبين غيره من باقي الورثة وان
نفوه عن نفسهم وكان كيم هو المالك يتصدق به احتمالات بل يحمل التسليم حاكم الشرع او ابقاه حتى يدعوه لكن اول الاحتمالات لا يخرج عن قوة ايضا احتمال
دفع الباقي الى من يدعيه من الملاك وعلى موت هذا الوارث فيشترك فيه الطبقات او الطبقات وفي الحاق المستاجر والمستعير ونحوهما بالمالك في سائر ما تقدم
وجه بل اختاره الاستاذ في كشفه مصرحا فيه بتقديم المالك عليه عند التعارض وعلى شاهد حال لاحدهما كما عن احد قولي الشيخ بل عن معتبر لم اختياره
وهو جيد ان اريد بالمالك المؤجر لقرينة يده عن يده والا فتقديم السابق عليه لا يخلو من نظر بل منع وقيل كما عن مختلف الفاضل اختياره بل قربه
في بيانه تقديم المستاجر لثبوت يده حقيقة ويد المالك حكما ولاستبعاد ان اجاز دارا فيها كنز كما انه جزم في الاخير بالعمل بقرينة الحال المذكورة
اليمين بل قد يظهر من الاستاذ في كشفه اختياره ايضا هو لا يخلو من وجه فتجيد اينه وفي جميع ما تقدم لم يظهر لك وجه جملة من الفروع التي تركنا التعرض لها
لها الذات ولغيرها منها ما ثبت الارض المنتقلة اليه بارث للمباعة في اكثر ما تقدم او جميعه فتم بل منه يظهر الحال ايضا في الموجود من الكنز في ملك الغير اذ
الحكم كما صرح به كالحكم في الارض المملوكة للواجد بل في جميع كرودن وغيرها التصريح ايضا بتعريفه صاحب الدار ولكن في الاولين انه ان لم يعرفه
فهو اول مالك من دون تعرض للتعريف لاعتراف والحكم بعد اذا لم يعترف به بناء على اشتراطه في الثالث ان لم يعترف به فهو للواجد وعليه الخمس
من غير تعرض لتعريفه المالك السابق على من في يده ويد الوجوب استقر في ثبوت حكمه في مثله بانه للواجد وعليه الخمس من غير تفصيل بين اثر الاسلام
على مع تفصيله بذلك في الموجود في الارض المباحة وهو محل بل هو اولى الحكم بكونه لقطة من سابق ثبوت فيما لا اثر للاسلام عليه لموثق اسحق بن عمار
ابا ابراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكر حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل
المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها ومن حيث ظهور ذلك كما اعترف به في ثبوت ولئن كان قد يمنع عليه يد على ظهور في انه من مجهول
المالك لكن لما كان لا تفصيل فيه بظهور اثر الاسلام وعدمه مع انه يمكن تحصيل الاجماع على ملكية الواجد الثاني اذا لم يعترف به المالك مضافا الى الادلة
الادلة السابقة ضعف لركون الى الملاقة بالنسبة اليه بالنسبة للثاني لما عرفت سابقا فالاولى تنزيله على معلومية كونه لمسلم فيتجه امره ح
كما انه يحتمل تنزيله على الخلاف من انه اذا وجد ركازا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا على ذلك او على ارادة حرمة التعرض
وان كان الحكم فيه لو تعرض ما سمعت ونحو ذلك مما ينزل عليه صحيحا ابن مسلم المتقدمان في اول المبحث الظاهر انه ايضا في ملكية صاحب الدار ما فيها فتم
جيدا وكذا يجب تعريف البائع لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئا له قيمة فان عرفه والا فهو للمشتري وعليه الخمس لصحيح عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل
اساله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البائع
فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه لكن ظاهره تعريف البائع خاصة اللهم الا ان يريد المثال وعلم نفيه عن غيره كما ان ظاهره عدم الفرق بين ما عليه
اثر الاسلام او لا بل العلة في الاولى هو مما يؤيد المختار ضرورة منافاته للارض المباعة بل ظاهره عدم الخمس ايضا كما هو مقتضى الاصل ايضا لكن
انه قد قطع به الاصحاب وظاهره كالكفاية ونحوها الاتفاق عليه لكن فيها انه لم يعلق على ذلك ان ظاهرهم اندراجه في مفهوم الكنز وهو بعيد نعم يمكن دخوله
في قسم الارباح قلت بل جزم في ثبوت بذلك لكن لا ندرجه في الكنز وهو جيد بالنسبة للثاني بل لم اعرف احدا من الاصحاب صرح بخلافه نعم قد يظهر
من بعضهم المخالفة به تنقيحا وهو موقوف على الدليل فان ثبت اجماعا كان او غيره تعين القول به والا كان محل منع والظاهر انه كذلك لعدم وصول شيء
منها الينا كما ان الظاهر عدم اندراجه في قسم الارباح ضرورة كونه هزل لعنزه اذ ليس هو مما اعد واخذ للتعرض له نعم ان قلنا بعموم الغنيمة لكل فائدة اتجه وجوبه
فيه على انه يكون فيهما مستقلا غير التبعية ولعله لذا قال في ثبوت لفظه ولكن اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة وذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا
يعتد به الدرهم والاكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه اعطاه اياه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد
وكان له الباقي وكذا حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درة او سبيكة وما اشبه ذلك لان البائع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجد المشتري فلذلك
وجب عليه تعريف البائع وشيخنا ابو جعفر الطوسي ره لم يعرف بائع السمكة الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البائع ولم يرد بهذا خبر
عن اصحابنا ولا رواه عن الائمة احد منهم والفقيه سلار في رسالته يذهب الى ما اخترناه وهو الذي يقتضيه اصول مذهبنا انتهى وهو صريح في عدم اندراجه
ذلك في الكنز وفي عدم الفرق في التعريف بين السمكة والدابة كما انه كاد يكون صريحا في عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام وغيره لكن قد يشكل باعتبار
اخراج مؤنة سنته منه بعد تعريفه عدا اندراجه في الارباح اللهم الا ان يريد بعموم ما دل على اعتبارها للارباح وغيرها الا ما اخرج من الكنز والمعادن
ونحوهما كما انه يشكل الملاقة والملاق غيرها في ذلك من انه مما يتيم مع عدم اثر الاسلام والا فلا يقصر عما يوجد في الارض لاشتراك الجميع في
دلالة اثر الاسلام على الملك سابق والاصل عدم زواله فيجب تقييد جواز التملك بعدم وجود الاثر والا كان لقطة في الموضعين ولان لا
قد يدفع بالصحيح السابق اذ لعله الفارق مع ان التحقيق عندنا عدم الفرق كما عرفت بل لعل كلامهم هنا مؤيد لما سمعت بل يشكل ايضا
بظهور الفرق بين الدابة والسمكة ضرورة كون الموجود في الاول كالموجود في الارض المملوكة بخلاف الثانية فكالمباحة والمملوكة
التي يعلم عدم كون ما فيها لمالكها ومن هنا وجب تعريف البائع فيها دونها بل القطع حاصل غالبا بعدم كون ما في جوف السمكة للبائع فلا
فائدة في التعريف بل قد يقال ان ما وقع من مال المسلم في البحر ووصل الى جوف السمكة صار كالمعرض عنه فيجوز اخذه لمن وجده كما يومي اليه

ما ذكر في السفينة المنكسرة وانه حدث في ذلك بان الحكم غير مقصور على الماخوذة من البحر بل هو متناول للمملوكة بالاصل كما لو كانت في ما محصور
مملوك للبائع بحيث يكون منشاؤها فيه فتكون كالدابة ومع ذلك فالاصل ثم لكنه كما ترى واضح المنع بل هو وانصرف كلام الاصحاب الى الافراد المتعارفة
فلا يقدح فيه الالتزام بالمساواة للدابة في الفرض المذكور كما انه لا يقدح فيه التزام مساواة الدابة السمكة في عدم التعريف ونحو اذا فرض اصطيادها
وحيازتها كالغزال ونحوه وعلم تقدم ما وجد في جوفها على يد البائع كالسمكة نعم حكي عن كره الميل الى مساواة السمكة للدابة مطلقا في التعريف للبائع من
حيث ان القصد الى حيازة السمكة يستلزم القصد لحيازة جميع اجزائها وما يتعلق به وفيه ان المتجه الحكم بملكية الصياد لما في جوفها لا تعريفه
اياه والظاهر ان لم يكن المقطوع به خلافه بل قد يظهر ذلك من الاخبار ايضا كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ع ان رجلا عابدا من بني اسرائيل كان عارفا
الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال خذ
احد الكيسين فاخذ احدهما وانطلق فلم يكن اسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فدخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما
انا ملك من ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك عبدا شاكرا ثم ذهب وخبر حفص بن غياث عن الصادق ع المروي عن الراوندي في قصص الانبياء
قال كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه امراته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم ايما احب اليك درهمان من حلال
او الفان من حرام فقال درهمان من حلال فقال تحت راسك فانتبه فرأى الدرهمين تحت راسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة واقبل الى منزله فلما رأته
امراته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها اذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن ملائكة عن
علي بن الحسين ع حدثنا انه حمل على ان رجلا شكى اليه الحاجة فدفع اليه قرصتين قال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك الى ان قال فلما
شق بطن السمكة وجد فيها لؤلؤتين فاخرتين فباع اللؤلؤتين بمال عظيم نقضى منه دينه وحسنت بعد ذلك حاله قيل ونحوه المروي في تفسير العسكري ع
ومن ذلك كله ظهر لك ما في المتن من انه لو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئا اخرج خمسه وكان الباقي له من دون تعريض للبائع ومن غير فرق بين اثر الاسلام
وعدمه كما ظهر لك وجه ذلك كله كظهور وجوب الخمس ايضا كالدابة على ما اعترف به في ك وغيرها بل لا جد احدا فصل بينهما فيه بل وظهر مما تقدم ايضا
وجه ما ذكره هنا بقوله تفريع اذا وجد كنزا في ارض موات من دار الاسلام فان لم يكن عليه سكة عادية او كان عليه سكة عادية اي قديمة كانه نسبة الى
عاد قوم هود اخرج خمسه وكان له الباقي وان كان عليه اثر سكة الاسلام قيل يعرف كاللقطة وقيل يملكه الواجد وعليه الخمس وقد بينا ان الثاني لا الاول
اشبه فلاحظ وتامل الرابع مما يجب فيه الخمس كلما يخرج من البحر بالغوص مما يعتد خروجه منه بذلك كالجواهر والدرر ونحوهما بلا خلاف اجده فيه كما اعترف
به في ثوب بل في ظا الانتصار صريح الغنية وهي الاجماع عليه كظا نسبته الى علمائنا في كره الاية بالتقريب السابق وصحيح الحلبي سئل الصادق ع عن العنبر وغوص
اللؤلؤ فقال عليه الخمس كخبر محمد بن علي بن ابي عبد الله سئل ابا الحسن ع عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة
ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ومرسل حماد عن العبد الصالح الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة وابن ابي
عمير عن غير واحد عن الصادق ع المروي عن الخصال والمقنع الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس احمد بن محمد عن بعض
اصحابنا الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه ولم يحفظ الخامس الى غير ذلك مما هو مستغن بصحة سنده ووضوح
دلالته عن الانجبار وما هو منجبر بالاجماع المحكي ان لم يكن محصلا خصوصا بالنسبة الى عدم الفرق في انواع ما يخرج فما في ك من الاقتصار على ذكر صحيحه
الحلبي الاولى ثم المناقشة فيها بقصورها عن افادة التعميم كما ترى ثم يجب فيه الخمس بشرط ان يبلغ قيمته دينارا فصاعدا كما هو المشهور نقلا وتحصيلا
شهرة كادت تكون اجماعا بل في كره وهي نسبته الى علمائنا بل في الثاني لا يعتبر في الزائد نصاب اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب الخمس فيه كما انه
في منع اتفق الاصحاب على اعتبار دينار وفي ثوب اتفق الاصحاب عليه او حديثا على نصاب الدينار في الغوص مضافا الى الاصل ومفهوم الخبر السابق بل الاجماع
بقسميه بالنسبة الى الخمس عدمه في الناقص عن ذلك الى الاطلاق لا الادلة ومنطوق ذلك الخبر المعتضد المنجبر بما عرفت بالنسبة الى الوجوب في الزائد عليه
فلا عن غريته المفيد من اعتبار عشرين دينارا فيه ضعيف لا نعرف له ماخذا معتدا به كما اعترف به غير واحد مما تقدم سابقا في المعدن والكنوز نعم يظهر لك
البحث هنا في اعتبار اتحاد الاخراج والمخرج النوع وتعدد الشركاء ونحو ذلك ضرورة تساوي الجميع في جهة البحث كما اعترف به في ض وغيره لكن
في الرياض ان الاجود اعتبار اتحاد النوع في الكنز والمعدن دون الغوص وفاقا للعلامة وعليه بناء الفرق ثم انه لا براد بوجوب الخمس في المذكور باعتبار
ذاته بل المراد خروجه بالغوص والا فالاخراج منه شيء لنفسه على الساحل ونحو من غير غوص لم يجب الخمس قطعا للاصل السالم عن معارضة الادلة السابقة
الظاهرة في غير عدا خبر الدينار بل هو ايضا بناء على انصرافه الى المتعارف بل الظا المشتمل على العكس منها عدم فيه ايضا كذا المخرج بالالات من غير غوص
في ان انه لو اخذ منه شيء بغير غوص فالظا انه كحكمه ولو كان مما القاه على الساحل ولعل الخبر السابق المحتاج الى جابر في ذلك وليس بل الموهن محقق
على الظا كما انه في ذلك جزم بالحاق ما يخرج من داخل الماء بالة مع عدم دخول المخرج في الماء بالغوص فيه منع كمنع ما في الوسيلة من تعلق الخمس بما يوخذ
على راس الماء في البحران اراد غير جهة الربح كما هو ظاهر نعم قد يقوى تعلق الخمس فيما لو غاص شخص بالة مثلا ثم لم يخرج بل هو من افراد الغوص على الظ
كما انه يقوى وجوب الخمس فيما ذكره الاولان مع دخوله في قسم الارباح ولا ينافيه اطلاق العبارة نفيه فيه لعدم ظهوره في ارادة ذلك من جهة الغوص
اذ لا ينافي نفيه من جهة ثبوته من اخرى ولو من جهة بلوغ النصاب وعدمه كما لو فرض اجتماع جهتي الخمس بجهاته فبلغ نصاب احدهما دون الاخرى تعلق به الخمس
من هذه الجهة قطعا كما لو فرض معدن تحت الماء بحيث لا يخرج منه الا بالغوص فاخرج منه شيء لا يبلغ نصاب المعدن وبلغ نصاب الغوص وجب فيه
الخمس بناء على تعلقه بمثل ذلك مما يخرج بالغوص فيه ثم الخمس على الغواص ان كان اصيلا ولئن كان اجيرا فعلى المستاجر والمتناول من الغواص

الاجماع

باب خمس الغوص

كتاب الخمس

لايجري عليه حكم الغوص الا اذا تناوله وهو غائص مع عدم ثبوت الاول لحيازة على اشكال فيه للشك في اندراجه في اطلاق الادلة كالشك في اندراج ما لو غاص من غير قصد فصادف شيئا وان جزم بها الاستاذ في كشفه ولا يجب الخمس فيما يخرج بالغوص من الاموال الغارقة في البحر ان كانت لولي ونحوها بلا دليل للنصوص والفتاوى في غيرها وان استشكل فيه في ثوب لهو لاخذه بعد اعراض صاحبه انقطاع رجائه لخبر الشعيري والسكوني في سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضه بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فقال اما ما اخرجه البحر فهو لاهله الله اخرجه واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وان كان يشكل تفصيلهما على القواعد الشرعية ضرورة اتحاد بالجهتين اعلاه عراض وعدمه مع تعدد الآن يقال العبد اعتبار الاعراض فيما يخرج بالغوص بل يكفي في ملك خذه انقطاع رجاء صاحبه عن خصوص ترك التعرض لخروجه كما هو المتعارف بين غريقي البحر لا الاعراض والا لاخذ لكل احد فلو اخرجه البحر فهو على ملك مالكه تتصادفها خالف الاصل واستصحاب الملك شك الملتقط فيه جيدا وكذا لا يجب في الحيوان ونحوه مما هو من غير المعادن المعتاد خروجها بالغوص للاصل وغيره فما حكى الشهيد في بيانه عن بعض من عاصره من جعله من قبيل الغوص ضعيف جدا بل باطل قطعا كالمحكي من الشيخ في كره ومحكي من تعلق الخمس به لو اخذ غوصا او اخذ قفيا لم غاص لو اخرج حيوانا بغوصه فظهر في بطنه شيء من المعدن فالاحوط بل الظاهر كما في كشف الاستاد تعلق الخمس به مع انه لا يخلو من اشكال ايضا اذا فرض عدم اعتبار كون الحيوان محلا لذلك والانهار العظيمة كفرات ودجلة والنيل حكمها حكم البحر بالنسبة الى ما يخرج منها اذا فرض تكون مثل ذلك فيها كالبحر لاطلاق الادلة التي لا يحكم عليها ذكر البحر في الخبر السابق بعد خروجه مخرج الغالب نعم قد يتوقف بانصراف الاطلاق الى ما يخرج من البحر خاصة لانه المتعارف لكن لعل ذلك من ندرة الوجود لا الاطلاق الا ان ظاهر الاستاذ انه من الثاني حيث اطلق مساواة ما يخرج منها لما يغرق في البحر فيه ولو غاص بقصد المعدن فاخرج منه مالا اخر فهل يوزع المصرف عليهما استشعر الشيء من عدم تعلق الخمس بالغوص الا بعد اخراج مؤنته منه او يختص بالمعدن منهما اقويهما الثاني واحوطهما الاول كما انه يقوى عدم احتساب المصرف عليه لو كان المقصود غيره فاتفق الاتيان به اما لو شركهما بالقصد فالاوجه التوزيع ولو غاص غوصا متعددة فاصاب ببعضها في متعدد واحد قوى اخذه مصاف الجميع منه بخلاف ما اذا اختلف الزمان او المكان لكن ومع ذلك فقد اطلق الاستاذ في كشفه بقوله لابد من الاحتياط الكامل في مثل هذه المسائل الفاقدة للاقوال والدلايل تفريع لا يجب في المسك خمس اذا لم يدخل في قسم الارباح عند اهل العلم كافة الا ما في رواية عن احمد عن عمر بن عبد العزيز كما في كره ذهبي وهو مع لا اصل حجة بل لا شيء من انواع الطيب عدا العنبر فانه يجب فيه بلا خلاف اجده بل في ك وثق الاجماع عليه كظ الغنية وصريحها الصحيح الحلبي المتقدم سابقا لكن هل لا نصاب له كما هو ظ وله بل تؤ بل قد يظهر من الخبر الاجماع عليه لن لم يكن صريحه لاطلاق الصحيح ومال اليه في ك وثق بل استقربه في الكفاية او ان له حكم المعادن مط فيعتبر فيه العشرون كما عن عزية المفيد لاندراجه فيها او ملحق بها للاصالة البراءة في الناقص عنه او ان له حكم الغوص مط كما هو ظ جمع الحلبي لهما في السؤال ويفصل بانه اذا اخرج بالغوص وعني فيه مقدار دينار لاندراجه في الخبر السابق الذي لا يفيده ما بعد من البيانية لعدم ارادة المثال وان جني من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن لاصالة البراءة في الناقص عنه كما صرح به في هي كره وغيرهما بل في ك والكفاية وثق نسبته الى الاكثر اقوال يحتمل الثالث فلم اجد قائلا به ولا من نسب اليه ذلك عدا ظ الاستاذ في كشفه وصريحه هنا وان قوى نصاب المعادن فيه الاحوط اولها بل اقواها في غير الخارج بالغوص منه بل وغيره على تامل لعدم تحقق الجابر للخبر المذكور حتى يحكم على اطلاق الصحيح السابق بعد تسليم عدم ظهوره في بيان غير ما لا يتم الا بذلك وان كان المراد منه المثال فتم والعنبر عن الكنز عن القاموس انه روث دابة بحرية او نبع عين فيه وعن حط الادوية انه نبات في البحر وفي ثر عن كتاب حيوة الحيوان للجاحظ انه يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكل منه شيء الا مات ولا ينقره طير بمنقاره حتى لا يصل منقاره اذا وضع رجليه عليه نصلت اظفاره وفيها ايضا عن منهاج البيان لابن جزلة المتطبب انه من عين في البحر وفي ثر قال اهل الطب هو جماجم تخرج من عين في البحر اكبرها وزنه الف مثقال وفي ثق عن كتاب مجمع البحرين عن كتاب حيوة الحيوان العنبر المشموم قيل يخرج من قعر البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على الماء فيلقيه الريح الى الساحل والامر سهل اذ لا مدخلية لجميع ذلك فيما نحن فيه من تعلق الخمس به الخامس مما يجب فيه الخمس ما يفضل عن مؤنة السنة على الاقتصاد له ولعياله من ارباح التجارات والصناعات والزراعات بلا خلاف معتد به اجده فيه بل في ظ الغنية وكره وهى الاجماع عليه بل في ظ الانتصار وثق او صريحها ذلك بل الرسالة في الرياض عن الشهيد الثاني ايضا بل في الاخير منه عن الاربعة دعوى تواتر الاخبار به وهو لذا استقر عليه المذهب والعمل في زماننا هذا بل وغيره من الازمنة السابقة التي يمكن دعوى اتصالها بزمان اهل العصمة فما عن ظ القديمين من عدمه او العفو عنه في هذا القسم للاصل المعلوم انقطاعه بغير واحد من الادلة القطعية وحصر الخمس في غير هذا القسم في خبر عبد الله بن سنان عن الصادق ع ليس الخمس الا في الغنائم خاصة الواجب تقييده بما عرفت ايضا ان لم نقل بشمول لفظ الغنائم له كما دلت عليه الاخبار المعتبرة المتقدمة سابقا باطل قطعا بل في ن دعوى انعقاد الاجماع على خلافه في الازمنة السابقة لزمانهما مع ان المحكي من عبارة الاسكافي منهما بل وقيل والعماني لا ظهور فيها بذلك بل ظاهرها التوقف في حصول العفو عنه ع عنده وعدمه لاختلاف الرواية في ذلك بل هو مما مال اليه بعض متاخري المتاخرين لخبر حكيم مؤذن بني عيس عن الصادق ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم الخ قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا وصحيح حرث بن المغيرة النصري عنه ايضا قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الاموال والارباح التجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وخبر [illegible] قال احلوا [illegible] حلال الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادما يشتريها او امراة

بين وجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيته فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما تولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما لاحد عندنا عهد ولا لاحد عندنا ميثاق وعبد الله بن سنان قال ابو عبد الله عليه ع على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا ليطيب لهم الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما نكحوا الى غير ذلك مضافا الى ما دل على اباحة مطلق الخمس لشيعتهم فضلا عن خصوص هذا القسم منه بل يظهر من الخبر الاخير وغيره وسؤال الثاني والثالث خمس هذا القسم من الخمس لهم خاصة كخبر علي بن مهزيار الصحيح قال قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك ذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم كصحيحه الاخر عن علي بن محمد بن شجاع النيسابوري سئل ابا الحسن ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر الى ان قال فوقع ع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته بل وغيرها من الاخبار السابقة ونحوها المتضمنة لاباحة خمس هذا القسم ضرورة ظهوره في ثلثه لهم اذ لا معنى لاباحة مال غيرهم فينقدح حينئذ بما دل من الاخبار التي قد مر في محلها على اباحة حقهم وما لهم لشيعتهم من ذلك كله قال في ك ان الاخبار بثبوت الخمس في هذا النوع مستفيضة جدا وانما الاشكال في مستحقه وفي العفو عنه في زمن الغيبة وعدمه فان في بعض الروايات دلالة على ان مستحقه مستحق خمس الغنائم وفي بعض اشعارا باختصاص الامام ع بذلك وفي رواية علي بن مهزيار مفصلة كما بيناه وفي الجميع ما عرفت ومقتضى صحيحة الحرث بن المغيرة النصري وصحيحة الفضلاء وما في معناهما اباحة لشيعتهم حقوقهم من هذا النوع فان ثبت اختصاصهم بخمس ذلك اتجه القول بالعفو عنه مط كما اطلقه ابن الجنيد لا اسقاط اسهمهم من ذلك خاصة وبقي بنصيب الباقين والمسئلة قوية الاشكال والاحتياط فيها مما لا ينبغي تركه بحال بل يظهر من الخراساني في كفايته الميل او الجزم باختصاصه وباباحته بل احتمل تنزيل كلام المتقدمين والاخباريين المبيحين للخمس على ذلك ايضا لكن لا يخفى عليك ان هذا وما سبقه منهما من غرايب الكلام ضرورة عدم الاشكال في ان مستحقه مستحق الخمس من غيره من الاقسام وان حكي عن المنتقى تشييده واختياره كالذخيرة لكنه ضعيف جدا بل ظ الاصحاب كافة او صريحهم خلافه كما عن جماعة الاعتراف ايضا بل هو ظ الاخبار ايضا التي سمعت عليك في بيانه ستسمعه غيره من المباحث طرفا منها والا فهي اكثر من ان تحصى بل لعلها من قسم المتواتر خصوصا ما ورد منها في كون المراد بالغنيمة في الاية الشريفة ما هو اعم من غنائم دار الحرب منها الصحيح الطويل فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تع واعلموا انما غنمتم الخ الى ان قال فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله الحديث فتدل الاية حينئذ بناء على ذلك مضافا الى الاخبار على اشتراك هذا القسم من الخمس مع الاصناف كغيره من الاقسام والمناقشة فيها بعد التسليم باختصاصها لاشتمالها على خطاب المشافهة بالحاضرين والحاق غيرهم بهم بالاجماع الممنوع دعواه هنا كالذي لمنع حصول شرطه من توافق الحاضرين وغيرهم في ساير الشرائط اذ لا ريب في اختلاف الزمانين بحضور المعصوم وعدمه وبعد التسليم فلابد من تخصيصها او حملها على المصرف لا الملكية والاختصاص جمعا بينها وبين ما دل على الاباحة من الاخبار واضحة الفساد اذ مقتضاها اولا صيرورته مختصا بهم ع بالعرض دون الاصالة وهو كما ترى بل مخالف لما استشعر من تلك الاخبار التي هي الاصل في هذا الوهم فيما ابتنائها انا ثانيا على منع مكان الاستدلال بها على الاشتراك الثابتة بالاجماع وغيره بعد احراز التوافق من كل وجه المعلوم بطلانه ضرورة عدم قدح مثل هذه الاحتمالات الفاقدة لشاهد ما امارة من الا والقاضية ببطلان الاستدلال في اكثر المقامات بسبب قيام احتمال شرطية شيء من المقارنات لنزول تلك الخطابات كما هو واضح واوضح منه فسادا ما في اخرها من لابدية تخصيصها او حملها على ما سمعت المتوقفين على معارض مقاوم لمقابلة ظ من اكثر النصوص وساير الفتاوى خصوصا الثاني منهما الشاذ لمخالفة ظ الاية من عدم تساوي المعطوف والمعطوف عليه منها من الاصناف وليس لاظ تلك الخطابات والاصناف في الاخبار السابقة المطعون في اسانيد اكثرها والمعاضدة بالاقوى منها من وجوه تقدمت الاشارة الى بعضها فلا محيص عن حمل الاضافات في الخطابات على ارادة ولاية التصرف والقسمة خصوصا وهم في الحقيقة عياله ع اطفاله مع انها غير مساوية لبيان الاختصاص والملكية له دونهم بل ولا دلالة في بعضها كاباحة اياه على اختصاصه به ضرورة تسلطهم على اموال سائر بني ادم وابدانهم فضلا عن عيالهم من ايتامهم ومساكينهم من اذا عوزهم خمسهم كان الاتمام عليهم من اموالهم على ان بعض المعتبرة كالصحيح المتضمن على حكاية صالح الواقفي واستباحته الخمس وغيره من صحيح ابن مهزيار الطويل ظ او صريح في ان لهم اباحة حصصهم حصص غيرهم من الاصناف لظهور كون غالب ما في ايديهم في ذلك الوقت من الخمس من هذا القسم فلا ريب في ارادة ما عرفت من نحو هذه الخطابات سيما بعد معاضدتها بما سمعت من ظهور اكثر النصوص وكافة الفتاوى بخلافها المعتضد ايضا بما دل من النصوص الكثيرة التي منها بعض اخبار الخمس السابقة على حكمة تحريم الصدقة على بني هاشم وانه وجب الخمس عوضا عنها اكراما لهم وصيانا لهم عن الاوساخ وكفا لوجوههم من السؤال لرعيتهم خدامهم وعبيدهم وانه لو علم احتياجهم الى ازيد من ذلك لاوجب لهم غيره ومن الواضح البين ان خمس ما عدا الارباح قليل التحقق في هذا الزمان بل وغيرها فلو فرض اختصاص ذلك بالامام ع بقيت يتامى آل الرسول ومساكينهم وابناء السبيل منهم حيارى في شدة الضيق والعسر بل من هذا الاخير ينقدح لك وضوح بطلان الاشكال في الثلث ايضا ضرورة منافاة اباحة مثل هذا القسم من الخمس في عام زمان الغيبة لما عرفت من حكمة اصل مشروعية الخمس مضافا الى ظهور النصوص والفتاوى بل صريح الاجماع المبين او الكذب ايضا بخلافه نعم في خصوص حصتهم منه بحث يأتي تفصيله عند تعرض المص له ان شاء الله كاقدمنا منهم ع مما هو ظ في اباحة الخمس مطرح ومنزل على حصته خاصة او خصوص ذلك الوقت من خصوص زمان ذلك الامام ع بخصوص اذا من خمس كل زمان راجع الى امام ذلك الزمان بل قد يمنع تسلط امام زمان على اباحة ما يتجدد في زمان امام اخر الا ان يكون ذلك منه عن

كتاب الخمس

امر ما للسلطان الخلايق لا ابق لا ابل ضمنه جباية على نحو اباجر الملاك واهل الولاية لاموالهم وعمالهم الولاية عليه والاظهر لا تشمل ما يتجدد في غير زمانه مما
يتعلق به الخمس فيه وعلى كل حال فلا ينبغي الاشكال في شيء من الامرين السابقين انما البحث في متعلق الخمس من هذا القسم فان النصوص ومعاقد الاجماعات
الاصحاب فضلا عن عباراتهم لا تخلو من اختلاف فيه في الجملة ففي عدة وعدو وذو معقد اجماع الانتصار كالمتن بل اليه يرجع ما في نعم والمعتبر ودفع
ذكره وان كان في الاول الاقتصار على ارباح التجارات كالثاني لكن مع بدلها بالمكاسب وفي الثالث والرابع كمعقد اجماع الخامس جميع انواع التكسبات
من التجارة والصناعة والزراعة بل وكذا معقد اجماع الخلاف ايضا جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار وفي ثو تارة كالتحرير ومعقد اجماع
الغنية هي ارباح التجارات والمكاسب وما يفضل من الغلات والزراعات على اختلاف اجناسها واخرى سائر الاستفادات والارباح والمكاسب والزراعات كالنهاية جميع
ما يغنمه الانسان من ارباح التجارات والزراعات وغير ذلك بل وكمعقد اجماع الغنية ايضا كل مستفاد بتجارة وزراعة وصناعة وغير ذلك من وجوه
الاستفادة اي وجه كان واما النصوص ففي خبر حكيم مؤذن بني عيس ومحمد بن شجاع النيشابوري وعبد الله بن سنان وصحيح ابن مهزيار المتقدم سابقا ما
كخبر محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب و
الصناعات وعلى الضياع وكيف ذلك فكتب بخطه ع الخمس بعد المؤنة وموثق سماعة سألته عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير ومكاتبة
يزيد المتضمنة للسؤال عن الفائدة فقال الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة والمروي في مستطرفات السرائر نقلا
من كتاب محمد بن علي بن محبوب كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في
ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع منه الشيء بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع
فنعم هو كسائر الضياع وخبر الريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب
ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس وعن الرضوي بعد ذكر الاية قال وكل ما افاد الناس فهو غنيمة لا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص الى ان
قال وربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة وفي مكاتبة ابن مهزيار في الصحيح الطويلة
المشتملة على اخذ نوع من الخمس للشيعة في بعض السنين قال فيها انما اوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولم
اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سافسر لك امرها تخفيفا مني عن موالي ومنا مني عليهم
لما يغتال السلطان من اموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الخ والغنائم والفوائد
يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم
فيؤخذ ماله ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي
فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله فاما الذي
اوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس
ولا غير ذلك الحديث وخبر الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح
به صاحب الخمس الى غير ذلك من النصوص والفتاوى وبعض معاقد الاجماعات تعلقه بكل استفادة تدخل تحت مسمى الاكتساب حيازة المباحات وان لم
يكن من الامور الاختيارية في وجه كالنماء الحاصل بالتولد بخلاف ما لا خمس فيه من المأخوذ هبة او المنتقل ميراثا كما ستعرفه ولا ينافيه نحو ما في المتن
بعد احتمال الظهور ارادة ذلك مما ذكر فيه ومنه وملحق به عندهم فاضل الزراعات والغلات لا الهبة والمواريث والصدقات ونحوها الا
اذا نمت مثلا فانه يجب في نمائها الخمس كما نص عليه في الروضة ويقتضيه اطلاق غيره وان كان قد يشكل في النماء الذي لا يدخل تحت مسمى الاكتساب كالتولد
ونحوه لكن قد يدفع بظهور جملة من عبارات الاصحاب كالسرائر والغنية والنهاية التي بعضها معقد اجماع فيما هو اعم من الاكتساب بل لعل فاضل الغلات
والزراعات من ذلك بل الاخير فيندرج كالمال المخمس الذي قد يزداد بعد تخميسه زيادة متصلة او منفصلة فانه يجب الخمس ح في الزائد كما صرح به في الروضة
وذلك سواء اخرج الخمس من العين او القيمة وسواء في المخرج خمسا ايضا بقدر تلك الزيادة او لا اذ هي زيادة في ملك المستحق فلا تحتسب خمسا لغيره
بخلاف نماء مال المالك فانه ربح جديد فيجب خمسه كما صرح به في ذلك بل قد يقال ان المتجه وجوب خمس تلك الزيادة وان لم تكن قد اخرج الخمس مثلا
انتظارا به لتمام الحول كما لو ربح مثلا مقدار مائة فلم يخرج خمسه ثم اتجر بذلك الربح غير ضامن لمقدار الخمس منه او قلنا ليس له ضمانه او كان ممن
ليس له ذلك فربح فانه يجب اخراج خمس الربح الاول ويتبعه نماؤه من الربح الثاني لكونه نماء مال الغير ضرورة اشتراك ذوي الخمس وان كان له
تاخير الاداء الى تمام الحول ثم يجب عليه اخراج خمس الربح الثاني فلو ربح اولا مثلا ستمائة وكانت مؤنته منها مائة وقد اخذها فاتجر بالباقي مثلا
من غير فصل معتد به فربح خمسمائة كان تمام الخمس مائتان وثمانون مائة من الربح الاول ويتبعها نماؤها من الربح الثاني وهو مائة ايضا فيكون
الباقي من الربح الثاني اربعمائة وخمسها ثمانون فيكون المجموع مائتين وثمانين كما ذكره في الروضة جيد وكيف كان فعبارات الاصحاب السابقة لا تخلو
من نوع اجمال بالنسبة الى تعلق الخمس في النماء الحاصل من المال المنتقل بارث ونحوه بناء على عدم الخمس فيه اذ فرض حصول ذلك النماء بالا يدخل
تحت مسمى المكتسب كالتولد ونحوه بل لعل ظاهر كثير من عبارات الاصحاب خلافه وان كان الاحوط الاخراج نظرا الى جملة منها كما عرفت في ارادة الاعم من
ذلك ان لم يكن الاقوى لكن على كل حال لا عبرة بما عن الشيخ في المبسوط من عدم الخمس في المن والعسل الذي يؤخذ من الجبال للاصل المحجوج بجميع ما عرفت
بل هما كغيرهما من الترنجبين والصمغ والشيرخشت ونحوها من الاكتساب قطعا لاستيلاء على الاعمال عبادات كانت او غيرها فما في خبر ابن مهزيار

كتبت اليه جاءني مال اليتيم به فعلت المال من جهة ابراهيم لي فيه فضل في يد فكتب ليس عليه الخمس فمطرح او يحمل على ارادة نفيه بالنسبة الى القسم
الاول من السؤال ضرورة وجوب اخراج ما يحصل به نفس العمل ان لم يرد ابقاءه تمام الاجارة اذ هو حينئذ كراس المال ومؤنة السنة ولا انه يجب الخمس في الباقي او على
غير ذلك اذ لم نعرف احدا من الاصحاب توقف في ذلك بل لا في النصوص عدم الاشارة اليه بل عمومها واطلاقها قاض بخلافه بل قد يستفاد مع تمام اجماع الغنية
بعض العبارات وخبر الاشعري وموثق سماعة ومكاتبة يزيد وخبر ثو والرضوي وصحيح ابن مهزيار بل ومفهوم خبر ابن عبد ربه وان كنا لم نجد عاملا بظاهره من
التفصيل تعلقه بنحو الهبات والهدايا والجوائز بل والمواريث وغيرها الا ان ظاهر الاصحاب عدمه نعم حكي عن ابي الصلاح تعلقه بالهبة والهدية والميراث
والصدقة وانكره عليه ابن ادريس فقال انه لم يذكره احد من اصحابنا غيره ولو كان صحيحا لنقل امثاله متواترا والاصل براءة الذمة لكنه لا يخفى عليك
قوته من الادلة بل مال اليه في الروضة والمعتبر فالاحتياط لا ينبغي ان يترك بل قد يدعى دخول نحو الهبة في الاكتساب كالعلامة الطباطبائي في الروضة لان قبولها نوع منه
ومن ثم يجب حيث يجب الاكتساب للنفقة وينتفي حيث ينتفي كالاكتساب للحج بل كثيرا ما يذكر الاصحاب قبول الهبة ونحوها اكتسابا وحيث نقول تتعلق
الخمس بها ففي كشف الاستاد لا يجري في الملك الزائد اذا تعلق وان كانت هي في نفسها مما يعفى ذلك كالخروج بعضها عن الملك الذي هو من اقوى التصرف نعم لو
اعتبر في تعلق الخمس استقرار الملك اتجه ح جواز الرد قبله لعدم الخروج ح وكذا البحث في المنتقل بوجه الجواز كالذي فيه الخيار فليس له التربح بعد ظهور
الربح لتبعض الصفقة انتهى وفيه بحث لسبق تعلق حق جواز الرجوع عليه ثم لا فرق في الربح بين النماء والتولد وارتفاع القيمة ولو بالسوق كما صرح
به في الروضة وغيرها لصدق الربح والفائدة لكن في هي واستجوده في ثو لو زرع غرسا فزادت قيمته لزيادة نمائه وجب عليه الخمس في الزيادة اما لو زادت
قيمته السوقية من غير زيادة فيه ولم يبعه لم يجب عليه كذا في ثو الا انه لم يقيده بعدم البيع ونظر فيه في ذلك فقال ولو زاد ما لا خمس فيه زيادة
متصلة او منفصلة وجب الخمس في الزائد في الزيادة لارتفاع السوق وقطع مت في بر بعدم الوجوب بل جزم بخلافه في ضة فقال الرابع ارباح المكاسب من
تجارة الى ان قال ولو بنماء وتولد وارتفاع قيمة وغيرها خلافا للتحرير حيث نفاه في الارتفاع قلت قد يريد بقرينة ما قيل في هي الغرس الذي يراد
الاكتساب بنمائه دون اصوله فانه لا خمس فيها ح وان ارتفعت قيمتها كما صرح به الاستاد في كشفه بل نفاه ايضا في زيادة اعيانه اذا لم يقصد الاكتساب
بها بل قال ايضا ان لم يقصد الاسترباح به ولا بفوائده وانما الغرض الانتفاع بها فالظاهر انه كسائر الفوائد كفوائده اي يتعلق الخمس بها دون
اعيانها ولعله لاطلاق خبر ثو المتقدم وغيره وكيف كان فخمس هذا القسم ان شاء غيره في توقف تعلقه شرعا على اخراج سائر الغرامات التي حصل بسببها النماء
والربح لعدم صدق اسم الفائدة والغنيمة بدونه ومكاتبة يزيد وخبر الاكراد المتقدمين سابقا وغيرها لكنه يريد باختصاص تعلقه بالفاضل عن مؤنة السنة له و
لعياله كما صرح به اكثر الاصحاب في النسبة اليهم مشعرا بدعوى الاجماع عليه كنسبته في هي وكره الى علمائنا بل في ثو دعواه صريحا عليه غير مرة كظاهر اجماع غيرها
وهو بعد شهادة التتبع له والاصل الحجة مضافا الى خبري ابن مهزيار والاشعري المتقدمين سابقا وصحيح ابن ابي نصر كتبت الى ابي جعفر ع الخمس اخرجه قبل
المؤنة او بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة وخبر ابراهيم بن محمد الهمداني ان في توقيعات الرضا ع اليك ان الخمس بعد المؤنة وهو وان اطلق فيه لفظ المؤنة لكن
المعلوم مع ما عرفت ظاهر خبر ثو وذيل خبر ابن مهزيار الطويل بل والاخير يحتمل ارادة ما عرفت من المؤنة فيهما بل قد يشعر قوله في الخبر الاخير فاما الغنائم والفوائد
الى اخره بتحديده ذلك بالسنة التي هي معقد الاجماع السابق بل لعله المتعارف المعهود من اطلاق هذا اللفظ كما اعترف به غير واحد كما انه يستفاد من خبر ثو
ارادة مؤنة عياله مع مؤنته بل هو من مؤنته المستفاد اعتبارها من خبر ابن مهزيار بل هو صريح خبر ابراهيم بن محمد الهمداني المروي عن ابن مهزيار في يب
ايضا قال كتبت الى ابي الحسن ع اقرأني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم يقم ضيعته
بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب
ع بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان فليست الاخبار خالية عن الاشارة الى المراد بالمؤنة بل ولا عن تحديدها بالسنة نعم هي خالية عن
تفصيل المؤنة وبيانها ولعله لخلوها عن بيان العيال والنفقة والاعم منهم منها لانها في محله في كل منهما سيما الاول لعدم امكان الاحاطة ببيان ذلك جميعه
خصوصا مع ملاحظة الاشخاص والازمنة والامكنة وغيرها فالاولى ايكاله الى العرف كما يكال المراد بالعيال اليه اذ ما من احد عنده عيال له مؤنة ولعله لا
فرق فيه على الظاهر بين واجب النفقة وغيرهم مع صدق اسم العيال عليه عرفا كما صرح به في ذلك وضة وان اطلق بعضهم بل اقتصر في ثو وغيره على الاول لكن
لا صراحة فيه بعدم اندراج غيره معه كما انه لا فرق في تناول المؤنة بين ما يحتاج لنفس المأكل والمشرب والملبس والمسكن ونحوها وبين ما يحتاج لزياراته وصلاته
وجوائزه وهداياه واضيافه وغيرها مما هو جار على نسق العرف والعادات بحيث لا يعد من السرف والسفه والمستنكر عادة مع ملاحظة حال الشخص بالنسبة
الى ما يناسبه من جميع ذلك وبالجملة ايكال المؤنة والعيال الى العرف اولى من التعرض لبيانها وتفصيلها وان قال في ذلك وتبعه عليه غيره المراد بالمؤنة
ما ينفقه على نفسه وعياله الواجبي النفقة وغيرهم كالضيف والهدية والصلة لاخوانه وما يأخذه الظالم قهرا او يصانعه به اختيارا والحقوق اللازمة له
بنذر او كفارة وما يشتريه لنفسه من دابة وامة وثوب ونحوها ويعتبر في ذلك ما يليق بحاله عادة فان زاد في ذلك والرياض ايضا غير هو استغراق الطاعات من حج مندوب
او زيارات بل لم يستبعد في ذلك ايضا وقال في كشف الاستاد مما يفضل عن مؤنة السنة لنفسه ونفقة عياله الواجبي النفقة ومماليكه وخدامه واضيافه وغيرهم
وعطاياه وزياراته وحجاته فرضا او ندبا ونذوره وصلاته ومركوبه ومسكنه وكتبه وجميع حوائجه مما يناسب حاله ثم قال بعد ذلك ويدخل في المؤنة ما يناسبه
وزوجته كذلك وما يحتاج من ظروف وفرش واسباب وغلمان وجوار وخيل وفراش وغطاء ولباس ومركب ونحوها مما يليق بحاله ومن المؤنة مثله ولعياله ومنها قضاء دينه
وجهة غزوه وما ينوبه من ظلم او مصانعة الى غير ذلك من العبارات التي لا استقصاء بها التمام لعدم انحصار انواع الاحتياج وافراده الذي هو معنى المؤنة
بل قد يندرج فيه حلي نسائه وثياب تجملهم مما يليق بحاله بل وما يحتاج لتزويج اولاده واختتانهم ومرض او ضربهم ومرضهم او مرض اخر اخذ

كتاب الخمس

احد من عياله غيرهم بل وما تعارف في مثل هذا الزمان من المضاف عند موت احد منهم وغير ذلك مما لا يمكن عده ولا حصره وههنا انواع التعرض لها في الخمس
واكثر المقامات نعم لو شك في شيء بالنسبة لاحتساب المؤنة احتمل عدم اعتباره لاطلاق الادلة في وجوب الخمس لوجوب الاقتصار على المتيقن مع احتمال الاعتبار ان
بعد للاصل وتقييد الاطلاق بدليل المؤنة المحتمل اندراج ذلك فيها فهو كالمجمل بالنسبة اليه وان تيقن في بعض … منها لا انه تمام المراد بها كما انه قد
يتك يظن في اعتبار بعض ما تقدم من المؤنة او يستظهر عدمه لانه من مؤنة التعدد ضرورة اختلاف مراتب المؤنة بالنسبة للشخص والمحل المعتبر الوسط المعتاد
الذي لا يعد مثله مقترا وان كان يفعله لا يعد مسرفا لانه الذي ينصرف اليه الاطلاق كما في امثاله ولا انه من غير المعتاد كما لو اتفق انه ظلم او غصب منه شيء او انكر
عليه بعض ماله في نفسه مما لا يستطيع اثباته عليه وسرق منه او نحو ذلك فان احتساب ذلك كله من المؤنة وان لم يكن من مال التجارة لا يخلو من اشكال ومنع
ومن هنا صرح بذلك … غيرها بعدم جبر تلف خسران غير مال التجارة بالربح وان كان في عامه بل قد يقوى ما هو الاحوط من عدم جبر خسارة او تلف مال التجارة
بربح اخرى خصوصا اذا فرض تعقب الربح للخسارة ضرورة صدق … الحول عن عين … فلا يخرج منه الخسارة السابقة بل ولا التجارة الواحدة في الوقتين اذ
في الحقيقة كالتجارتين سيما ايضا لو كان الربح في الوقت المتأخر بل ولا هي في وقت واحد ايضا اذا فرض التلف بسرقة ونحوها لا بتغيير السعر ونحوه مما يجعل الخسران
في التجارة نعم قد يقوى الجبر لخسران بعض مال التجارة بربح الآخر في الحول الواحد كما لو فرض انه بيع بعض اعيان التجارة الواحدة بالنقص من رأس المال ثم تغير السعر
بافضل فعكس مثل الربح والغنيمة عرفا بدون ملاحظة خروجه لكن في شدة في جبر خسران التجارة بربحها في الحول وجه قطع به المصنف في … الا انه لعله يريد ما
ذكرناه الا كان محلا للنظر والتأمل كما ان ما في كشف الاستاذ كذلك ايضا حيث قال ولا يجبر خسران غير مال التجارة بالربح منها والاحوط ان لا يجبر خسران
تجارة بربح اخرى بل يقتصر على التجارة الواحدة انتهى فظهر ان اطلاق بعض الاصحاب عد ما ياخذه الظالم قهرا او مصانعة منها قد ينزل على ما هو المتعارف من
الظلم والمعتاد كالخراج ونحوه لا الاتفاق بل قد يستفاد من قوله في خبر ابن مهزيار الطويل تخفيفا مني ومنا مني عليهم … خروج جميع ما يغتاله السلطان
في اموالهم عنهم يلائم التخفيف والامتنان وكذا لا اشكال في احتساب ارش جناياته وقيم متلفاته العمدية منها بخلاف الخطائية وان كان قد يدفع
بانه من الديون التي قد عرفت احتسابها من المؤنة بل هي مما يحتاج الناس في كثير من الاوقات بل هي من اعظم مؤنهم لكن يعتبر في ذلك وفي الديون
وفي النذور والكفارات ونحوها سبقها او مقارنتها لحول الربح مع الحاجة بل انه لا تعتبر الحاجة في الدين السابق مثلا لصيرورته وفائه بعد
شغل الذمة به من الحاجة وان لم يكن اصله كذلك دون المتجدد منها بعد مضي الحول فانه لا يزاحم الخمس في ربح ذلك العام الماضي بل سائر المؤن
السابقة كذلك ايضا كما صرح به بعضهم بل هو ظاهر الاصحاب جميعهم كما اعترف به في الكفاية حتى استطاعة الحج فانها من المؤنة بالنسبة الى عام الاستطاعة
اما لو استطاع من احوال فضلات متعددة وجب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة وكانت مؤنة الحج في ذلك العام من جملة مؤنة السنة اذا …
سير الرفقة حلت تلك الفضلات كالفضلة المتقدمة كما لو كان حول فضلة سنة … رمضان فمضى شعبان المكمل لحولها قبل سير القافلة للحج وقد تكمل
ما يكفي للحج فانه يجب الخمس في تلك الفضلة وان كانت الاستطاعة للحج حصلت في تلك السنة نعم لو لم يسافر مع الرفقة عصيانا بقي الخمس على سقوطه اذ
هو كالتقتير المصرح باحتساب ما قتر فيه … والكفاية بل لا اعرف فيه خلافا بل لعله ظاهر معقد اجماع الغنية وتردد في كونه … الصدقة
من المؤنة التي لا يتعلق الخمس الا بالزائد عليها ان لم يصرف فعلا فيها مع انه نظر فيه في الاخير بالنسبة الى ترك الحج عصيانا ولعله لا يخلو من وجه وقوة
فيه وفي سائر التقتيرات لانصراف المؤنة عرفا الى ما يتلف في حوائجه وما به رفاقا من الشارع بالمالك خصوصا بالنسبة الى بعض الاشياء التي لا يعد تركها
نقصا في حقه من شراء كتب ومراجعة اطباء وصنعة ولائم ونحوها وكانت هي لو فعلها من مؤنته فلا تلازم بين كونها منها وعدم النقص في تركها ضرورة
اعمية المؤنة من ذلك ولعله لذا قال الاستاذ في كشفه لو اقتصر في قوته او لباسه او آلات منه او اوضاع ولم يفعل ما يناسبه يحسب التفاوت من المؤنة على الاقوى
بل قال مرة ذلك حتى فيما يحتمل النقص بتركه فلو فضل من مؤنته شيء بسبب التقتير مما لم يتخذ للقنية كالحبوب وجب الخمس فيه واولى منه الفاضل لا للتقتير اما
اذا اسرف وجب عليه خمس الزائد قطعا كما صرح به جماعة بل لا اعرف فيه خلافا بل لعله لذلك اوله وسابقه اشير بتقييد المؤنة بالاقتصاد في معقد اجماع الغنية
وثروته … والذي في الكفاية انه لو كان له مال في اثناء الحول واشترى لغير حيلة لم يسقط وجب الخمس ولو كان
عنده مال آخر لا خمس فيه او لم يخرج منه في اخراج المؤنة منه خاصة او من الربح كذلك او بالنسبة بمعنى انه لو كانت المؤنة مائة والارباح مائتين والمال الآخر
ثلثمائة مثلا بسطت المؤنة عليهما اخماسا فيسقط من الارباح خمسها … كما في … وغيرها احوطها الاول واعدلها
الاخير واقواها الثاني وفاقا للكفاية … للاصل وظاهر النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات خصوصا في مثل رأس المال المحصل للربح فان كلامهم
كالصريح في عدم احتساب شيء منه في المؤنة وان الملحوظ في … المؤنة مأخوذ من … المال … منهما بالنسبة في وجه لكن قد يريد
غير … وخلافا للمجمع والبرهان فالاول للاحتياط الذي لا يجب مراعاته عندنا ولاطلاق ادلة الخمس المحكوم عليها بما دل على اعتبار المؤنة مما عرفت انه لا يقدح
فيه عدم صحة السند على تقدير تسليمه … بما سمعت في عدم انحصار الدليل فيه كما انه لا شاهد لتنزيله على غير ذلك مما لا مال له آخر غيره الا دعوى
تبادر المؤنة في ذلك … على مؤنتها ولزوم عدم الخمس في نحو ارباح اموال السلاطين والاكابر وزراعاتهم مما ينافي اصل حكمة وجوب الخمس لا باس
بالتزامه نعم قد يقوى عدم احتساب ما عنده من دار وعبد ونحوهما مما هو من المؤنة ان لم يكن عنده من الارباح لظهور المؤنة في الاحتياج لارادة الارفاق فمع فرض
استغنائه عن ذلك … الارث ونحوه مما لا مؤنة فيه وقد بني على الاكتفاء به يتجه عدم تقدير احتساب ذلك من المؤنة بل قد يتجه مثله في ربح مال من قام
غير بمؤنته لوجوب شرعي كالزوجة او تبرع قد يمضي المتبرع له به كما ان المتجه الاكتفاء بما بقي من مؤنة السنة الماضية مما كان مبنيا على الدوام كالدار
والعبد ونحوهما بالنسبة الى السنة الجديدة فليس له احتساب ذلك وامثاله من الربح الجديد نعم لو تلفت او انتقلت ببيع ونحوه احتاج … لكن مع دخال

البيع … انه دخل في الارباح التي يجب اخراج خمسها كذا في كل ما اتخذه للقنية اذا اراد بيعه فتم وقد يقوى نعم
قد لو كان … تقييد المؤنة … يقتضي وجوب اخراج خمس ما زاد منها من غير فرق بين المأكل وغيره من ملبس او فرش او اوان او غير ذلك الا المناكح والمساكن فانهما اذا
اتخذ من ربح سنة لا يجب اخراج خمسها بعد … ولعله استثنى المناكح والمساكن كما ستسمع الكلام فيها او في غيرها لاطلاق ادلة الخمس المقتصر في تقييدها على المتيقن وهو
مؤنة السنة والله العالم السادس مما يجب فيه الخمس الارض التي اشتراها الذمي من مسلم وجب فيها الخمس عند ابني حمزة وزهرة واكثر المتأخرين من اصحابنا
بل في … نسبته الى الشيخ والمتأخرين اجمع بل في … نسبته الى علمائنا بل في الغنية الاجماع عليه وهو بعد اعتضاده بما عرفت الحجة وان كان قيل انه لم يذكر الخمس
في ذلك جماعة من القدماء كابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد وسلار والتقي اذ هو عدم … فانه الحجة الاجماع المنقول عندنا اعم من الحكم بالنفي مضافا الى
المروي في … عن ابي عبيدة الحذاء السند الصحيح بل قيل على رجال الصحة قال سمعت ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس بل لعله لا تردد في
المقنعة عن الحذاء ايضا والمحقق في المعتبر عن الحسن بن محبوب بل قال انه رواه الشيخ المفيد … في الزيادات من المقنعة عن الصادق ع مرسلا الذمي اذا اشترى من مسلم
الارض فعليه فيها الخمس وبذلك كله ينقطع الاصل ويقيد … وحصر الخمس في الكنوز والمعادن والغنائم ان لم نقل انها منها كما ادعاه … في الشهيد الثاني في فوائد
القواعد من الميل الى عدم الخمس فيها استضعافا للرواية ضعيف جدا اذ هي مع اعتضادها بما سمعت في اعلى مراتب الصحة كما عرفت … انه من الموثق
ليس بمحله على انه حجة عندنا ايضا ثم ان ظاهر النص والفتوى قصر الحكم على الشراء خاصة للاصل لكن في … والمعتبر … عمومه لغيره بل ظاهرهما مطلق الانتقال
من مسلم ولو بغير عقد معاوضة تنقيحا للمناط وفيه تأمل بل منع بالنسبة الى عقود المعاوضة ولذا اقتصر عليها الاستاذ في كشفه ولعله لدعوى ارادة مطلق الانتقال
بعوض من الشراء وكذا ظاهر النص والفتوى بل هو صريح … جماعة عدم الفرق بين ارض المزرع والمسكن وغيرهما خلافا للمعتبر فخصها بالمزرع دون المسكن
وتبعه عليه في … بعد اعترافه بان الاطلاق … الاصحاب يقتضي العموم واستجوده في … ولعله لا يخلو من وجه للاصل ودعوى تبادر ذلك من الارض نعم قد
يعبر عن غيرها بالدار والمسكن الا ان فيهما معا تأملا خصوصا ان اراد حتى الارض المتخذة للمسكن فالاولى ثبوت الخمس سواء كانت مزرعا او مسكنا بل
سواء كانت مما فيه الخمس كالارض المفتوحة عنوة حيث يصح بيعها كما لو باعها … المسلمين في مصالحهم وباعها اهل الخمس … قد عرفت ثبوته في الارض من الغنائم او
غير ذلك بل قد يقوى ثبوته في المبيع منها تبعا للآثار التي فيها وفاقا للمحكي عن جمع من المتأخرين بناء على حصول الملك للمتصرف بذلك وان كان هو يزول بزوال تلك
الآثار لكنه لا يمنع تناول النص والفتوى له فما في الاردبيلي في هذا التعميم من المصنف وغيره … لعدم جواز بيع المفتوحة عنوة لعدم ملك احد بالخصوص لها ولزوم تكرار
اخراج الخمس فيها … في غير محله وان تبعه تلميذه في … في خصوص البيع لآثار التصرف المترتب على وضوح بطلان اللازم بل الظاهر صحته لاختلاف جهتي الخمس
فيها فتأمل او كانت ليس مما فيه الخمس كالارض التي اسلم عليها اهلها طوعا بل سواء باعها الذمي من ذمي آخر اولا لتعلق الخمس فيها نعم ارباب الخمس بالخيار بين
الرجوع على البايع والرجوع على المشتري فيرجع على البايع مما قابل خمسها من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض الصفقة بل وكذا لو باعها لمسلم ان كان
الاصل بل وكذا لا يسقط لو رده اليه بالاقالة وان احتمله في … وذلك بل قد يقوى ايضا فيما لو ردها بخيار كان له كالاشتراط او غيره لاطلاق الادلة وان كان
لا يخلو من تأمل لامكان دعوى ظهور اللازم المستقر من الشراء لكن عليه يكون هو المستقر في ذمته بالخمس بل قد يكون ليس له الرد بذلك القائل بناء على
تعلق الخمس بالعين بل لم يكتف بضمانه للزوم تبعض الصفقة على البايع مثلا وكذا لا يسقط الخمس باسلامه بعد صيرورة الارض في ملكه بخلاف ما
لو اسلم قبله وان كان بعد العقد وقبل القبض الذي يتوقف عليه الملك لو تملك ذمي من مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من
الذمي الخمس في وجه قوي وعلى كل حال ليس للذمي الخيار مع عدم لزوم الضرر في اخذ الخمس منه على دفعة الاقوى لانه حكم شرعي من غير قبل المالك ولو
اشتراها من مسلم ثم باعها منه او من مسلم آخر ثم اشتراها كان عليه خمس الاصل مع خمس الاربعة الاخماس وهكذا حتى تفنى قيمتها ولو اشترط الخمس في جميع الدفعات
اخذ منه خمسه ولو كرر … بين خمس الخمسين ولو شراها وشرط نفي الخمس وتحمله بطل الشرط بل والعقد على الاقوى ومصرف هذا الخمس مصرف غيره من الاخماس كما هو
ظاهر النص والفتوى بل كاد يكون صريحهما بل هو كذلك ان لم نقل بالحقيقة الشرعية ضرورة كفاية المتشرعية الواجب حمل الفتاوى ومثل هذا النص عليها فيه لكن في …
وعن المنتقى والمنتهى احتمال ارادة تضعيف العشر الذي هو الزكاة على الذمي من النص تبعا للمحكي عن مالك من القول بمنع الذمي من شراء الارض العشرية وانه ان
اشتراها اضعف عليه العشر فيجب الخمس بل في الاخير احتمال صدور هذا الخبر تقية منه فان مداره على الرأي الظاهر لاهل الخلاف وقت صدور الحكم ومعلوم ان رأي مالك
كان هو الظاهر في زمن الباقر ع فينقدح حينئذ من التمسك به لاثبات هذا الحكم وليس بمظنة بلوغ الاجماع ليغني عن طلب الدليل فان جماعة منهم لم يذكروه كما عن آخر
التوقف فيه وهو منهما بعد ما سمعت مما تقدم عجيب كالعجب في التوقف في متعلق الخمس هنا بعد ظهور النص والفتوى في كون الارض كغيرها مما ثبت فيه الخمس نعم
يتخير من اليه الخمس بين اخذ رقبة الارض وبين ارتفاعها من اجارة وحصة مزارعة ونحوهما كما صرح به غير واحد لكن في … الاقرب التخيير اذا لم تكن الارض
مشغولة بغرس وبناء والا تعين الاخذ من الارتفاع وطريقه ان تقوم الارض مع ما فيها بالاجرة وتوزع الاجرة على ما للمالك وعلى خمس الارض فيأخذ الامام والمستحق
ما يخص الخمس من الاجرة قلت قد يقوى ان له اخذ خمس الرقبة هنا ايضا وان كان ليس له قلع الغرس والبناء الذين في حصة الخمس بل عليه بقاؤه بالاجرة كما ان له
اخذ القيمة ولو بذلت له فتقوم الارض مشغولة بالغرس والبناء بالاجرة ثم يأخذ خمس تلك القيمة ولذا اطلق في … فقال ويجوز الاخذ من الرقبة ومن الارتفاع
وفي … ويتخير الامام او الحاكم بين اخذ خمس العين وخمس الارتفاع وفي … بعد ان اختار عموم الحكم لارض المزرع والمسكن قال وطريق معرفة الخمس ان
تقوم مشغولة بما فيها باجرة للمالك ثم قال ويتخير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع كما ان الاستاذ في كشفه بعد ان اختار ذلك قال وطريق الاخذ في هذا
القسم ان تقوم مشغولة بما فيها باجرة للمالك وقال الشهيد الاول في … المحكي من حواشي القواعد يتخير الامام بين خمس اصلها او حاصلها وفي حاشية على … ونحوه
المحكي عن … الولد المحقق الثاني والظاهر ان المراد ارض الزراعة كما صرح به بعض اصحابنا فيتخير بين اخراج الخمس من رقبتها او ارتفاعها الى غير ذلك من

عباراتهم

عباداتهم الظاهرة فيما ذكرنا الخمس الاخيرتين منها بل يمكن ارادة ذلك ايضا من المطابق ثانيهما فهو ومقصودهم بقولهم مشغولة الى اخره مراعات ذلك في التقويم
احتمال ان المعنى دخول النقص له الخمس بدون ملاحظة الاجزاء بالولاء لاحاطة بالقيمة كما افرقية ذلك عن دخوله لمن عليه او لم يلاحظ استحقاق بقول المشغولية
جيدا لاحوال لا نصاهنا الاطلاق بل ولا نية على الذمي قطعا بل ولا على غيره حين الاخذ للدفع لاطلاق الدليل خلافا لما عن س فاوجبها عند الاخذ والدفع
عن الاخذ والدافع لا عن الذمي ولعله لذلك حيث قال ويتولى النية الحاكم او الامام النية عند الاخذ والدفع وجوبا عنهما لا عنه مع احتمال سقوط النية
هنا وبه قطع في ن والاول خيرة ... انتهى غير انه الوجه بالنسبة للاخذ بعد فرض كون النية عن الاخذ لا الذمي والامر سهل بل وفي الذمي والمسلم في ذلك
كله ما هو حكم احدهما من صبيانهم ومجانينهم وغيرهم كالغير من الاحكام بل في كشف الاستاد في دخول النحل للاسلام الخارج ... الحقيقة وجها لكن ستعرف فيما يأتي
ان بعضهم اشترط التكليف في وجوب الخمس والله اعلم السابع مما يجب فيه الخمس الحلال اذا اختلط بالحرام ولا يتميز ولا يعرف صاحبه ... ولا قدره ايضا
ولو على الاشاعة مما اختلط معه فيجب فيه الخمس في فع والنهاية والغنية والوسيلة والتحرير وعد وكره والدروس واللمعة والروضة والحواشي البحارية وغيرها
وحاشية ... وغيرها بل في هي نسبته الى اكثر علمائنا او الى المشهور بل في الغنية نصرتها الاجماع عليه وهو بعد شهادة التتبع له في الجملة الحجة مضافا
الى ما في ... من موثق عمار عن الصادق ع انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب
مولى ... فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من
حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز وجل قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم ... والمسالح الثلاثة
ايضا بل وعن المقنعة مرسلا ايضا بل وعن البرقي روايته عن النوفلي عن الصادق عن ابائه عن علي ع انه اتاه رجل فقال اني كسبت مالا اغمضت في طلبه حلالا
وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال ع تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال
... الفقيه جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب
تاب ماله معه ... عن الحسن بن زياد ... عمار بن مروان سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف
صاحبه والكنوز الخمس ... عليه ايضا بالموثق عن الصادق ع انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا
يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت بل في مجمع البرهان امكان الاستدلال عليه بصحيح الحلبي عن الصادق ع ايضا في الرجل من اصحابنا
يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له لكنهما كما ترى وان كانا لا يخلوان من نوع تاييد خصوصا بعد انجبار ما كان فيه غيرهما
سندا ودلالة بما عرفت فما في مجمع البرهان ... في ذلك بل ... خلافه تلميذه في ... وتبعه عليه الكاشاني بل والحر ... بل ربما استظهر ايضا من ترك
جماعة من القدماء التعرض له فاوجب عزل ما يتيقن انتفاءه عنه والتفحص عن مالكه الى ان يحصل اليأس من العلم به فيتصدق به على الفقراء كغيره من مجهول المالك الذي
ورد بالتصدق به نصوص كثيرة مؤيدة بالاطلاقات ... والاعتبارات العقلية في غير محله بل هو مع مخالفته الاحتياط في المصرف بل المال في بعض الاحوال
اجتهاد في مقابلة النصوص خصوصا مع ظهور تلك ... في غير ما نحن فيه من الممتزج المجهول قدرا وصاحبا فالقول ... في رده ... بان طرح هذه النصوص
المتكررة في الاصول المتفق عليها بين الاصحاب مما لا يجترئ عليه ... وكذا المناقشة منه وغيره في مصرف هذا القسم من الخمس بانه لا دلالة في هذه النصوص على ما
لغيره من الخمس ذلك بل ظاهر الامر بالتصدق في خبر السكوني واعطائه اياه في مرسل الفقيه ما ورد في حكم مجهول المالك خلافا ... موافقة الاحتياط
للاحتياط كما صرح به بعضهم بناء على اختصاص الصدقة المحرمة عليهم بالزكوة المفروضة ونحوها ظهور ... لفظ الخمس في النصوص والفتاوي في ذلك بل
لعله حقيقة شرعية فيه ... القطع بالمشرعة التي تحمل عليها الفتاوي وبعض النصوص خصوصا بعد ... الاصحاب في هذا الباب ... العرف في
... الاتحاد ذلك على ان خبر الخصال كالصحيح ... بل وصحيح ابن مهزيار بل وخبر السكوني وابن زياد ... التعليل السابق فيها بل الموثق السابق
صريح فيه بناء على ظهوره فيما نحن فيه والامر بالتصدق بعد وقوع التعبير بمثله عن الخمس ... عليه باية التطهير والتزكية لا دلالة فيه كاعطائه اياه وان سلم
رجوع الضمير فيه الى الخمس بعدما سمعت ان للامام ع التصرف فيه بفعل ما يشاء بل لعل قوله ع فيه ائتني مشعر بالمجانبة واخبار مجهول المالك مع ظهورها في غير
ما نحن فيه ... عنها ... او علم قدر المال ولصاحب سقط الخمس ووجب الدفع اليه كغيره من الشركاء من غير اشكال بل ولا خلاف وان كان ظاهر ترك
الاستفصال في بعض الاحوال السابقة يقتضي خلافه لكن التصرف وخبر الخصال وصحيح ابن مهزيار كاف فيه بل لعل الظاهر ايضا سقوطه لو علمه في عدد محصور
فيجب التخلص من الجميع بالصلح ونحوه كما صرح به في الروضة بل والاجبار بمعنى التوزيع عليهم حتى لو ظنه خصوص واحد منهم اذ هو لا يجدي ولا يغني كما في سائر الشبه
المحصورة بل كذا لا عبرة به لو ظن ان زيدا مثلا صاحبه في غير المحصور لكن في الحواشي المنسوبة للشهيد اعطاؤه اياه وجها بل ... ذيل عبارته فيها جريانه في
العلم في تعبد المكلف به هنا وهو لا يخلو من نظر بل منع وان كان يوافقه الاحتياط في بعض الاحوال فالاقوى حينئذ انه كما لو لم يظن به صاحبا ... يتصدق
به على من شاء من الفقراء بعد الياس كما صرح به في الحواشي المذكورة والروضة وذلك سواء كان بقدر الخمس او ازيد او انقص لاطلاق الامر بالتصدق
بمجهول المالك لانه اقرب الطرق ايصاله الى صاحبه لكن في ... حكي ذلك عن ... مستند والقول بوجوب اخراج الخمس ثم الصدقة بالزايد عن
غيرهما التعرض للاول بان ظاهر تلك الاخبار المال المتميز في حد ذاته لا المشترك المتوقف صحته وقسمته على رضا الشريكين الذي هو مصلح عن استحقاق
كل منهما في المقسوم بالاخذ كالصلح ثم ... بذلك ايضا بالنسبة الى الصدقة بالزايد ثم قال بما ذكرنا يظهر ان الاظهر دخول هذه الصورة تحت اطلاق
الاخبار المتقدمة اي اخبار الخمس وانه لا دليل على اخراجها فيه مع عدم ثبوت ما ذكره من القول الثاني لاحد من الاصحاب وان حكاه في ك عن كره وجماعة لكن الموجود
فيها في الفرض وجوب الاخراج سواء قل عن الخمس او كثر نعم قال بعد ذلك كذا لو عرفه بعينه ولو عرف انه اكثر من الخمس وجب اخراج الخمس وما يغلب على الظن

في الزايد وهو مع انه لا ظهور فيه بوجوب اخراجه خمسا بل لعل الظاهر العطف خلافه الا ان يدعى ايجابه بضرب الزيادة في مصرف الخمس ايضا كما فهمه منه في ن
على الظاهر بل حكى في الكفاية عن بعضهم احتماله وان كان لا دليل عليه بل ينبغي القطع بها كما في الروضة في غير ما نحن فيه اذ يمكن دعوى وجوب الخمس فيه دون
كما هو ظاهرها بل صريحها التصدق عند معرفة المقدار او عدم التمييز فيه وان علم مقداره اجمالا انه اكثر من الخمس مثلا لعدم اندراجه تحت اطلاق تلك الادلة بل
لو علم انه اقل من الخمس كما هو تجب ... دفع ما تيقن البراءة به بخمس او وجه ... قبل ذلك كونه صدقة انه لا شمول في اكثر نصوص المقام لذلك سيما
المشتمل على التعليل برضوان الله لتطهير بالخمس في ظاهرها عدم معرفة الحلال من الحرام عينا وقدرا اذ لو اكتفى باخراج الخمس هنا لحل ما علم ضرورة انه الدين
... اذا فرض زيادته عليه كما انه لو كان ... مع فرض نقيصته عنه وجه ... بذل ما لك ... الشركة فهو شرك الا الزام على الصدقة والخمس وان
استند الى اقتضاء الامر باخراج خمسه قيام ... في المال في قلم المالك الا صلي في ذلك كما الى تقرير ذلك ايضا في الصدقة به مع مكان التخلص ما يستند اليه الشرع
الذي هو ... الغايب ... نعم في ... ان الاحتياط يقتضي دفع جميع الاصناف الثلاثة من الهاشميين لان هذه الصدقة لا تحرم عليهم قطعا كما هو كلك لكن
قد يظهر من البيان خلافه حيث قال هنا تصدق به على مصاف الزكوة اما لو علم المقدار وجهل ... المال اجمالا وتفصيلا وجب الصلح كما صرح به جماعة وكان ... ادم
... الكن في الزايد ... بما يرضى به المالك ... على ما اشتغلت الذمة به بيقين ... الحاكم ... الصلح و
كونه انه ان ابى دفع اليه خمس المال لان هذا القدر جعله الله مطهرا للمال فهو لا يخلو من وجه خصوصا مع ملاحظة التعليل السابق وان استشكله بعضهم
بظهور النصوص السابقة سيما خبر الخصال في خلافه من مجهولية المالك قال فالاحتياط يقتضي ... دفع ما يحصل يقين البراءة من يقين الشغل ولا يبعد الاكتفاء
بدفع ما يتيقن انتفاؤه عنه لاصالة براءة الذمة عن شغل غيره بعين ... فلو اجبار ... ما يرضى به ما لم يرد ... بكون بعض الاعيان
المختلطة فلا يجوز التصرف في ذلك المال ... ذكره متجه بالنسبة للديون ... اي اكثر من الخمس او الثلث مثلا ... ما يتيقنه
وما يحصل يقين البراءة احتياطا ... في نحو الفرض يحتمل قويا الاكتفاء باخراج ما يتيقن انتفاءه عنه ... لا فرق في ذلك كله بين المختلط
بكسبه او من ميراث كما صرح به جماعة وان كان ظاهر جملة من النصوص الاول ولو تبين المالك بعد اخراج الخمس او التصدق ... بل ... الملاق
قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي ومن انه تصرف باذن المالك الاصلي فلا يستعقب ضمانا ولعل الاقوى الاول وفاقا للروضة ... وكشف الاستاد لمنع اقتضاء الاذن
رفع الضمان بل اقصاه رفع الاثم ... فاقتضاؤها اياه ان لم يكن ... لا دليل عليه لانها بحيث ... بينها بالضمان وعدم الاثم هو المتجه ولو كان خليط
الحرام مما فيه الخمس ... كما صرح به بعضهم لتعدد الاسباب المقتضي لتعدد المسببات فيجب بعد اخراج خمس التطهير خمس اخر ...
البحارية من الاكتفاء به ضعيف جدا كدليله من الاطلاق ... لو علم زيادة الحرام عن الخمس بعد اخراجه تصدق بها لكن في ... احتمال الاستيناف
... بالاسترجاع فان لم يمكن اجزأ وتصدق بالزايد بل في الكشف احتمال الاكتفاء بالسابق ... كما ترى ... حرمة مثل هذه
على بني هاشم كان ثانيهما استلزم تحليله ... الحرام بالحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام وليجتمع شرائط الخمس فيجتز مثل هذا باخراجه
بالفعل اجزاء الاخراج ويحتمل قويا تكليف مثله باخراج ما يقطع معه بالبراءة ... بالاشق الاحوال ولظهور الادلة في غيره ولو تملك شيئا مما
ذلك المخلوط امكن الرجوع في الخمس الى الناقل والمنقول اليه لكن يختص ذلك في المال المختلط دون ما اخذ في مقابلته الا اذا جهل صاحبه بل وان
جهلها فانه يجب اخراج خمسه ... الا خمس المعلومية وقدره والباقي على ملكه ولو تصرف في المختلط بحيث ... الحرام منه في ذمته لم يسقط
الخمس فان لم يعرف مجموع ذلك المختلط حتى يخرج خمسه وجب عليه دفع ما يحصل يقين البراءة في وجه وفي اخر دفع ما يقتضي معه يقين الشغل وفي ثالث
وجوب الصلح مع الامام او من يقوم مقامه لكونه في معلوم النصاب او كمعلومه بل الامام ممن يستحقه معلوم قطعا بل قد يقال ان عليه الصلح بما يرضى به ... ولم يعلم
زيادته على ما اشتغلت ذمته به كما عرفته سابقا في نظيره لكن قد يفرق بينهما بوجود الاعيان المختلطة هناك المحتاج تصرفه فيها الى الصلح ... هنا
... الصلح مع امكانه والا فدفع ما يحصل يقين البراءة او ما ينتفي معه يقين الشغل في وجه قوي ولو تصرف في الحرام قبل اختلاطه ثم اشتبه عليه مقداره لما
ثبت في ذمته كان له حكم مجهول المالك يتصدق بما يحصل اليقين احتياطا او يرتفع به اليقين لكن في كشف الاستاد انه يعالج بالصلح ثم الصدقة
ولا ريب ان الاحوط الاول وان كان هو احوط من الاخير ولو كان الاختلاط من اخماس او زكوات فهو كمعلوم الصاحب في وجه قوي وفي الكشف انه الاقوى
كونه كالسابق ولو كان الاختلاط مع الاوقاف فهو كمعلوم الصاحب في وجه قوي ولو حصل الاشتباه بين الثلاثة او احدها او بين غيرها او بينها بعضا
مع بعض فالاقوى فيه الرجوع الى الحكم السابق فهو اخراج الخمس الا في اختلاط الاوقاف فان علاجها الصلح ثم قال ولو كان ما فيه الواجب مشتركا
فامتنع احد الشركاء عن القسمة اذ هي غير الممتنع سهمه حل التصرف بمقدار اربعة اخماس حصته لو امكن جبره على القسمة جبر انتهى وهو جيد لكن المتجه
فيما ذكره بل وفي غيره من الفروع المتفرعة هنا التي يصعب ارادتها من النصوص مراعاة الاحتياط الذي هو حل الملكية بل قد يعرض في النظر عدم اندراج نحو
مثل اختلاط الزكوة ونحوها فيما نحن فيه من اختلاط الحلال والحرام الذي يجب اخراج خمسه للذرية بل ينبغي القطع به فيه جيدا والله اعلم فروع الاول الخمس
يجب في الكنز بما عرفت من الادلة السابقة بل ظاهرها ذلك سواء كان الواجد له حرا او عبدا صغيرا او كبيرا كما في ير وعد وفي كره وفي ذلك ... ونحوها
بل هو قضية اطلاق الباقين بل سواء كان مجنونا او عاقلا ذكرا او انثى مسلما او ذميا كما صرح به ايضا في بعض هذه الكتب للادلة السابقة
الظاهرة في انه من احكام الوضع والاسباب التي لا تفاوت فيها بين المكلف وغيره نعم يكلف الولي في الطفل والمجنون ... العبد ان لم يكن مكاتبا
والا كان عليه اخراج الخمس بل وكذا المعادن والغوص كما في عد لعين ما سمعت ايضا لكن ما في المتن كالقواعد قد يشعر باعتبار التكليف والحرية
في غير هذه الانواع الثلاثة واستشكله في ك بالنسبة للثاني بان مال المملوك لمولاه فيتعلق به خمسه كما انه استوجهه بالنسبة للاول

وعدم تخميس الخمس من ارباح تجارات تلك الارباح والمال المختلط بالحرام بل وارض الذمي المشتراة له لو كان ذميا وغنيمته وفي غير الاخير منه نظر وتامل ان لم ينعقد الاجماع عليه نصا واتفاقا منه لان اخراج الخمس فيه لتطهير المال بل في الاول المشاة بعض ادلتها السابقة بعض ادلة الثلثة الباقية فان فائدة تعلق الخمس بالمال نفسه وان لم يكن صاحبه مكلفا كما لا يخفى على من احاط خبرا بما تقدم منها ولا ينافيه الخطابات التكليفية في البعض الاخر كما لا ينافيه في الثلثة المنعقدة من ضرورة ظهوره من وورود به التكليف فيه لاشتراطه لكي يحصل التنافي فلاحظ وتامل جيدا بل قد يؤيده اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماعات الفرع الثاني لا يعتبر الحول في وجوب شيء من اقسام الخمس مما تقدم عدا الارباح بلا خلاف اجده فيه بل في ك الاجماع عليه بل في المنتهى انه قول العلماء كافة الا من شذ من العامة بل في ض نسبته الى اجماعنا الظاهر المصرح به في كلام جماعة بل في كرة نسبته الى العلماء عامة الا العامة مؤيدا بعد الاطلاق الادلة السابقة كتابا وسنة المعتضدة به والاطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه بل على وجوبه فورا زيادة على زيادة ذلك ايضا لانه حق للغير لا مطالب الا ان لم يمكن قوله مع انه يكفي في عدم جواز ابقائه عدم الاذن من مستحقه اذ هو من قبيل الامانة الشرعية فتامل بل وكذا لا اعتبار للحول في الارباح ايضا على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا بل لا اجد فيه خلافا الا ما يحكى عن ابن ادريس من اعتبار مع ان نعمنا انها ليست بتلك الصراحة بل ولا ذلك الظهور كما اعترف به بعضهم بل قد وقع لمثله ما في هذه من علم ان مذهبه عدم اعتبار ذلك بعض العبارات الظاهرة في بادي النظر في عدم الوجوب الا بعد الحول المراد منها بعد التروي التضييق كعبارة التخصص لعل ثم دعوى الاجماع فيها الظاهر على ذلك نعم زمن كونه مظنة التضييق لا اصل الوجوب على انه محجوج بالملاحظة الادلة مضافا الى الاجماعات بل فيما لخص من نسبته الى الاجماع عليه ايضا واستثناء المؤنة لا دلالة فيه على تاخير الوجوب بعد ارادة الاخراج قبلها التخمين منها القصد الاسم المؤنة به لا المصالح الفعلية لكي يستلزم تاخر الوجوب عنها العد تعقل تعقب وجوبها بل حصوله ولعل ذا هو الذي الجاء الحلي الى الخلاف ان كان الا انه كما ترى فالاقوى اتحاد جميع محال الخمس في عدم اعتبار الحول لكن يؤخر جواز الخصوص ما يجب في ارباح التجارات كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا بل الظاهر الاجماع عليه بل قد يشعر به صحيح ابن مهزيار الطويل المتقدم سابقا الحسن المكتسب ولو فاقا به لا مكان تجدد مؤن له لم يكن قد دخلت في تخمينه بل قد ظن وللمستحق لاحتمال نقصان المؤنة لكن قد يشكل بان تعجيل الاخراج عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما يتجدد مع علم زيادته اذ التقديم مبني على التخمين والظن فمتى فضل شيء من المؤنة وجب اخراج خمسه سواء كان بسبب نقص النفقة او لغيره فتعجيل الاخراج مما علم زيادته غبطة للمستحق على التقديرين ولو عوض ذلك بمثله في المكتسب فان له الرجوع على المستحق لو ظهر له نقص ما قدره عن المؤنة دفع بالمنع مع تلف العين وعدم علم المستحق لانه هو الذي سلطه عليه باختياره بل ومع العلم ايضا وبقاء العين في وجه قوي لا احتمال كون المعتبر عند اداة التعجيل تخمين المؤنة وفيها وان لم تصادف الواقع على انه بعد تسليمه على انه ولعى الجملة لا يرفع الاحتياط للمكتسب لما فيه من تكلف المطالبة واحتمال عدم الحصول مع الهما ايضا وغير ذلك منه لعله قد يشعر تعليل الحكم في غير التاخير بالاحتياط وتخصيص بدنه بل لا غيره حصره ما فيه بعد جواز التصرف بالخمس هو كذلك لكونه مال الغير نعم لو ضمنه وجعله في ذمته جاز له ذلك لكن ليس في الادلة هنا تعرض لبيان ان له ضمانه مطلقا او بشرط الملائة او الاطمينان بنفسه بالاداء او غير ذلك بل لا تعرض فيها الاصل الضمان بجواز التاخير اعم من ذلك بل هو امانة في يده يجري عليه حكم الامانات ثم المراد بالحول في معقد الاجماع وغيرها هنا تمام الاثنى عشر كما صرح به بعضهم لاصالة الحقيقة فلا يكفي الدخول في الثاني عشر قياسا على الزكوة ومن لكما في ك و ض نظهو الترجيح بل فيها انه لو حصل ربح في اثناء الحول لوحظ له حول اخر بانفراده نعم كانت مؤنة بقية الحول الاول معتبرة منهما ويختص هو بالباقي الى مان حصوله كانه اختص الاول المدة السابقة عليه هكذا او نحوها في ذلك كشف الاستاد حيث قال الكل ربح عام مستقل و الفصل المشترك بينهما يوزع عليهما عليه يتجه سقوط الخمس عمن كان له ربح قال بعض مؤنة سنة نصفها مثلا ثم حل له ربح اخر عند نقصان مؤنة الاول قام بالنصف الاخير من سنته وزاد لكن لا يجمله الى زمان اول حصوله وهكذا وان كان قد حصل تمام مؤنة سنته من الربح وذلك بل خفي مثل الذي في كل يوم ربح ككثير من ارباب الصنائع والحرف لكن لا يقوم كل واحد منها بمؤنته الى اول حصوله ولو مع ملاحظة توزيع المشترك بينهما من المدة عليهما سواء ريد باخراج مؤنة المشترك منها التوزيع على حسبه او غيره وهو وان كان قد يوافقه ذا الفتاوى لكن كانه معلوم العدم من السيرة والعمل بل ولا اطلاق الاخبار بل خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا المشتمل على قوله حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق كالصريح بخلافه وان كان هو مقيدا باخراج المؤنة ولعله لذا قال في س و نه ولا يعتبر الحول في كل تكسب بل يبتدئ الحول من حين الشروع في التكسب بانواعه فاذا تم خمس ما فضل وهو جيد لا يرد عليه ما سمعته وانق للاحتياط بل و للاقتصار على المتيقن خروجه عن اطلاق الادلة بل قد يدعي القطع به في نحو الصنائع المبني ربحها على التجدد يوما فيوما او ساعة بعد اخرى تنزيلا لها باعتبار احرازها منزلة الربح الواحد الحاصل في اول السنة ولذا كان يعد صاحبها بها غنيا بل لعل بعض الحرف مثلها فيما ذكرناه ايضا فتامل لكن قد يناقش بانه لا دليل على احتساب المؤنة السابقة على حصول الربح مع فرض تاخر حصوله عن اول زمان التكسب الذي هو ح كالزمان السابق على التكسب بل المنساق من النصوص والفتاوى احتساب مؤنة السنة من اول حصول الربح فذلك وقت الخطاب بالخمس من هنا ما في ك والكفاية تبعا لما في س لكن جعل اول السنة ظهور الربح في انهما فقال بعد ان نظر في استفادة ما سمعته عن جده من الاخبار ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخراج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا والله اعلم الفرع الثالث اذا اختلف المالك للدار مثلا والمستاجر لها في الكنز فان اختلفا في ملكه بان قال كل منهما انه لي فالقول قول المالك الموجر مع يمينه لاصالة تبعية اليد وفرعية يد المستاجر عنها وقيل قول المستاجر الفعلية يده ومخالفة دعوى الموجر الظاهر المتعارف من عدم اجارة دار فيها كنز وقد تقدم البحث في ذلك ونظائره مفصلا ولو اختلفا في قدره فالقول قول المستاجر المنكر للزيادة الموافق بانكاره لاصالة البرائة وغيرها كما ان القول قول المالك لو فرض انكار الزيادة بان ثبت مثلا انه للمستاجر وادعى على المالك مقدارا انكره عليه فالقول قوله ايضا لعين ما عرفت فالضابط انه يقدم قول من نسب الى الخيانة بيمينه وتخصيص المص المستاجر بيانا منه على تقديم قول المالك

في السابق وتعارف انكار الزيادة من المستاجر اذ لا وجه لادعاء غير المالك الزيادة مع المالك لنقصها كما هو واضح الفرع الرابع الخمس يجب بعد اخراج المؤنة التي يفتقر اليها اخراج الكنز والمعدن والغوص ونحوها من الات حفر وسبك وغيرها بلا خلاف اجده كما اعترف به في تع بل في ك نسبته وفي المنتهى القطع به في كلام الاصحاب كما انه في الخلاف الاجماع عليه ولعله كذلك بل قد يمكن تحصيله للجميع ان سمعت الخلاف فيه في الغنيمة مضافا الى اشعار مكاتبة يزيد السابقة وحسن بعد الغرام الخ وخبر محمد بن شجاع النيشابوري المتقدم انفا المشتمل على السؤال عن الضيعة ملحصل منها من الاكرار التي صرف منها المتون كرا على عمارة الضيعة الى اخره بذلك بعد الغاء الخصوصية وعدم القول بالفصل تدقيق بامكان تحصيل لفظ المؤنة الوارد في نحو صحيحي ابني الخمس في النصوص السابقة لذلك ايضا ان يراد منها الاعم من مؤنة العيال على ان اسم الغنيمة والفائدة ونحوهما الظاهر من الادلة اعتبارهما في جميع انواع الخمس لا يتحقق قبل اخراجها بل هو الموافق للعدل والمناسب للطف الذي يقرب العبد الى الطاعة نعم هل يعتبر النصاب فيما اعتبر فيه من انواع الخمس قبلها او بعدها وجهان اقواهما في النظر الثاني للاصل في المساق الى الذهن من مجموع الادلة وفاقا للمنتهى وكرة ون ودس بل الظاهر الاولين كونه مجمعا عليه بيننا حيث نسب الخلاف فيه فيهما الى الشافعي واحمد بل في ك نسبته الى تصريح الاصحاب ايضا بل قال انهم لم يتعرضوا فيه لخلاف كما ذكروه في مؤنة زكوة الغلات الفصل الثاني من فصلي كتاب الخمس في قسمته والمشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك في صريح الانتصار وظاهر الغنية وكشف الرموز ومحكي الامالي انه يقسم ستة اقسام ثلثة منها للنبي عليه وآله السلام ودوي القربى وهي سهم الله وسهم رسوله وهما معا للنبي ص كما هو المستفاد من النصوص والفتاوى وسهم ذوي القربى لهم في الخلاف المص كون الثلثة للنبي ص على عهده ص بل هو المقطوع به في ظاهر الكتاب والسنة والفتاوى كما انه لم يعرف خلاف في ان سهم الله عز وجل مالك للنبي ص حقيقة يتصرف به كيف شاء كغيره من املاكه بل هو قضية اجماع المرتضى كما في ثق دعوا عليه في خبر معاصاحب الاكسية عن الصادق ع ان الله لم يسئل خلقه مما في ايديهم قرضا من حاجة به الى ذلك وما كان لله من حق فهو لوليه وفي خبر ابن ابي نصر عن الرضا ع انه قيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله ص وما كان لرسول الله ص فهو للامام الى اخره وفي مرسل ابن بكير عن احدهما ع في تفسير اية الغنيمة خمس الله عز وجل للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول واليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم وفي مرسل حماد المرفوع فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل فالذي لله فلرسول الله فرسول الله احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد ص الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان الى غير ذلك من الاخبار الدالة على صريحا فيما المعتضد بفتاوى الاصحاب ومحكي الاجماع بل محصله على الظاهر فما في خبر زكريا بن مالك الجعفي عن الصادق ع انه سئل عن اية الغنيمة فقال اما خمس الله فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل يجب تاويله او طرحه سيما مع ملاحظة اشتماله على غير ذلك مما هو مخالف للمعلوم من المذهب كما ستعرف والمراد بذي القربى في الكتاب والسنة هو الامام بلا خلاف معتد به اجده فيه بيننا بل الظاهر الاجماع عليه بل هو معقد اجماع الانتصار والغنية كما انه في كرة نسبته الى علمائنا وفي عن الشيخ الاجماع عليه للمرسلين السابقين ومرسل ابن عيسى عن العبد الصالح الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر من بعد رسول الله ص وراثة فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله وله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته الى اخره الى غير ذلك من المعتبرة الصريحة فيه والظاهرة وغير الممتنع ارادته منها حتى ما جاء منها بلفظ الجمع بالحمل على ارادة مجموع الائمة ع مضافا الى ما في مجمع البيان وغيره من ان لفظ ذي القربى في الاية مفرد لا يتناول الاكثر من واحد فينصرف الى الامام لان القول بان المراد منه واحد هو غير الامام منفي بالاجماع لكن قد يناقش باحتمال ارادة الجنس منه كابن السبيل وان كان قد يفرق بينهما بانه مجاز صير اليه في الثاني للقرينة اذ ليس هنا واحد متعين يمكن حمل اللفظ عليه دون الاول فانه لا قرينة بل قد عرفت مما نقلناه وجودها بخلافه بل لعل عطف اليتامى والمساكين وابن السبيل مع ان المراد منهم اقرباؤه ايضا يعين الامام ارادة من الاول فتامل فما عن بعض علمائنا والظاهر انه ابن الجنيد كما حكاه عنه في المختلف من عموم هذا السهم للامام ع بل هو لاولاد النبي ص من بني هاشم كالمحكي عن الشافعي بزيادة المطلب مع هاشم ضعيف جدا وان كان قد يشم من ك الميل اليه لظاهر بعض الاخبار التي منها خبر زكريا السابق القاصر عن مقاومة ما تقدم من وجوه بل لا يابى الحمل عليه لكنه في غير محل قطع بل كاد يكون مخالفا للمقطوع به من المذهب ومما سمعت ظهر لك ان ما كان للنبي ص من سهمه وسهم الله ينتقل بعده للامام القائم مقامه فيكون له ح الان نصف الخمس كملا لصلاحيته لا مرد حي له الفداء ونفسي لنفسه لو قاسها بالوراثة وسهم بالاصالة كما هو مضمون الادلة السابقة المعتضدة بالاجماع الانتصار وغيره بل هو محصل على الظاهر فما عن الشافعي من انتقاله بعد موت النبي ص الى المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد واهل العلم والقضاء واشباه ذلك وابي حنيفة من سقوطه اصلا غلط عندنا قطعا واوضح منه غلطا ما عن الثاني ايضا خاصة من سقوط سهم ذي القربى بموت النبي ص اذ هو اجتهاد منشاؤه هوى النفس من الشيطان في مقابلة الكتاب والسنة ان لم يكن الضرورة مكابرة وكيف ولا عزو في حرمان الورثة غير الامام السهمين المذكورين بعد ان كان الظاهر ان استحقاقهما ايضا سهم الله عز وجل بمقام النبوة المنتقل الى مقام الامامة اولا لامته بمرتبة بل قيل لعلو مقام الامامة منه نعم ما كان في حياة النبي ص او الامام ع من الاسهم السابقة فينتقل الى الوارث ضرورة صيرورته ح كسائر امواله التي فرض الله تقسيمها على الوارث واحتمال اختصاص الامام به ايضا لقبض النبي ص له مثلا بمنصب النبوة ايضا باطل قطعا اذ هو وان كان كذلك لكنه صار ملكا من املاكه بقبضه وان كان سببه منصب النبوة وفرق واضح بينه وبين انتقال الاستحقاق السابق للامام بعد علم ملاحظة الوصف فيه الذي لا يشاركه فيه غير الامام بخلاف المقبوض فانه تدخله خصوصية الذات

اللازم لهم خطبته ولى خبر زكريا بن ابى عمران ان خمس الرسول للاقارب مع صرح ويراد بلا لائمة بعد موت النبي صم على ارادة الخمس المستحق لا المقبوض
او ونشه على اللذ الثانى والا فهو على ظاهر غير مطابق للمعلوم من المذهب لذا قال فى ثوان اريد حال الحيوة فلا قائل به ولا دليل عليه بل الاجماع والاخبار
على خلافه وان اريد بعد موته فلا قائل به ايضا مع دلالة الاخبار على خلافه لدلالتها على كونه للامام وابن الجنيد ان خالف فى سهم ذى القربى الا انه لم
يخالف فى سهم الرسول والامر سهل بعد وضوح الحال من ذلك كله علم مصرف الثلثة من الاسهم الستة واما الثلاثة الاخرى فهى لليتامى والمساكين وابناء
السبيل كتابا وسنة مستفيضة جدا بل متواترة واجماعا بقسميه بل وعلى ان المراد بهم اقارب النبي صم لا مطلقا وان حكى عن ابن الجنيد ذلك مع استغنا ذوى القربى
لكن خلافه غير قادح فى محصل الاجماع فضلا عن محكيه خصوصا بعد استفاضة الاخبار التى مر وسيمر عليك بعضها فى ذلك وفى ان ما زاد من الخمس عليهم للامام
وانه لا يحل الخمس لغير بنى هاشم جعله الله لهم عوض تحريم الزكوة فمن تحل له الزكوة يحرم عليه الخمس وبالعكس بعد ان لم نعثر له على مستند اطلاق الاية
وبعض الاخبار مقيد عندنا بالسنة والاجماع بقسميه عندنا وان كان بغير دليل كما ان خبر زكريا بن مالك المتقدم ويجب حمله على ارادة ما ذكرنا او غيره والا
فهو لا يتم ايضا عندنا وعندكما هو واضح وقيل لم يعرف قائله منا كما اعترف به فى ذلك وغيرها نعم هو محكى عن الشافعى وابى حنيفة فى تقسيم الخمس خمسة اقسام
بحذف سهم الله تعالى وان افتتح به الاية تيمنا وتبركا والا فالاشياء كلها له فالمراد ان لرسول الله خمسه والمراد ان من حق الخمس ان يكون متقربا به الى الله تعالى لا غير
وان قوله وللرسول ولذى القربى من قبيل التخصيص بعد التعميم تفضيلا لهذه الوجوه على غيرها كقوله وملئكته ورسله وجبريل وميكال الى غير ذلك من اللغو
الذى لا ينبغى ان يسطر نعم قد يظهر من الميل الى هذا القول مستدلا عليه باصح رواية وصلت اليه هى صحيحة ربعى عن الصادق ع كان رسول الله صم اذا اتاه
المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذى اخذه خمسة
اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام يأخذ
كما اخذ رسول الله صم وهى مع انها حكاية فعل يحتمل الرفع بعض حقه توفيرا لغيره ومشتملة على حذف سهمه لا سهم الله تعالى الذى هو مذهب ذلك القائل قاصرة عن
معارضة ما تقدم من محكى الاجماع بل محصله على الظ وظاهر الكتاب والعترة المستفيضة جدا بل ما اشتمل منها على ثبوت سهم الله متواتر على الظ ومنه يعلم ح
ان الاولى لعم كونه اشهر واقوى بل لا شهرة ولا قوة ولا صحة فى غيره اذ هو وان كان لمجهول النسب القادح فى تحصيل الاجماع على بعض الطرق الا انه حيث يكون له جهة
صحة لا اذا كان موافقا للعامة ومخالفا للكتاب والمستفيضة من السنة والمتواترة والمحكى الاجماع المعتضد بتتبع فتاوى الاصحاب وغير ذلك فلا ريب فى مكان
تحصيل الاجماع ح بخلافه حتى على الطريق المذكور كما هو واضح فتأمل ويعتبر فى الطوايف الثلثة انتسابهم الى عبد المطلب بالابوة فلو انتسبوا بالام خاصة لم يعطوا
شيئا من الخمس على الاظهر الاشهر بل عليه عامة اصحابنا كما اعترف به فى ض عدا المرتضى ره وابن حمزة على ما حكى عنهما مع ان فيما حضرنى من نسخة وسيلة الثانى
موافقة المش ومؤيده نسبه غير واحد من الاصحاب ذلك الى المرتضى خاصة نعم وافقه عليه المحدث البحرانى فى حدائقه حاكيا له عن ذلك نقله ايض فى ميراث اولاد
الاولاد عن الحلى ومعين الدين المصرى وفى لو توقف بحث عن المفيد القاضى ايض بل عن رسالة البعض فاضل العجم صنفها فى اختيار مذهب السيد نقله عن القطب الراوندى
والفضل بن شاذان وابى الصلاح وابن ابى عقيل والشيخ فى ف وابن زهرة والجنيد بل عن كتاب الميراث من كنز العرفان عن الراوندى ايض والشيخ احمد بن المتوج
البحرانى ثم قال ونقل عن المقدس الاردبيلى الميل اليه وهو مختار المحقق المدقق مير محمد باقر الداماد والمولى محمد الصالح المازندرانى فى شرح الاصول والسيد نعمة الله
الجزائرى والشيخ عبد الله بن صالح البحرانى لكن قد عرفت انهم هنا لم ينسبوا الخلاف الا للمرتضى ره وكانه لان مبنى المقام ليس صدق اسم الولد حقيقة وعدمه
حتى انه يلزم مدعى الصدق فى غيره موافقته للمرتضى هنا كما استفاده هذا المحدث وجعل مدار المسئلة ذلك وجودا وعدما حتى انه نسبه لبعض من عرفت من
هذه الجهة بل هو مبنى على المرسل الطويل عن العبد الصالح المروى فى كتب المحمدين الثلثة الذى يكفى اتفاقهم على روايته جبرا لارساله فضلا عن شهادة النظر
فى متنه والتأمل فيه وفيما اشتمل عليه من الاحكام المخالفة لمن جعل الله الرشد فى خلافهم وعن عمل كافة الاصحاب عدا من ذكر فى بعض الكتب مستندا لغيره
الذين فيهم من لا يعمل الا بالقطعيات او عن اعتضاده بموافقة الاحتياط الذى جعله الله طريق السلامة خصوصا فيما اشتغلت الذمة به بيقين فى امكان دعوى نصرا
اسم الولد الى غيره وان كان هو حقيقة فيه سيما المضاف منه كما كان دعوى منع دخوله بذلك وان سلم كونه حقيقة ايضا تحت اسم القبيلة والعشيرة التى حرم الله
عليها الصدقة معوضا لها عنها بالخمس ولان دخل بذلك فدخوله من جهة الاب تحت اسم القرشى مثلا الذى احل الله له الصدقة وحرم عليه الخمس اولى ح
من وجوه ودعوى ان الموجود فى اخبار الخمس لفظ الال والذرية والعترة وذوى القرابة واهل بيت النبي صم ونحو ذلك من الالفاظ التى لا كلام فى دخول
المفروض فيها دون لفظ الابن واسم القبيلة خصوصا بعد تفسير الال فى رواية بالذرية واخرى بمن حرم نكاحه على محمد صم ونص الكتاب العزيز على ان
عيسى من ذرية ابرهيم وليس الا من جهة الام يدفعها بعد منع دخوله عرفا فى اكثر الالفاظ هذه او جميعها عدا الذرية لا ينبغى التوقف فى كون المفهوم
من اخبار المقام واخبار تحريم الصدقة ان موضوع الخمس وحرمة الصدقة الهاشمى قال الص ع فى خبر زرارة لو كان عدل ما احتاج هاشمى ولا مطلبى الى
صدقة ان الله جعل لهم فى كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة
ان المصادق العرفية للتراكيب لا تتعدد مدار نحو ذلك فتم الى غير ذلك من العوض الجوابر والمبعد للقول المرتضى ذو قضية تحليل الخمس لساير
الفرق حتى الاموية اذ قل ما تجد احدا من كون احد جداته من امهاته او ابيه ان علت علوية فيشارك ح بنى هاشم ساير الناس فى خمسهم هو معلوم البطلان
بل تدبيع السيرة القطعية بخلافه مع انه لو كان كذلك لشاع وذاع حتى خرق الاسماع فكيف والشائع خلافه كما ان المروى عن ائمتنا كان خاليا فى
المرسل المزبور بعد ان ذكر ان نصف الخمس للامام ع بعد رسول الله صم والنصف الاخر بين اهل بيت رسول الله صم قال وهؤلاء الذين جعل الله لهم
الخمس هم قرابة النبي صم الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات

قريش

قريش ولا من العرب احد فيهم ولا منهم فى هذا الخمس من مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء ومن كانت امه من بنى هاشم وابوه من ساير
قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم والا فقد توافق المرتضى ره فى كونه ابنا حقيقة كما يظهر من جماعة من الاصحاب فى
غير المقام بل قد يظهر من المحكى عن ابن ادريس فى كتاب المواريث الاجماع عليه كما عن المرتضى فى ذلك نفى الخلاف فيه بل كذا المحكى عن خلاف الشيخ فى باب الوقف والمبسوط
بل لعله منها الاجماع الاسلامى على ذلك فلاحظ لكثرة استعماله فى الحسن والحسين عليهما السلم بل باقى الائمة كثيرا بل بعضها ارادة المجاز خصوصا فى المقام الذى اريد منه
الافتخار والاستظهار على الغير كما يدل استعمال المخصوص فى الائمة وان كان قد يحتمل الا انهم من طينة واحدة طابت وطهرت بعضها من بعض بل لعله يعلم حقايقهم وكيفية
خلقهم يكون الفهم الا ان الظ انهما سيتمم محلا نعم ولمعلومية حرمة زوجة ابن البنت بقوله تعالى وحلائل ابنائكم وحرمة بنت ابن البنت بقوله وبناتكم وحرمة
زوجة الجد بقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وعلية ارثه الرتبة لابن البنت وابن بنت البعل حجب الابوين عما زاد عن السدس والزوج الى الربع والزوجة الى الثمن فقول نازكا
له ولما فى خبر ابى الجارود ونالمال قال ابو جعفر ع يا ابا الجارود ما يقولون لكم فى الحسن والحسين قلت ينكرون علينا انهما ابناء رسول الله صم قال فاى شيء احتججتم عليهم
قلت احتججنا عليهم بقول الله عز وجل فى عيسى بن مريم عليهما السلم ومن ذريته داود وسليمن وايوب الى قوله وعيسى فاى شيء قالوا لكم قلت قالوا قد يكون ولد الابنة من
الولد ولا يكون من الصلب فاى شيء احتججتم عليهم قلت يقول الله تعالى لرسوله فقل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم قال اى شيء قالوا قلت قالوا قد يكون فى كلام العرب ابناء
رجل يقول اخر ابنائنا قال فقال ابو جعفر يا ابا الجارود لاعطينكها من كتاب الله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى ان انتهى الى قوله وحلائل ابنائكم
الذين من اصلابكم فسلهم يا ابا الجارود هل كان يحل لرسول الله نكاح حليلتهما فان قالوا نعم كذبوا وفجروا وان قالوا لا فهما ابناؤه الصلبيه وصحيح بن مسلم عن احدهما
لو لم يحرم على الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده حرم على الحسن والحسين بقول الله عز
وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء ولا يصلح للرجل ان ينكح امرأة جده والمروى عن عيون الاخبار والاحتجاج للطبرسى فى حديث طويل يتضمن ذكر ما جرى بينه وبين الرشيد
لما ادخل عليه فى موضع الحاجة ومنه الى ان قال له الرشيد لم جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم الى رسول الله صم ويقولون يا ابن رسول الله وانتم من
على ع وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة ع انما هى وعاء والنبي جدكم من قبل امكم فقال يا امير المؤمنين لو ان النبي صم نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت
تجيبه فقال سبحان الله ولم لا اجيبه بل افتخر على العرب وقريش بذلك فقال لكنه لا يخطب الى ولا ازوجه فقال لم فقلت لانه ولدنى ولم يلدك فقال
احسنت يا موسى ثم قال كيف قلتم انا ذرية النبي صم والنبي لم يعقب وانما العقب للذكر لا للانثى وانتم ولد الابنة ولا يكون لها عقب فقلت اسئلك بحق القرابة والقبر ومن فيه الا ما اعفيتنى عن هذه المسئلة فقال لا او تخبرنى بحجتكم فيه يا ولد على وانت يا موسى يعسوبهم وامام زمانهم كذا انهى الى ولست اعفيك فى كل ما اسئلك عنه حتى تأتينى فيه بحجة من كتاب الله فانتم تدعون معشر ولد على انه لا يسقط عنكم منه شيء لا الف ولا واو الا وتأويله عندكم واحتججتم بقوله عز وجل ما فرطنا فى الكتاب من شيء وقد استغنيتم عن رأى العلماء وقياسهم فقلت تأذن لى فى الجواب قال هات
قال فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزى المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال
ليس لعيسى اب فقلت انما الحقناه بذرارى الانبياء من طريق مريم وكذلك الحقنا بذرارى النبي صم من قبل امنا فاطمة الزهراء عليها السلم اكثر نزيدك يا امير المؤمنين
قال هات فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم ولم يدع احد انه ادخل النبي صم تحت الكساء الا على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم
فالابناء هم الحسن والحسين والنساء هى فاطمة وانفسنا انفسكم اشارة الى على بن ابى طالب عليه السلم والمروى عن كتاب الاختصاص للمفيد فى حديث طويل عن
الكاظم مع الرشيد ايض قال فيه وانى اريد ان اسئلك عن مسئلة فان اجبتنى علمت انك قد صدقتنى وخليت عنك ووصلتك ولم اصدق ما قيل فيك فقلت ما
كان علمه عندى اجبتك فيه فقال لم لا تنهوا شيعتكم عن قولهم لكم يا ابن رسول الله وانتم ولد على وفاطمة انما هى وعاء والولد ينسب الى الاب لا الى الام فقلت
ان راى امير المؤمنين ان يعفينى عن هذه المسئلة فعل فقال لست افعل او تجيب فقلت فانا فى امانك ان لا يصيبنى من آفة السلطان شيء فقال لك الامان فقال
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ووهبنا له اسحق الى ان قال وعيسى فمن ابو عيسى فقال ليس له اب انما خلق من كلام الله عز وجل وروح القدس
فقلت انما الحق عيسى بذرارى الانبياء من قبل مريم والحقنا بذرارى الانبياء من قبل فاطمة لا من قبل على ع فقال احسنت احسنت يا موسى زدنى من مثله فقلت
اجتمعت الامة برها وفاجرها ان حديث النجرانى حين دعاه النبي صم الى المباهلة لم يكن فى الكساء الا على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فقال الله تبارك وتع
فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم فكان تأويل ابنائنا الحسن والحسين ونسائنا
فاطمة وانفسنا على ع فقال احسنت والمروى عن الكافى عن بعض اصحابنا قال حضرت باب الحلال دهر والخليفة وعيسى بن جعفر وجعفر بن يحيى بالمدينة وقد
جاؤا الى قبر رسول الله صم فقال هرون لابى الحسن ع تقدم فابى فتقدم هرون فسلم وقام ناحية فقال عيسى بن جعفر لابى الحسن ع تقدم فابى فتقدم ثم
ابن جعفر وسلم ووقف خلف هرون فتقدم ابو الحسن ع وقال السلم عليك يا ابه اسئل الله الذى اصطفاك واجتباك وهداك ان يصلى عليك فقال
هرون سمعت ما قال قال نعم فقال اشهد انه ابوه حقا والمروى عن المشايخ الثلثة بطرق عديدة ومتون متقاربة عن عابد الاحمسى قال دخلت على ابى عبد الله ع وانا
اريد ان اسئله عن صلوة الليل فقلت السلم عليك يا ابن رسول الله فقال وعليك السلام اى والله انا لولده وما نحن بذى قرابته والمروى عن كتاب مطالب
السؤال فى مناقب ال الرسول لمحمد بن طلحة الشافعى قال قد نقل ان الشعبى كان يميل الى ال الرسول وكان لا يذكرهم الا وهو يقول هم ابناء رسول الله صم وذريته
فنقل عنه ذلك الى الحجاج بن يوسف وتكرر ذلك منه وكثر نقله عنه فاغضبه ذلك من الشعبى ونقم عليه فاستدعاه الحجاج يوما وقد اجتمع لديه اعيان المصرين
الكوفة والبصرة وعلماؤها وقراؤها فلما دخل الشعبى لم يهش له ولا وفاه حقه من الرد عليه فلما جلس قال له يا شعبى ما امر يبلغنى عنك فيشهد عليك بجهلك
قال ما هو ايها الامير قال الم تعلم ان ابناء الرجل هم من ينسبون اليه والانساب لا تكون الا بالاباء فما بالك تقول عن ابناء على انهم ابناء رسول الله صم وذريته وهل
لهم اتصال برسول الله ع الا بامهم فاطمة والنسب لا يكون بالبنات وانما يكون بالابناء فاطرق الشعبى ساعة حتى بلغ الحجاج فى الانكار عليه وقرع انكاره مسامعه
والشعبى ساكت فقال يا امير الا اراك الا متكلما بكلام من يجهل كلام الله وسنة نبيه ص او يعرض عنهما فازداد الحجاج غضبا منه وقال المثلى تقول هذا
يا ويلك قال نعم هؤلاء قراء المصرين حملة الكتاب العزيز اليس قد قال الله تعالى يا بنى ادم يا بنى اسرائيل ومن ذرية عيسى فهل كان اتصال عيسى بالثلثة

الا بامه

الا بامه وقد صح النقل عن رسول الله ص هذا ابني سيد شباب اهل الجنة نجمل الحجاج دعاه بتلطف الشعبي بل هو من الا بيض والمروي عن تفسير العياشي
عن ابي عمرو الزبيري عن الصادق ع قلت له ما الحجة في كتاب الله ان آل محمد هم اهل بيته قال قول الله تبارك وتعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
وآل محمد هكذا نزلت على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ولا يكون الذرية من القوم الا نسلهم من اصلابهم قال اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي
الشكور والمروي عن العيون والمجالس عن الرضا ع في مجلسه مع المأمون الى ان قال اما العاشرة فقول الله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية فاخبروني
هل كانت ابنة احدكم تصلح ان يتزوجها لو كان حيا قالوا لا قال فاخبروني هل كانت ابنة الي تصلح له ولو كنتم من آله لحرم بناتكم عليه كما حرم عليه بناتي لاني من
آله وانتم من امته فهذا فرق بين الآل والامة لان الآل منه والامة اذا لم تكن من الآل ليست منه واما الحادية عشر فقوله عز وجل في سورة المؤمن وساق الكلام
الى ان قال وكذلك خصصنا نحن اذ كنا من آل رسول الله ص بولادتنا منه وقال ايضا في الخبر المذكور ردا على من ادعى ان الآل الامة اخبروني هل تحرم
الصدقة على الآل قالوا نعم قال فتحرم على الامة قالوا لا قال هذا فرق ما بين الآل والامة بل قد يستظهر من هذا الاخير ما نحن فيه اذ المنتسب بالام داخل في الآل لما
قد تحقق من تفسير الذرية في خبر ... بن حزم نكاح علي رسول الله ص فتحرم عليه الصدقة ببعض الخبر المذكور واذا حرم عليه ذلك حل له الخمس لانه لمن حرمت عليه
فيعاضد المرسل السابق المصرح بحلية الصدقة عليه ع انه مع موافقته للعامة مشتمل على التعليل بالاية الكريمة الظاهرة في ارادة التعريض به لا التحقيق و
الاتي بمعزل عما نحن فيه حيث ان سببه طرد ما كان معتادا في الجاهلية من تبني اليتيم وجعله كالولد الحقيقي في سائر الاحكام حتى انهم عابوا على النبي
لما تزوج بزينب زوجة زيد بن حارثة لانه كان تبناه صغيرا حتى كان يدعى زيد بن محمد فنزلت الاية ردا عليهم لا لنفي بنوة ابن البنت الذي هو من المطلوب
كما ان قول الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع انه قول اعرابي جاهل لا يعارض الكتاب والسنة يحتمل الارادة المتعلقة
في جلب المنافع الدنيوية ودفع المضار بالاولاد واولادهم دون اولاد البنات فكانوا كالاباعد بالنسبة الى ذلك بل لعل الظاهر ارادة هذا
الشاعر المجاز والمبالغة في النفي شاهدة على العكس من البغية لا الوضع اللغوي فهو كقوله ع انت ومالك لابيك اذ المراد منه نوع من المجاز قطعا
لا ما نحن فيه والقول ان الولد مخلوق من ماء الاب والام ظرف ووعاء كما في خبر عبد الله بن هلال عن الصادق ع سألته عن رجل تزوج ولد الزنا فقال لا باس
انما يكون مخافة العار وانما الولد للصلب وانما المرأة وعاء من غرائب الكلام بعد ما عرفت من الاخبار المتضمنة لرد عين هذه الدعوى من المخالفين
بل قوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب اي صلب الرجل وترائب المرأة وقوله نطفة امشاج نبتليه مختلطة من مائهما اقوى شاهد على رده
ايضا مضافا الى الاخبار الدالة على ذلك وكذا القول انه يصح سلب اسم الولد عنه عرفا اذ فيه انه ان سلم فالمراد نفيه بلا واسطة كولد الولد بل قد بان فساد
العمل بالمرسل المذكور بعد حجيته في نفسه وعدم قابلية الشهرة لجبره ايضا بعد ظهور كون مستندها ما عرفت مع عدم صدق اسم الولد حقيقة لا هذا المرسل
حتى يكون عملهم به طريق تبين ومن هنا كان الاحتياط في ترك اخذ الخمس والزكوة وان كان الاقوى في النظر ما عرفت لامكان دفع جميع ذلك بادنى
تامل ونظر خصوصا بعد تحرير الطريقة ووضوحها لكن المحدث المزبور قد بالغ في اختيار ذلك لاختلاط ... في الانكار على الاصحاب بتجميع خطاب شنيع و
تفضيع حتى انه تجاوز عما يجب عليه من الادب مع حفظة الشريعة والكتاب ونسأل الله ان يغفر له ذلك كما ان ... الا ان المسالك والمدارك والله اعلم
وكيف كان فهي آية ومن الذخيرة المعروف من مذهب الاصحاب انه لا يجب استيعاب اشخاص كل طائفة من الطوائف الثلث بل لو اقتصر من كل طائفة على واحد
جاز كما انه يجوز البسط عليهم متفاوتا بل عن غيرها نفي الخلاف فيه بل قد يظهر من ... الاجماع عليه للاصل وارادة الجنس من الجمع المعرف في الكتاب و
السنة كابن السبيل بل هو في رواية الزكوة قرينة عليه في الاولين لعدم القول بالفصل لكون الخمس زكوة في المعنى والموثق بل الصحيح في الكافي عن
الرضا ع سئل عن قول الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله ص وما كان لرسول الله فهو
للامام فقيل له افرايت ان كان صنف من الاصناف اكثر وصنف اقل ما يصنع به قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله ص كيف يصنع انما كان يعطي على ما يرى
وكذلك الامام وتعذر الاستيعاب بل تعذره في اغلب الاحوال والاوقات خصوصا بعد انتشار الذرية الطاهرة في سائر الاماكن على ان خمس الشخص نفسه
لا قابلية فيه للاستيعاب بل ينبغي القطع به مع العسر لقلة الخمس او تشتت المستحقين وعدم التوقف فيه بوجه من الوجوه نعم قد يشكل عدم
الايجاب فيما لو فرض التمكن من الاستيعاب في العدد الممكن منه بانه الموافق للاحتياط في البراءة عما اشتغلت الذمة به بيقين ويمنع ارادة الجنسية من الجمع المزبور
لكونه حقيقة في الاستغراق وسقوط الوجوب في المتعذر والمتعسر لا يستلزم ارادة الجنسية منه التي هي معنى مجازي له كما ان ارادتها في الزكوة لدليل
قرينة لا يستلزم ذلك هنا وعدم ظهور الصحيح المزبور فيما نحن فيه من عدم وجوب الاستيعاب المزبور بل اقصاه عدم وجوب التساوي في القسمة في الاصناف
الثلثة بحيث يجب ان يكون لكل صنف ثلث تام وان كان المستحق قليلا على انه وكل الامر فيه الى الامام وهو عندنا خارج عن البحث اذ الامام
يراد منه كفاية الجميع ولو من نصيبه فلا ضير ان فاوت ومنع تمام الكلام فيمن اراد ايصال الخمس بنفسه خصوصا في مثل هذه الاوقات والامام فالامام
ولي الجميع والوصول اليه وصول اليهم جميعهم وهو العالم بالمصالح والمفاسد وتدرجاتهم لا يتهم بميل نفس او شيطان واغراض دنيوية او صداقة
ومحبة او توصل الى بعض الفوائد النفسانية بخلاف غيره ... من اخبار المقام خصوصا مرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح المتقدم سابقا
المشتملة على كيفية القسمة قال فيها فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة الى ان قال ان فقراء الناس
جعل ارزاقهم في اموال الناس على ثمانية اسهم فلم يبق منهم احد وجعل للفقراء قرابة الرسول نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس وصدقات
النبي ص وولي الامر فلم يبق فقير من فقراء الناس ولم يبق فقير من فقراء قرابة الرسول الا وقد استغنى الحديث بل وغيره من الاخبار ايضا بل لعل
بعضها اظهر منها على انه الموافق لحكمة الخمس والغرض الباعث لوجوبه الاول وخص بعض الطائفة بقيت اطفال رسول الله ص ومساكينه وابناء

سبيله

سبيله جبرا لهم ولعله من ذلك كله مال في ... الى القول بوجوب الاستيعاب المصرح بضعفه ... كما انه في ... قال الظاهر يقتضي انه يفرق في جميع من في بلد الاسم في بلد
الخمس كان او في غيره من البلاد قريبا كان او بعيدا الا ان ذلك يشق فالاولى ان نقول يختص به من حضر البلد الذي فيه الخمس لكن قال بعد ذلك ومتى حضر الثلثة اصناف
ينبغي ان لا يخص به قوم دون قوم بل الافضل تفريقه في جميعهم وظاهره الاستحباب كما انه لعله المفهوم من عبارة ... المحكية وان ذهب اليه الخلاف ايضا نعم قال في س
وفي اعتبار التعميم للاصناف نظر لها الاختصاص فيعم الحاضر ولقد اجاد المعاصر في الرياض حيث قال ان الاحتياط في تحصيل البراءة اليقينية عما اشتغلت به الذمة
يقتضي البسط على الثلثة بل استيعابها ايضا الا ان يشق ذلك فيقتصر على من حضر البلد ويبسط عليهم مع الامكان كما عن ظاهر المبسوط وان ضعفه من تاخر عنه
معربين عن عدم خلاف فيه كما مضى فان تم اجماعا والا فما فيها قوي جدا وان كان خيرة المتاخرين لعله اقوى انتهى وهو وان كان في كلامه السابق على ذلك ما
ينافي ما وقع له هنا لكنه جيد بعد مناقشته واختياره خصوصا مع ملاحظة السيرة في الامصار والاعصار بل لعل القول بالاستيعاب ساقط في هذه الازمان لافضائه
الى تعطيل جميع الذرية وشدة الحاجة لقلة ما يحصل من الناس بحيث لو روعي فيه الاستيعاب لم يحصل لاحد منهم فائدة يعتد بها بل لا يحصل ما يملؤ الجوف في
غالب الاوقات نعم لو امكن جمع ما في ايدي الناس من الخمس لاتجه القول به لامكانه هذا وربما ياتي في البحث عن جواز التخصيص بطائفة ما له نفع في المقام انشاء الله
والله العالم ومن مسائل الاولى في مستحق الخمس وهو من انتسب الى هاشم جد النبي ص بنسب صحيح اي كالصحيح لا الزنا ونحوه وذريته محصورة في ولد عبد المطلب الذي قيل
ان له عشرة اسماء غير اسمه الذي تعرفه العرب وملوك العجم وملوك الحبشة وملوك القياصرة منها عامر وشيبة الحمد وسيد البطحاء وساقي الحجيج وساقي
الغيث وغيث الورى في العام الجدب ... ابو السادة العشرة عبد الله وابو طالب والعباس وحمزة والزبير وابو لهب وضرار والغيداق وربما سمي حجل والمقوم
والحارث وهو اسنهم لكن ربما قيل انهم احد عشر بجعل حجل غير الغيداق بل اثنا عشر باضافة قثم ومع ذلك الا ان نسله منهم قد انحصر في الخمسة الاول
بل الاربعة منهم اذ عبد الله ليس له الا النبي ص المنحصر نسله في فاطمة فدخلت في نسل ابي طالب وانحصر الخمس فيمن كان من نسل عبد المطلب منهم هم بنو ابي طالب
والعباس والحارث وابي لهب الذكر والانثى بل لم يعرف منهم اليوم الا المنتسب الى الاولين بل لم يبارك الله الا في ذرية الاول منهما وان كان لا خلاف في استحقاق
الجميع الخمس بل الاجماع محصل ومنقول عليه كما انه المفهوم من المعتبرة المستفيضة ان لم تكن متواترة فما عساه يظهر من بعض الاخبار من تخصيصه بذرية
رسول الله ص واهل بيته غير مراد قطعا ان لم نقل ان الجميع من آله واهل بيته عرفا نعم في س ينبغي توفير الطالبيين على غيرهم وولد فاطمة على الباقين ولا باس
به خصوصا الثاني منهم ولا بما في كشف الالتباس للبعيد لتقديم الرضوي ثم الموسوي ثم الحسيني ثم الحسني وتقديم كل من كان علاقته بالائمة اكثر لكن قال
فيه بعد ذلك انه يصدق مدعي النسب ان لم يكن متهما كمدعي الفقر وفيه بحث لعدم صدق الامتثال قبل احراز مصداق الموضوع واصالة صحة دعوى المسلم فيما
لا يعارضه فيها لا تكفي قطعا في فراغ ذمة الدافع بل اقصاها عدم الحكم بفسق الاخذ لو اتفق والقياس على الفقر مع انه مع الفارق لا نقول به ودعوى عموم
بعض ما ذكر مستندا له هناك للمقام اذ عمدة اصالة صحة قول المسلم ودعواه التي لا معارض لها المستفادة من جملة من المعتبرة كخبر الكيس المطروح الذي ادعاه
واحد من عشرة وصحيح تصديق الامرأة في عدم الزوج لها وانها حاضت ان اراد زوجها مراجعتها وغير ذلك يدفعها منع كون العلة ذلك بل لعله الاصل
في غير المسبوق بالغنى والاتفاق المحكي ان لم يكن محصلا والسيرة القطعية المستمرة في سائر الاعصار والامصار والعسر والحرج في تكليف البينة او
ما يفهم من خصوص بعض الاخبار المنجبرة وغير ذلك الاتي التي لا تتاتى في جملة من ابواب الفقر التي لا تخفى على الخبير الماهر فتامل نعم قد يحتال في الدفع الى المجهول
المدعي بان يوكله من عليه الخمس في الدفع اذا فرض عدالته وقلنا بعدم اشتراطها فانه يكفي في براءة ذمته وان علم انه هو قبضه لان المدار في ثبوت
الموضوع على علم الوكيل دون الموكل ما لم يعلم الخلاف لكن الانصاف انه لا يخلو من تامل وكيف كان ففي استحقاق بني المطلب اخي هاشم خلاف وتردد ينشأ
من اصالة عدم الاستحقاق وتوقف الشغل اليقيني على البراءة اليقينية والمرسل عن العبد الصالح وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص
الذين ذكرهم الله في كتابه فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد
الى ان قال ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول ادعوهم لابائهم الى اخرها ويستفاد
من ذيله كغيره من الاخبار بل هو معلوم غير محتاج الى الدليل ان الخمس لمن حرمت عليه الصدقة ولا ريب في ظهور ما ورد من النصوص في ذلك ولو بانضمام
قرائن خارجية كما لا يخفى على من لاحظها في ان المحرم عليهم الصدقة بنو هاشم خصوصا نحو قول الص ع في خبر ابن سنان لا تحل الصدقة لولد العباس ولا لنظائرهم
من بني هاشم وفي خبر ابن خنيس لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ع ولا لنظائرهم من بني هاشم اذ هو وان كان لا صراحة فيه في
نفي الحرمة من غيرهم لكن اقتصارها عليهم كغيره من الاخبار على كثرتها مع ان بعضها في مقام المدح او غيره المقتضي لبيان من حرم عليهم كالصريح في الاختصاص بل
قد يدعى انه المنساق الى الذهن من سائر اخبار الخمس ايضا سيما ما اشتمل منها على النسبة ونحوها اليهم واليه ع او الى محمد وآله الى غير ذلك مما يستتبع بعضه ومن الاقتصار
على المتيقن خروجه من عموم الكتاب والسنة وهو من عدا بني هاشم والمطلب وقول الص ع في خبر زرارة لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة لكن
اظهره المنع وفاقا للمشهور بين الاصحاب بل هو معقد اجماع الانتصار وغيره بل لعله كذلك اذ لا نعرف فيه خلافا ولا حكي الا عن الاسكافي الذي لا يقدح خلافه فيه
عندنا وغرية المفيد خصوصا بعد وضوح ضعف مستندهما عرفت اذ التمسك بعموم الفقراء المعلوم ارادة الخاص منهم الذي لم يتيقن منه الا بنو هاشم
دخول ... من غير ... الخبر المذكور مع قصوره عن المقاومة باعراض الاشهر وغيره وموافقته لظاهر المحكي من طريق العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم
عن النبي ص انه قال انا وبنو عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه وقال بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد محتمل لارادة
النسبة الى عبد المطلب الجد ذي القول المجري كغيره من النسبة للمركب بل كان ذلك مقتضيا لجعله من العطف التفسيري الذي لا تاسيس فيه والله اعلم
المسئلة الثانية هل يجوز ان يختص بالنصف من الخمس الذي هو لغير الامام طائفة بالمنع قيل بكره والمشهور نقلا وتحصيلا خصوصا بين المتاخرين

بل نسب الى الفاضلين ومن تأخر عنهما انه الاصل والصحيح السابق واتفاق علم قابلية الخمس للقسمة اثلاثا والسيرة والطريقة وظ الكتاب بناء على
ارادة بيان المصرف كما في الزكوة اذ الخمس كونه في المعنى بل هو مقتضى جوبر عوضا عنها او بدلا وقيل كما عن ظ ابي الصلاح لو نظر فيه في ص واختار في ق للشغل
وظ اللام والعطف في الاية وما دلّ انه لها لا للستر بل لو اريد المصرف منها لجاز تخصيص احد الاصناف للستر بجميع الخمس وهو معلوم العدم اذ يجب دفع نصف
الامام له للتاسي بفعل النبي ص وصريح ما دل على قسمة الخمس ستا فستا من مرسل ابن عيسى المتقدم انفا وغيره ولا ريب انه هو الاحوط وان كان الاول اقوى بل
لعله لا خلاف معتد به فيه لعدم ظهور عبارة من حكي عنه ذلك فضلا عن صراحتها الا كتفائه الى براءة عن الشغل المستفاد من ظ الادلة ومنع ظهور اللام و
العطف بذلك بعدما سمعت من ارادة المصرف في خصوص هذا النصف المؤيد بفهم المش وظ الصحيح وغيرهما العميد فعل النبي ص من الوجوب حتى يثبت
التاسي بناء على اعتبار معرفة الوجه فيه فلا يعارض القول وغيره من الادلة السابقة واحتمال الندب فيما دل على التقديس كما اشار اليه الحلي في عبارته المتقدمة
السابقة وارادة قسمة تمام الخمس لا كل شيء يحصل منه وان قل اذ ربما قيل ان الاية ونحوها وان سلم دلالتها على الملك والاشتراك لكن بالنسبة
الى خمس جملة الغنائم وان كان لا يخ من نظر وقد تقدم سابقا ما يفيدك ملاحظته هنا فلاحظ وتامل المسئلة الثالثة يجب ايصال جميع الخمس
الى الامام ع حال حضوره كما هو المفهوم من النصوص والفتاوى بل يشهد له الاعتبار ايض فياخذ نصفه له يصنع به فيما يشاء كما عرفت ويقسم
اى الامام النصف الاخر منه على الطوايف كلها الحاضر والغايب قدر الكفاية كفايتهم مقتصدا من غير سرف وتقتير فان فضل منه شيء كان ملكا
له وان اعوز ونقص اتمه من نصيبه على المش بين الاصحاب نقلا وتحصيلا بل في آك نسبته الى اجلاء الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا صريحا الا من الحلي
وان توقف فيه في لف باد ... ووجب تمام الناقص ولم يجوز تناول الزايد بل بالغ في انكار الاول والمنتهى حتى انه ربما اساء في بعض كلماته الادب
محتجا بما حاصله ان الاصل براءة الذمة وحرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا وشرعا وانه لا يخرج عنها الا بدليل وليس مثل ظ اللام والتفصيل
القاطع للشركة خلافه وانه لم يعرف عيال للامام يجب نفقتهم عليه غير عياله ولا سمع استحقاق احد لماله نعم يصرف عليهم مع فرض الاعواز من
بيت المال لان لهم حظا فيه كساير الناس وليس هو مختصا بارباب الزكوة وهو جيد على اصوله من عدم جواز العمل باخبار الاحاد المستندة صحيحا
فضلا عن المرسلة اذ لم نعثر على ما يوجب الخروج عما ذكره وان كان لبعضه مجالا للنظر في نفسه الا على مرسلة حماد بن عيسى المجمع على تصحيح ما يصح
عنه المقتضي لعدم قدح من علم فسقه ممن تاخر عنه في جهة فضلا عن غير المعلوم عن العبد الصالح ع قال فيها انهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء
سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي
ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ومرسلة احمد المضمرة قال فيها فالنصف له خاصة
والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم
على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان لكن يتعين العمل بهما عندنا
لانجبارهما بفتوى الاصحاب واحتمال ارادة ... الفاضل له ولاية وحفظه والقيام به كما في ... مع ضعفه بل هو باطل انه يدفعه الفقرة الثانية منهما بل قد
يشهد لصحتهما زيادة على ذلك الاعتبار وملاحظة متنيهما خصوصا الاولى منهما بل في المعتبر رد على الطعن فيهما ينبغي اتباع ما نقله الاصحاب و
افتى به الفضلاء ولم يعلم من باقي العلماء رد له من كون الامام ياخذ ما فضل ويتم ما اعوز واذا سلم النقل عن المعارض ومن المنكر لم يقدح ارسال الرواية
الموافقة لفتويهم فانا نعلم مذهب ابي حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنه واحدا بل ربما لم يعلم الناقل عنه بلا فصل وليس كل ما اسند عن مجهول
لا يعلم نسبته الى صاحب المقالة فلو قال لا اعلم مذهب ابي هاشم في الكلام ولا مذهب الشافعي في الفقه لانه لم ينقل مسندا كان متجاهلا وكذا مذهب اهل البيت
ينسب اليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذ لم ينقل عنهم ما يعارضه ولا رده الفضلاء منهم انتهى وكيف كان فمدار البحث هنا على قبول هذين
المرسلين المرسلتين وردهما فكثرة البحث ح كما وقع من بعض متاخري المتاخرين تطويل من غير طائل نعم يمكن الاحتجاج بالاية على بعض المطلب بل
جميعه فيه بعد لكنه لا يخ من مناقشة بعد تفصيل النصوص ما يراد منها والامر سهل بل في ... ما يظهر منه سقوط البحث في ذلك الا ان قال ان المفهوم
من الاخبار ايصال جميع الخمس الى الامام ع حال وجوده واما ان الواجب عليه فيه ماذا فنحن غير مكلفين في البحث عنه بل ربما كان ذلك سوء ادب في
حقه اذ هو المرجع في ساير الاحكام والاعرف بالحلال والحرام لكن فيه ان ثمرة البحث عنه دفع حصة الامام ع في هذا الزمان الى السادة لا تمامها
كما عن المحقق الثاني الاعتراف بمعرفة له عليه وان اشكل في ضمانه قد توقف جماعة في المسئلة ومع ذلك ذهبوا الى صرف حصته في زمان الغيبة
اليهم على وجه التتميم كالفاضل في ير ولف وصاحب خيرة الا انه يدفعه احتمال غفلتهم عن ذلك وهو وارد عليهم نعم قد يشكل بان وجوب التتميم
على الامام حيث يقصر نصيبهم من تمام الخمس لا انه الا اذا كان بتقصير من العباد في الدفع كما في مثل هذا الزمان لانه من الواضح فرض المسئلة التي تقال
في قسمة الخمس جميعه لا الحاصل منه ولو بعضا كما اومى اليه الشهيد في البيان حيث قال ومع حضور الامام يدفع اليه جميع الخمس فيقسم على الاصناف
بحسب احتياجهم فالفاضل له والمعوز عليه للرواية عن الكاظم ع الى الخ فيكون البحث السابق علميا محضا وبعد ما ورد ان الله تعالى لم يبق فقيرا من
السادة بالخمس كما لم يبق من غيرهم بالزكوة ولو علم عدم كفايتهما لشرع غيرهما اذ هو كالصريح في سقوط ثمرة ذلك البحث من هذه الحيثية وان كان
قد يتفرع عليه كما عن المحقق الثاني الاعتراف به عدم جواز اعطاء الفقير من الذرية زائدا على مؤنة السنة لكن فيه ان ذلك وان كان هو الاقوى
في النظر وفاقا للدروس و... وغيرهما بل لا اجد فيه خلافا وان جعل الجواز وجها في ... لاطلاق الادلة وحصول الوصف حين القبض اذ الفرض الدفعة
لا التدريج وما تقدم في الزكوة الا انه قد يمنع تفرعه عليه ضرورة عدم التلازم بين عدم جواز اعطاء الزائد للمرسلين المنجبر بفتوى المش وبين الحصر لكون

... بين كون الفاضل للامام بل هو متجه حتى على مذهب الحلي اذ لعله يوجب حفظه
لحوائجهم ونوائبهم المستقبلة او صرفه في مصالح بيت المال او غيرها كما هو واضح والله اعلم المسئلة الرابعة ابن السبيل المعنى للمسافر لا سفر طاعة او غير معصية
على الاقوى لا العازم على السفر وان لم يفعل لا يعتبر فيه الفقر في بلده بلا خلاف اجده فيه بل في ظ هي الاجماع عليه لاطلاق الادلة كتابا وسنة ومقابلته بالفقراء
فيها بل يكفي في استحقاقه الخمس الحاجة في بلد التسليم ولو كان غنيا في بلده بل ربما استظهر من الاطلاق بعضهم عدم اعتبار الفقر فيه عدا اعتبار هذه الحاجة
فيه ايض فيعطى وان كان غير محتاج بل العله كان يكون صريح ير لكن اعترف الشهيد في روضته بان ظاهرهم عدم الخلاف في اشتراط ذلك فيه ولعله لانه المنساق
الى الذهن منه والمتيقن في براءة الذمة وظ المرسلين السابقين بل في اولهما مواضع للدلالة التي لا تخفى على من لاحظه بتمامه في الاصول وغيرها ذلك فالتمسك
ح بالاطلاق الاية بل بمقابلته للفقير فيها للعكس الاشتراط ضعيف على انه يكفي في المقابلة عدم اعتبار فقره في بلده وتمام الكلام فيه وفي موضوعه بل وبعض
الاحكام الاخر المتعلقة به من شرطية عجزه عن الاستدانة وبيع ماله في بلده في استحقاقه وعدمها وغير ذلك في باب الزكوة ضرورة اتحادهما مع المقام
في جميع ذلك نعم هل يراعى في ذلك اي الفقر في اليتيم وهو الطفل الذي لا اب له وقيل بل هو المش نقلا ان لم يكن تحصيلا نعم للشغل وبدلية الخمس عن الزكوة المعتبر
فيها ذلك وكونه المنساق الى الذهن من الادلة والمرسلين السابقين بل في اولهما مواضع للدلالة على المطلوب لا تخفى على الملاحظ له بتمامه تركنا التعرض
لها خوف الاطالة التي لا حاجة لانه لو كان له اب لم يعطه شيئا قطعا فاذا كان المال له كان بالحرمان اولى اذ هو انفع من الاب ولتقسيم الامام بينهم على
قدر كفايتهم والفاضل له والمعوز عليه مع فرض الكفاية انتفى النصيب بل في آك الجزم بتعين ذلك بناء على القول السابق بالصرف قدر الكفاية لكن الاول كما
ترى اعتبار محض والثاني ان لم يرجع الى ما ذكرناه من ظهور المرسلين فذلك فيه نظر بين كما في ض اذ هو اعم من اعتبار الفقر اذ قد يدعى استحقاقهم
الكفاية من الخمس خاصة وان كان عندهم مال لا يمكن اكتفائهم به كما هو واضح ومنه يعرف ما في جزم آك بما عرفت قيل كما في ير وغ لا يعتبر فيعطى اليتيم و
ان كان غنيا لاطلاق الادلة والمقابلة للفقير كتابا وسنة ولانه ليس من الصدقة بل هو من حق الرياسة والامارة ولذا ياخذه الامام وان كان غنيا
بل جعل الله تعالى شانه له حقا فيه ولذا توقف فيه في س كظ المتن وغيره لكن الاول مع كونه احوط بل لا بد من عمل المتوقف فيه به تحصيلا للبراءة
اليقينية اصح واقوى لوجوب الخروج عن الاول ببعض ما عرفت فضلا عن جميعه على اقتضاء هذه المقابلة المباينة انه لعل النص على الذكر
للتاكيد والاهتمام كالصلوة الوسطى بالنسبة الى مطلق الصلوة ودفع احتمال ظهور الفقير في البالغ او لارادة التخصيص بهم مستقل غيرهم
الفقراء البالغين ولعله بهم بناء على المحكي عن ظ بعض من ارادة الاشتراك لا المصرف بل وعلى المختار من ارادة المصرف لكن لا يخ من رجحان قطع
ولو للخروج عن شبهة الخلاف وعدم التلازم بين الاخير واستحقاق اليتيم له وان كان غنيا اذ لعله وان لم يكن من الصدقات خصه
الله بالفقراء ولذا منعه لا غنياء غير نبيا قطعا المسئلة الخامسة حكم الخمس بالنسبة الى جواز النقل وعدمه مع وجود المستحق وعدمه والى الضمان
وعدمه حكم الزكوة لاتحاد الطريق والتنقيح من منع نقل الزكوة الى غير البلد للاجماع المحكي ومنافاة الفورية والتغرير وغير ذلك قال هنا ايض
لا يحمل الخمس الى غير بلده مع وجود المستحق ومن قال بالجواز هناك للاصل والمعتبرة ومنع الفورية المنافية وان النقل مشروع في الاخراج فلم يكن
منافيا كالقسمة مع التمكن من ايصالها الى الشخص واحد ولاندفاع التغرير بالضمان المحكي عليه الاجماع منهم مضافا الى ما ورد به في المعتبرة قال به هنا
ايض ومنه يعلم ح انه لو حمل الخمس والحال هذه اي ان المستحق موجود ضمن كالزكوة بل ومما تقدم في باب الزكوة يعلم عدم الاشكال ح في انه
يجوز حمل الخمس مع عدمه ولا اثم ولا ضمان لما عرفت من اتحادهما بالنسبة الى ذلك فراجع وتامل المسئلة السادسة صرح جماعة بان الايمان معتبر في المستحق
بل لا اجد فيه خلافا محققا كما اعترف به بعضهم بل في الغنية الاجماع عليه للشغل المقتضي للاقتصار على المتيقن وكون الخمس كرامة ومودة لا يستحقها
غير المؤمن المحاد لله ولرسوله ولانه عوض الزكوة المعتبر فيها ذلك اجماعا في آك وغيرها لكن في المتن كالنافع الحكم باعتباره على تردد لاطلاق الكتاب والسنة
الذي لم يسق لبيان ساير الشرايط مع ان من الواجب الخروج عنه بما عرفت بل قد يدعى انسياقه الى الذهن خصوصا السنة المؤمن وعن المحقق الثاني
ان من العجايب هاشمي مخالف يرى رأي بني امية فيشترط الايمان لا محالة وكيف كان فليس هو كالعدالة اذ هي لا تعتبر فيه على الاظهر بل لا اجد فيه خلافا كما
اعترف به في ك وض بعد نسبته في اولهما الى مذهب الاصحاب لاطلاق الادلة السالم عن المعارض والسيرة المستمرة خصوصا في غير معلوم الفسق لكن قد يوهم
ما في المتن الخلاف فيه بل العلامة المرتضى المحكي عنه من اعتبارها في الزكوة مستند الى ما يشمل المقام من النهي كتابا وسنة عن معونة الفساق والعصاة
بل قد يقال بلزوم اعتبارها هنا لا اعتبارها فيها مع قطع النظر عن ذلك بل لبدلية الخمس عن الزكوة وعوضيته عنها بل قيل انه زكوة في المعنى ومكان
ذلك كله كما ترى ولا يجوز الاعتماد على مثله في اثبات الاحكام الشرعية نعم هو صالح للتاييد ولقد اجاد في ك حيث قال فالقول باعتبار
العدالة هنا مجهول القايل ولا ريب في ضعفه واذ فرغ من البحث في كتاب الخمس شرع فيما يلحق بذلك وهو مقصدان الاول في الانفال جمع نفل
ساكنا ومحركا بمعنى الغنيمة في المصباح وعن القاموس وان عطف عليها الهبة فيه نعم عن الازهري النفل ما كان زيادة عن الاصل سميت الغنائم بذلك
لان المسلمين فضلوا بها على ساير الامم وسميت صلوة التطوع نافلة لانها زيادة عن الفرض وقال الله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
اي زيادة على ما سأل وكيف كان فهي هنا ما يستحقه الامام من الاموال على جهة الخصوص كما كان للنبي ص سميت بذلك لانها هبة من الله تعالى له زيادة
على ما جعل له من الشركة في الخمس اكراما له وتفضيلا له بذلك على غيره وهي عندنا ... خمسة الارض التي تملك من غير قتال ولم يوجف عليها
بخيل ولا ركاب سواء انجلى عنها اهلها او سلموها للمسلمين طوعا وهم فيها بلا خلاف اجده بل الظ انه اجماع لقول الص ع في الموثق الانفال ما كان من
ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول

فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب كقوله في صحيح حفص او حسنه الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام من بعده يضعه حيث يشاء وقول ابي الحسن الاول ع في مرسل حماد بن عيسى له بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صولحوا عليها او اعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك مما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة المستفيضة جدا بل في بعضها كالصحيح المتقدم ان كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب من الانفال لا خصوص الارض منه كما هو [illegible] وغيرهم من الاحياء والارضون الموات عرفا فلعلها التي لا ينتفع بها لعطلتها بانقطاع الماء عنها او استيجامها او استيلاء الماء عليها او التراب والرمل او ظهور السبخ فيها او غير ذلك من موانع الانتفاع سواء ملكت ثم باد اهلها او لم يجر عليها ملك كالمفاوز لاطلاق المعتبرة المستفيضة التي منها ما تقدم المعتضدة منها بظم اتفاق من الاصحاب نعم قد يظهر من المتن وغيره كمفهوم بعض الاخبار من المرسل السابق وغيره ان ما كان لها مالك معروف ليست من الانفال وبه صرح في ك وجعل الضابط اختصاصه بالموات الذي لا مالك له لكن في صحيح الكابلي بعد ان ذكر ان الارض كلها لهم ع فمن احيا ارضا من المسلمين فليعمرها فليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل منها فان تركها او اخربها واخذها رجل من المسلمين من بعد فعمرها واحياها فهو احق بها من الذي تركها يؤدي خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل منها بل نسبه في س الى تصريح جملة من الاصحاب ومنه يستفاد ح ان من ملك موات الارض المفتوحة عنوة بالاحيا المأذون فيه منه ع يزول ملكه عنها برجوعها مواتا كما هو احد القولين في المسئلة نعم لا دلالة فيه على زوال الملك اذا كان بغير الاحيا بل بالارث والشراء والفتح ونحوها برجوعها مواتا فالمتجه ح بقاؤها على الملك الا اذا باد اهلها فترجع للامام وتكون من الانفال لانه وارث من لا وارث له ولعله على ذلك يحمل التفصيل في المرسل السابق وغيره بل لا محل له الا على ما يشمل المتقدم ومن ذلك يعلم ان عامر المفتوحة عنوة لو مات بعد الفتح ليس من الانفال في شيء لان له مالكا معلوما وهو المسلمون ح لاطلاق بعض الاصحاب والاخبار ان الموات له ع منزل على غير قطعي نعم لا يعتبر فيما له ع من الموات بقاؤه على صفة الموات للاصل وصحيح الكابلي السابق فلو اتفق حصول احيائه كان له ع ايضا من غير فرق بين المسلمين والكفار الا مع اذنه واطلاق الاصحاب والاخبار ملكية عامر الارض المفتوحة عنوة للمسلمين يراد به ما احياه الكفار من الموات قبل ان جعل لله الانفال والا فهو له ع ايضا ان كان معمورا وقت الفتح نعم المدار على الموات من حين نزول اية الانفال لا قبلها وكان معمورا حينها ولاحتمال اختصاص الانفال بالموات الذي تسلط عليه يد المسلمين بل يدخل تحت سلطانهم لان المراد بها ما يختص به الامام من الغنائم زيادة على غيره ولغير ذلك منا العموم الادلة كما انه وان كان له لكن ان احيا الكفار ثم فتحه المسلمون عنوة دخل في ملكهم للاطلاق ما دل على ملكيتهم لعامر الارض المفتوحة عنوة اذ يدفعه قوة عموم ادلته على ضرورة شمول ذلك الاطلاق لمثله على انه من المعلوم ان المراد العامر من المفتوحة عنوة غير المغصوب كساير اموال الغنائم فكونه ح للمسلمين موقوف على كون احيائهم صحيحا مفيدا لملكيته للكفار فاذا فتحوا انتقل منهم للمسلمين فلا يستدل به عليه ح نعم لو ثبت عموم اذن الامام في تملك المحيي للموات وان كان كافرا امكن ح القول بانتقاله للمسلمين كما في العامر على انه قد يناقش فيه في جريان ساير احكامه فتم جيدا والله اعلم وذكر المص من الانفال سيف البحار بالكسر ساحلها كما عن المجمع لكن يمكن عطفه كلا على المفاوز فيكون منها لا للارض للموات التي لم يجر عليها ملك وعلى اول الخمسة فيكون قسما اخر غيرها الا انه قد يخدش الاول بانه لا يشمل ح شطوط الانهار من دجلة والفرات وغيرهما قديمها ومتجددها لعدم كونها من الموات بل لا يحتاج اغلب انواع الانتفاع بها الى كلفة عظيمة من حيث قربها الى الماء كما انه يخدش الثاني احتياجه الى دليل ح غير دليل الاولين يدل على كونها من الانفال وليس وقد يدفع الاول بانها قبل بروزها بجفاف الماء عنها من الموات ضرورة تعطيلها عن الانتفاع لغلبة الماء فهي ملك للامام ح وان برزت بعد ذلك كان يمكن الانتفاع بها لعدم ما كان لها دونها سابقا على اية الانفال ليس للامام ع ح بناء على ذلك الا ان يتم بمنع اختصاص الانفال بالموات المنتقل من يد الكفار بغير قتال بل هو اعم منه ومن كل ارض لا رب لها وان لم تكن مواتا كقول الباقر ع في خبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وقول الصادق ع في خبر اسحق بن عمار المروي عن تفسير علي بن ابرهيم انه سئل عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك فهو للامام ع وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والحديث بل قد يشمله عموم جملة من الاخبار ان من الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وان كان الظم منه ما مع ملاحظة جملة اخرى منها ما كان في يد الكفار ثم استولي عليه من دون ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب لا مطلق ما لم يوجف عليه وان لم يكن في يد احد الا ان في الاول غنية عن ذلك مضافا للمعاد له لا ان الارض كلها لهم ع الذي لا ينافيه خروج بعض الافراد منها ومنه يعلم الجواب عن الخدش الثاني على تقدير العطف المزبور ولكن الانصاف انه مع ذلك كله لا يخلو من اشكال من حيث ظهور كلمات اكثر الاصحاب في اختصاص الانفال بالموات وما كان عليه يد الكفار ثم استولي عليه من دون ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب ما عدا ما لم يكن لاحد يد عليه منه ما نحن فيه فلا دلالة في كلامهم على اندراجه في الانفال بل الظاهر العدم فيكون من المباحات الاصلية ح فتجيد ملاحظة المسئلة غير محررة في كلام الاصحاب ومنها رؤس الجبال وما يكون بها مما هو منها وكذا بطون الاودية والاجام بالكسر والفتح مع المد جمع اجمة بالتحريك الشجر الكثير الملتف كما عن القاموس ونحوه ما في المصباح لكن فيه ان الجمع اجم مثل قصبة وقصب والاجام جمع الجمع الا انه على كل حال فهي كما عن المجمع الارض المملوة من القصب ونحوه في محله الا ان يريد ما ذكرناه والامر سهل لقول العبد الصالح في مرسل حماد بن عيسى له رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام والحديث كقول ابي الحسن الاول ع في خبر المعلى بن راشد والصادق ع في خبر داود بن فرقد المروي عن تفسير العياشي قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام الخبر والباقر ع

في خبر محمد بن مسلم المروي في عدة بعد ان سئل عن الانفال ايضا فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك وبطون الاودية ورؤس الجبال وفي خبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي بعد ان قيل له ايضا وما الانفال قال منها المعادن والاجام بل في صحيح ابن مسلم وموثقه وصحيح حفص عد بطون الاودية منها كما فيه كفاية في اثبات المطلوب بعد تتميمها بعدم القول بالفصل ان قطعنا النظر عن الاخبار السابقة لضعفها الا انه لا ينظر اليها لانجبار ذلك الضعف باطلاق الاكثر وصريح بعضهم كانت المسئلة من الواضحات بل لا ملاحظة ح فاضل بعد الفرق في الثلثة بين ما كان منها في ارض الامام وغيرها خلافا للروضة في الاجام وعن الحلي في الثلثة فخصها بالاول للاصل المنقطع بما سمعت بل رده في البيان العبد حكي خلاف الحلي في الاولين من الثلثة بانه يفضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصها بذلك لكن في ك بعد ذكره نفي ك انه جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه بذلك على الاطلاق صالحة لاثبات هذا الحكم الا انها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره الحلي قصرا لما خالف الاصل على موضع الوفاق وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما تقدم بل قد يقال بملكية الامام لرؤس الجبال ولو فرض انها نفسها ليست من الموات وكذا بطون الاودية للاطلاق السابق بل وان كانت من المفتوحة عنوة تحكيما للاطلاق المزبور على ما دل على ملكية المسلمين لعامرها ولو بترجيحه عليه بناء على تعارض العموم من وجه بينهما بل قد يدق بندرة ترتب ثمرة على الخلاف المزبور بالنسبة للاولين لاغلبية الخراب والموات فيها فيه خلاف نعم في القسم السابق على كل حال واحتمال تبعيتها في الملك للارض التي يكون فيها وان كانا مواتا فتظهر الثمرة ح فيه بعيد بل نعم لو اتفق جزيرة الارض المملوكة جبلا او بطن واد بعد ان كانت معمورة ومملوكة امكن القول ببقاء ملكيته استصحابا مع انك قد عرفت فيما مضى ان الحق التفصيل بين ما كان ملكه بالاحياء وغيره فيزول الاول بمجرد الموت دون الثاني وما نحن فيه من افراده عند التمام بالنسبة للاجام فالثمرة في كمال الوضوح والغلبة بخلاف الاولين بل قد يدق بعد الخلاف فيهما من الحلي لان عبارته ليست بتلك الصراحة قال فيها ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام التي ليست في املاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض والمعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكل رؤس الجبال فاما ما كان من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقه ع بل ذلك في الارض المفتتحة عنوة والمعادن التي في بطون الاودية مما هي له انتهى نعم هي كالصريحة بالنسبة للاجام ولعل منشاؤه تبعية نبات الارض لها في الملك لانه نماؤها بل هو في الحقيقة منها اذ هي اصله فلا تجا الفرق في ارض المسلمين ح لهم كالذي في عامر المفتوحة عنوة او مات فاستوجم مثلا والتي في ارض له واليه اشار في الس بقوله دون رؤس الجبال ما يكون بها لكن قد عرفت ان اطلاق الادلة يقتضي اعم من ذلك فلا مانع ح من كون الارض ملكا لغير الامام والاجام ملكا له ع انه لا يخفى عليك ان مقتضى التبعية المزبورة كون جميع نبات ارض الامام ملكا له وان لم يكن من الاجام لانه من المباحات الاصلية كما ان جميع نبات الارض غير الامام الذي ليس باجام ملك لاربابها اذ قد عرفت تضمن النصوص عد الاجام من الانفال دون غيرها فتم جيدا فان المسئلة غير محررة في كلام الاصحاب مع احتمالها السيرة المستمرة في جميع الاعصار والامصار على معاملة النباتات من اجام وغيرها في ارض المسلمين كالمفتوحة عنوة او الامام خاصة كمواتها معاملة المباحات الاصلية كالماء الجاري فيها ونحوه مما يملك بالحيازة من غير فرق في المحيز بين الشيعة وغيرهم وقد يأتي انشاء الله في اول المقصد الثاني ما له نوع تعلق في المقام خصوصا ما تسمعه فيه من كلام الشهيد في الحواشي فلاحظ وتامل والله اعلم واذا فتحت دار الحرب فما كان لسلطانهم من قطايع اراضي وصفايا فهي من الانفال التي للنبي ص ثم للامام ع بعده بلا خلاف اجده فيه للمعتبرة المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره منها صحيحة داود بن فرقد عن الص ع قطايع الملوك كلها للامام وليس للناس فيها شيء وموثق سماعة بن مهران سئلته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيه سهم ومرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح ع الى ان قال وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وخبر الثمالي عن الباقر ع المروي عن تفسير العياشي ما كان للملوك فهو للامام الى غير ذلك بل ظاهر بعضها اندراج ساير ما للملوك فيها صفايا وقطايع كان او غيرهما من الاموال المعتادة الاقتناء كما هو قضية الضابط الذي هو بل هي ونحوه من ان كل ارض فتحت من اهل الحرب فما كان يختص به ملكهم فهو للامام اللهم الا ان يريد بالاختصاص خصوص المصطفى من الاموال لا غير ولعله المنساق من الاخبار السابقة العاضدة للاصل نعم هي له اذا لم تكن غصبا مغصوبة من مسلم ومعاهد ممن كان محترم المال للاصل والاقتصار على المتيقن والمرسل السابق وكذا له ان يصطفي من الغنيمة ما شاء من فرس جواد وثوب مرتفع وجارية حسناء او سيف فاخر ما لم يجحف وغير ذلك مما لم يجحف فيكون من الانفال عند علمائنا اجمع كما في هي لقول الص ع في صحيح ربعي كان رسول الله ص اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له الى ان قال وكذلك الامام يأخذ كما اخذ رسول الله ص وفي خبر ابي بصير بعد ان سئله عن صفو المال للامام يأخذ الجارية الروقة والمركب الفارهة والسيف القاطع والدرع قبل ان يقسم الغنيمة فهذا صفو المال وفي موثق ابي الصباح نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو المال وكانه من عطف الخاص على العام تنبيها على مزيد اختصاصه ع به ردا على العامة القائلين بسقوط ذلك بعد النبي ص وقول العبد الصالح في مرسل حماد وللامام صفو المال ان يأخذ من هذه الاموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب او يشتهي فذلك له قبل القسمة وقبل اخراج الخمس لكن في ك ان قيد الاجحاف مستغنى عنه بل كان الاولى تركه ولعله لاطلاق الادلة بل قد يقضي بان له ذلك وان كان هو الغنيمة لا غير الا انك قد عرفت اشتراطه في معقد اجماع هي المعتضد بالاصل والاقتصار على المتيقن والاطلاق ما دل على استحقاق الغانمين الغنيمة بل ما فكان دعوى انه المنساق من النصوص بل قد يدعى ظهورها في نفي الاخر كظهور اكثرها والمتن بل وغيره في ان هذا القسم من الانفال موقوف ملكيته على اخذ الامام واصطفائه لا قبله كغيره من الانفال التي حصل تمليك الله تعالى له اياه قهرا وان كان له تعلق باستحقاق الاصطفاء فان لم يأخذ ح ولم يصطف كان من الغنيمة ويجري عليه حكمها لا حكم مال الامام ع الا ان موثق ابي الصباح بل وغيره ظاهر في انه كغيره من الانفال الداخلة في ملكه ع قهرا ويؤيده بعد التقرير ان هذا القسم عنها بذلك مخصوص بعد قوله تع يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله وللرسول اذ الظاهر ارادة تمليك اعيان

وانما هي الانفال وعليه فيدل المدار على نحو المصطفى في حد ذاته ونفسه او بحسب نسبة الغنيمة وثانيهما الاول بل هو الظاهر من الاخبار كما انه على الاول دل
جواز اخذه واصطفائه ولو كان في المال مصطفى اولا فله اخذ ما يريد ويحب ويشتهي وان لم يكن من الاشياء المصطفاة في حد ذاتها ونفسها كما اعترف به بعض الاجلة من
بعض عبارة المتن وغيرها وجها لا يبعد في النظر الاول لانه المتيقن المنساق من النصوص لا بعد فيقتصر عليه في الخروج عن الاصل المطلق استحقاق الغانمين الغنيمة
والله اعلم وما يغنمه الغانمون المقاتلون بقتال في سرية او جيش بغير اذنه ع فهو له من الانفال له ع على المشهور بين الاصحاب بل في التحصيل بالنسبة
واحد الى الشيخين والمرتضى واتباعهم بل في نسبته الى عمل الاصحاب كما في ضة نفي الخلاف عنه وفي جميع المسالك ان المعروف من المذهب مضمون المقطوعة
الآتية لا نعلم فيه مخالفا بل عن الحلي الاجماع عليه وهو الحجة وان ناقش فيه في المعتبر فقال وبعض المتاخرين يستلف صحة دعوى اجماع انكار العمل
بخبر الواحد فيحتج لقوله بدعوى اجماع الامامية وذلك مرتكب فاحش اذ هو يقول ان الاجماع انما يكون حجة اذا علم ان الامام ع في الجملة فان كان يعلم ان ذلك
فهو منفرد بعلمه فلا يكون علمه حجة على من لم يعلم اذ هي كما ترى ما له الى انكار حجية الاجماع المنقول المفروغ منها في محلها فلا باس ح بجعله الحجة
لنا منا خصوصا مع شهادة التتبع له واعتضاده بقول الصادق ع في مرسل الوراق المنجبر بما عرفت وبالشهرة العظيمة اذا غزا قوم بغير امر الامام ع فغنموا كانت
الغنيمة كلها للامام ع فاذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس بل وبمفهوم قوله ع ايضا في حسن معوية بن وهب بابراهيم بن هاشم او صحيحه المروي عن
الجامع من كتاب الوافي بعد ان سئله عن السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام ع اخرج منها الخمس لله وللرسول
وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للامام يجعله حيث احب فلعله [illegible] من نافع المص من التوقف
في هذا الحكم بل في قوة قول الشافعي الذي هو مساواته للماذون فيها بل في ك انه جيد لاطلاق الآية الواجب تقييده كاطلاق غيرها من الاخبار بما عرفت مع
انها من خطاب المشافهة وخصوص حسنة الحلبي عن الصادق ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له الواجب حمله ذلك
ما نقله [illegible] لم هنه ع لذلك الشخص والاذن منه ع لذلك الغزوة اذ الغالب علمه ص [illegible] اصحابهم الا باذنه خصوصا في مثل ذهاب الانفس وغير
من التقية ونحوها ضعيف جدا وان امكن تاييده زيادة على ما سمعت بصحيح علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة سابقا عن ابي جعفر ع المشتملة على عداد
ما يجب فيه الخمس الى ان قال فيها ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله [illegible] الكافر المشرك [illegible] من بعض اخبار
التحليل الآتية من اباحتهم نصيبهم لشيعتهم من الفيء والغنائم التي من المعلوم ان موردها زمان استيلاء الجور وظهور كلمة اهل الباطل اذ لا ريب في
اشتمال ذلك بعد استحقاقهم ع الجميع بل هو كصريح ما في المروي عن العسكري ع عن ابائه عن امير المومنين ع منها انه قال لرسول الله ص قد علمت يا رسول الله
انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه
لكل من ملك منه شيئا من شيعتي الى اخره فتدبر جيدا انه كان على المص ذكر ميراث من لا وارث له غير الامام هنا من الانفال اذ هو كذلك عند علمائنا
اجمع كما في [illegible] لقول ابي جعفر ع في صحيح ابن مسلم من مات وليس له وارث من قبيل قرابته ولا مولى عتاقه ولا ضامن جريرته فماله من الانفال والصادق ع في خبر ابان
بن تغلب من مات ولا مولى له ولا ورثة فهو من اهل هذه الآية يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول والعبد الصالح في مرسل حماد بن
[illegible] وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الى غير ذلك بل كان عليه التعرض لحكم المعادن هنا ايضا اذ قد اختلف الاصحاب فيها فبين من
اطلق كونها من الانفال انها للامام كالمفيد عن الكليني والشيخ والديلمي والقاضي والقمي في تفسيره واختاره في الكفاية كما عنه في الذخيرة بل هو
الاستاذ في كشفه من غير فرق بين ما كان في ارضه منها او غيرها وبين الظاهرة والباطنة للموثق المروي عن تفسير علي بن ابرهيم عن الصادق ع بعد ان سئل
عن الانفال هي القرى التي خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة التي لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال وخبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي عن الباقر ع لنا الانفال قلت وما
الانفال قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وخبر داود بن فرقد المروي فيه ايضا عن الصادق ع في حديث قلت وما الانفال فقال بطون الاودية
ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وبين من اطلق كون الناس فيها شرع سواء كما في [illegible] بل حكاه في ضة عن
جماعة للاصل والسيرة واطلاق اخبار خمس المعادن ضرورة انه لا معنى لوجوبه على الغير وهي للامام ملك وبين من فصل بين ارضه وغيرها
كالحلي والفاضل [illegible] والشهيد [illegible] فخصصها [illegible] تبعا للاصل بل هي منها فما دل على ملكها له دال على ذلك دون غيره للاصل التام
عن معارض معتبر صالح للقطعه فيما تقدم من الاخبار [illegible] منها العدم لشهرة الجابرة لغيره بل في [illegible] ان الاشهر مساواة الناس فيها وهو
ابدل ما فيه عن بعض النسخ [illegible] عن الاطلاق الشاهد الاول غير واضح الدلالة لاحتمال عود الضمير فيه [illegible] الى الارض [illegible] مع قربها
اليه بل في [illegible] تاييد زيادة [illegible] لو رجع الى الانفال [illegible] الواو والتي للاستيناف العطف [illegible] وهو مغن عن قوله منها هنا وان كان قد
يخدش بانها العطف [illegible] لكنه عطف الجمل دون المفردات بل لعله منها [illegible] من المعادن وما قبلها من الارض الخربة [illegible] لا رب لها بل العله
الظاهر من متن الخبر بقرينة ما قبله وما بعده نعم قد يؤيد بخلو الاخبار المروية في الاصول المعتمدة على كثرتها المتعرض فيها للمعادن عن ذلك بل في بعضها ما [illegible]
اليه الاشارة انفا من اشتمال المعتبرة المستفيضة او المتواترة على وجوب الخمس على من اخرج المعدن [illegible] اذ لا معنى لوجوب فيه له ع على الغير وان كان قد
اجاب بعضهم عن ذلك بانه يفهم من اخبار انه يجوز ان يحكم بكون الحكم في المعادن ان من اخرجه باذنه ع يكون خمسه له والباقي للمخرج ويحمل ح اخبار الخمس
في المعادن على ما اذا كانت باذنه ولو في حال الغيبة باعتبار تحليله ع ذلك لكن فيه [illegible] انه يقتضي اختصاص هذا الخمس به لكونه عوضا عن التصرف في
ماله لا انه كغيره من الخمس يوزع على الاصناف كما هو ظاهر النصوص والفتاوى وان كان يحتمل الدفع بانه حكم شرعي مترتب على اخراج المعدن الماذون فيه

وثانيا انه يقتضي ملكية الامام ع جميعه لو اخرج في حال وجوده ع وعدم اذنه مع ظهور بعض تلك الاخبار او صريحها في خلافه وثالثا انه يقتضي حصر هذا الحكم
في زمن الغيبة ممن حلل لهم من الشيعة دون غيرهم ممن اخرجه منهم كان جميعه للامام ع ورابعا انه يتمشى هذا الجواب على تقدير ثبوت كونه له ع في تركب جمعا
والا فلا ريب في انه خلاف الظ المنساق الى الذهن عنده فقد الدليل من تلك الاخبار نعم قد يجاب عن ذلك بامكان تنزيل اخبار الخمس على المعادن المملوكة لمالك
خاص تبعا للارض او بالاحياء فان [illegible] الشهيد في ضة خروجها عن محل النزاع وانه لا كلام في انها ليست من نفل الامام ع لكنه لا يخلو من تامل ونظر خصوصا
لشمول الاطلاق جماعة ممن عرفت ان المعادن من الانفال فتامل جيدا فان المسئلة غير محررة [illegible] الاشكال والاحتياط الذي جعله الله سبيل النجاة لا ينبغي تركه فيها مطلق
هذا وقد علق في [illegible] عد من الانفال البحار والمفاوز كلها كما عن ابي الصلاح الاول ولم نقف له على دليل فيما لم يرجع الى الاراضي التي بعضها من المفاوز ولا
في البحار كما اعترف به غير واحد اللهم الا ان يكون اخذه مما دل من الاخبار على ان الدنيا وما فيها للامام وعلى ان جبرئيل كرى برجله خمسة انهار والتماس
وان ما سقت او استقت فللامام خصوصا في خبر حفص البختري عن الصادق ع قال ان جبرئيل كرى برجله خمسة انهار ولسان الماء يتبعه الفرات ودجلة ونيل مصر
ونهر [illegible] ونهر بلخ فما سقت او استقى منها فللامام ع والبحر المطيف بالدنيا وما يظهر من خبر مسمع بن عبد الملك الآتي المشتمل على حكاية تولية الغوص واتيانه بخمس ما حصل
وكذا زاد في كشف الاستاذ في الانفال ما لم نقف له على دليل فقال منها ما يوضع له من السلاح المعد له والجواهر والقناديل من الذهب والفضة والستور والدرر
ومنها ما يجعل نذرا للامام ع بخصوصه على ان يستعمله بنفسه الشريفة او يصرفه على جنده من الدراهم والدنانير وجميع ما يطلب للجيوش ومنها المعين للتسليم
ليصرفه على رايه وهو كما ترى لا يتم ولا يتم سواء فرض ارادة الامام الحي منه ع والميت الا ان المراد بالانفال ما اختص باصل ملكيتها بمعنى عدم صحة ملك غيرها
بوجه من الوجوه الا منه ع وما ذكره قدس سره مع الاغضاء عن صحة بعضه في نفسه بحيث يدخل في ملكه ع خصوصا لو فرض ارادة غير القائم ع منه كما هو الموجود في
زماننا بالنسبة الى ما ياتون به للحضرات المشرفات من الاسلحة وغيرها لا يختص به ع لو فرض غير الامام ع واعلم ان نظر له او اعطى مالا ليصرفه اختص به ايضا
ولعل مراده بالانفال مطلق المال الذي يرجع اليه ع من هنا قال ان هذه الثلثة من الانفال لا يجوز التصرف فيها بل يجب حفظها او الوصية بها ولو خيف فساد
شيء منها بيع وجعل نقدا او حفظ على النمو السابق ولو اراد المجتهد الايجار به مع المصلحة قوي جوازه ولو وقف عليه وقفا كان المجتهد وناظره
والا فعدول المسلمين يقبضه عنه ولو خاف من التلف مع بقاء العين اقرضها من ملي ثقة ومع تعدد المجتهدين يجوز لكل منهم التوجه لذلك ولو اختلف
اراؤهم عول على قول الافضل ولو ظهرت خيانة الامين او خيف عليه من التلف عند شخص نزع عنه الحاكم وجعله عند غيره وكذا لو كان قرضا وخشي من
افلاس المقترض او موت وارثه ولو احتاجت بعض الامور المختصة به الى اصلاح وتوقف على بذل المال اخذ من ماله الاخر من قناديل او سلاح او
فرش ونحوها مقدارا ما يصلحه ويتولى ذلك المجتهد او وكيله او ماذونه فان لم يكن احدهم قام عدول المسلمين مقامهم والا فحكم الانفال الا ان
زمن الغيبة عندنا وعند غيرنا من الاصحاب كما ستعرف تحرير ذلك ان شاء الله نعم ما ذكره من هذه الاحكام وان كان بعضها مستفادا من اصول المذهب وقواعده لكن
جملة منها محل للتوقف والنظر ثم انه لا كلام في كون الانفال ملكا للنبي ص كما يدل عليه الكتاب والسنة والاجماع ثم من بعده للقائم مقامه ففي خبر محمد بن مسلم
سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الانفال فقال كل قرية يهلك اهلها او يجلون عنها فهي نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها للرسول ص فما كان لرسول
الله ص فهو للامام كخبر حريز المروي عن تفسير العياشي عنه ايضا يجب تاويله بارادة تفضلا وحمله على تقية كما في [illegible] او طرحه لما عرفت واحتمال التاييد بان
اية الانفال تقتضي التشريك بينه وبين الله تعالى فيها فيصرف سهم الله تعالى في سبيله والاخر يختص به لا يصغى اليه بمقابلة ما عرفت سيما ما ورد ايضا ان ما
[illegible] كان فهو له ايضا زيادة على المستفاد هنا من الاخبار المتواترة من اختصاصه بها فلا يجوز التصرف في شيء منها ح بدون اذنه في زمن الحضور والغيبة
كما اشار اليه المص بقوله المقصد الثاني من المقصد من الملحقين بكتاب الخمس في كيفية التصرف في مستحقه من الانفال والخمس وفيه مسائل الاولى لا يجوز
التصرف في ذلك بغير اذنه عقلا وشرعا بل ضرورة من الدين كغيره من الاملاك ولو تصرف متصرف كان غاصبا ظالما اثما ولو حصل له فائدة تابعة للملك
لا تابعة لغيره من البذر ونحوه كانت للامام ع كما هو قضية اصول المذهب وقواعده في جميع ذلك من غير فرق بين زمني الحضور والغيبة وتحليل الانفال منهم
للشيعة في الثاني خروج عن موضوع المسئلة اذ هو اذن فما في ك من تخصيص ما في المتن بعد ان جعل ذلك فيه اشارة للانفال [illegible] بالحضور
حاكيا له عن نص المعتبر في غير محله قال اما حال الغيبة فالاصح اباحة الجميع كما نص عليه الشهيدان وجماعة للاخبار الكثيرة المتضمنة لاباحة حقوقهم ع
لشيعتهم قال في ن وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا واقول ان مقتضى العمومات عدم اشتراط ذلك مط نعم
ورد في الميراث رواية ضعيفة [illegible] لاستقصاء البحث فيه محل اخر انتهى وظاهره بل صريحه عدم اختصاص الاباحة بالمناكح والمساكن
والمتاجر بل هو صريح جده في [illegible] قال فيها والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة فيصح التصرف في الارض
المذكورة بالاحياء واخذ ما فيها من شجر وغيره نعم يختص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية وقيل بالفقراء مط لضعف
المخصص وهو قوي وقيل مط كغيره انتهى بل هو صريح الشهيد الاول في دروسه وبيانه قال في الاول والاشبه تعميم اباحة الانفال حال
الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والآجام وما يكون بها من معدن وشجر ونبات لفحوى رواية يونس والحارث نعم لا يباح الميراث الا لفقراء بلد الميت
وقال في البيان في حكم الانفال لا يجوز التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم وضمن ومع غيبته فالظ اباحة ذلك
لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا بل هو ظ المحكي من عبارة سلار في المراسم واختاره
في الكفاية وتوقف لكن ظ نهاية الشيخ وابن ادريس الحلي وقواعد الفاضل بل وتحريره ومنتهاه وتذكرته تخصيص الاباحة بالثلثة المذكورة
او الاول منها بل في [illegible] نسبته الى ظ المشهور قال فيها اظ المشهور هنا هو تحليل ما يتعلق من الانفال بالمناكح والمساكن والمتاجر خاصة وان ما عدا

في حال الغيبة

ذلك

ذلك يجري فيه بخلاف الذي في الخمس بل قد يظهر من المحكي عن ابي الصلاح عدم تحليل الثلاثة ايضا قال ويلزم من تعين عليه شيء من الانفال ان يصنع فيه بما بيناه من شطر الخمس لكونه جميعا حقا للامام فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا لعاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمي آل محمد وآجل العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لافضل مستحق ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس والانفال ثابت بنص القرآن واجماع الامة وان اختلف فيمن يستحقه واجماع آل محمد على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله اليهم وقبضهم اياه ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ الاخبار انتهى والاقوى في النظر الاول بل ينبغي القطع به في الاراضي المحياة بل في الكفاية انه المطبق عليه الجميع كما انه في الكفاية قال تارة انه لا خلاف بينهم في اباحة التصرف للشيعة في زمن الغيبة في اراضي الموات وما يجري مجراها واخرى انهم صرحوا بان المحيي يملك الارض الموات في زمان الغيبة بل ادعى بعض المتاخرين اطباق الاصحاب عليه ايضا ولعله كذلك كما يشهد له ملاحظة كلامهم في باب احياء الموات مضافا الى السيرة القطعية والاخبار المعتبرة كالصحيح عن عمر بن يزيد قال رأيت ابا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله عليه السلام المال الذي حملته اليه فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت له انا احمل اليك المال كله فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكلما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم وترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة قال عمر بن يزيد فقال لي ابو سيار ما ارى احدا من اصحاب الضياع ولا من يلي الاعمال يأكل حلالا غيري الا من طيبوا له ذلك وخبر يونس بن ظبيان او المعلى بن خنيس قلت لابي عبد الله عليه السلام ما لكم من هذه الارض فتبسم ثم قال ان الله تعالى بعث جبرئيل وامره ان يخرق بابهامه ثمانية انهار في الارض منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه وذه يعني بين السماء والارض ثم تلا هذه الآية قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيامة بلا غصب وصحيح عمر بن يزيد قال سمعت رجلا من اهل الجبل يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخذ ارضا مواتا تركها اهلها فعمرها واكرى انهارها وبنى فيها بيوتا وغرس فيها نخلا واشجارا قال فقال ابو عبد الله عليه السلام كان امير المؤمنين عليه السلام يقول من احيا ارضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤديه للامام في حال الهدنة فاذا ظهر القائم عليه السلام فليوطن نفسه على ان تؤخذ منه الى غير ذلك من الاخبار الواردة في خصوص الاراضي التي ليس ذا محل احصائها فضلا عن التعليل الوارد في اخبار تحليل الخمس وغيره من حقوقهم لشيعتهم التي ستمر عليك بعضها لتطيب الولادة والمراد منه بحسب الظاهر حل المآكل والمشارب التي يتكون منها نطفة الولد الحاصل بسببه الزكوة وطيب الولادة وهو لا يحصل الا باباحة حقوقهم من الاراضي حتى الخمس المشترك بينهم وبين غيرهم في الارض المفتوحة عنوة على ما عرفت سابقا واباحة التناول من يد غيرهم ومقاسمتهم اياه وعطاياه وقطائعه في الاراضي المشتركة بين المسلمين ايضا التي امرها الى الامام عليه السلام لشدة الاحتياج اليها بل لا يمكن التعيش بدونها بل لعل التكليف باجتنابها مما لا يطاق ذو عينه من العسر والحرج ما لا يتحمل كما هو واضح وفضلا عن اطلاق كثير من اخبار تحليل حقهم عليهم السلام الشامل للارض وغيرها من الانفال كصحيحة الحرث بن المغيرة النصري عن الصادق عليه السلام قلت له ان لنا اموالا وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وصحيح الفضلاء عن الباقر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وفي رواية ابنائهم وصحيح ابن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر عليه السلام الى رجل يسأله ان يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس فكتب عليه السلام بخطه من اعوزه شيء من حقي فهو في حل وخبر الحسن عن سالم بن مكرم عن الصادق عليه السلام قال قال له رجل حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عهد ولا ميثاق والموثق عن الحرث بن المغيرة النصري قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام فجلست عنده فاذا نجية قد استأذن عليه فاذن له فدخل فجثى على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن مسألة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكأنه رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية سلني فلا تسألني اليوم عن شيء الا اخبرتك به قال جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله واول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات هلكنا ورب الكعبة قال فرفع جسده عن الوسادة فاستقبل القبلة ودعا بدعاء لم نفهم منه شيئا الا انا سمعناه في آخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا وخبر ابي حمزة عن الباقر عليه السلام في حديث ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في الفيء الى ان قال فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وخبر داود الرقي عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك وخبر الفضيل قال قال ابو عبد الله عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام احلي نصيبك من الفيء

لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انا قد احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا والمروي عن العسكري عليه السلام عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون اولادهم اولاد حرام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله صلى الله عليه وآله في فعلك احل الشيعة كلما كان فيه من غنيمة او بيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها انا وانت لغيرهم الى غير ذلك من الاخبار التي لا يقدح في الاستدلال بها ما فيها من التعليل والتعميم لسائر حقوقهم واشتمال بعضها على تحليل تمام الخمس الذي لا نقول به على انه قد يدعى ظهورها في ارادة الاموال التي في ايدي مخالفيهم المخرج منها الخمس لا غيره من حقوقهم عليهم السلام بمعنى اباحة سائر التصرفات لنا فيها من مأكل ومشرب ولباس وبيع وغيره وان كان محرما عليهم لا ارادة اباحة الخمس المتعلق في اموال الشيعة بسبب اكتساب وعثور على كنز او نحو ذلك من اسبابه المتقدمة وكيف وقد اكثروا صلوات الله عليهم بعد ذلك وشددوا النكير على من ترك اخراجه بل في بعض الاخبار لعنه كما سيأتي انشاء الله ذكر جملة منها بل لا يتجه الجمع بين اخبار الاباحة واخبار الحث على اخراجه الا بحملها على ذلك وان اشكل ذلك على كثير من الاصحاب حتى وقعوا من جهته في كمال الاضطراب على ما ستعرفه انشاء الله وكيف كان فنسبة هذه الاخبار المعتبرة الكثيرة التي كادت تكون متواترة المشتملة على التعليل العجيب والسر الغريب تشرف الفقيه على القطع باباحتهم عليهم السلام لشيعتهم في زمن الغيبة بل والحضور الذي هو كالغيبة في قصور اليد وعدم بسطها سائر حقوقهم في الانفال بل وغيرها مما كان في ايديهم وامره راجع اليهم مما هو مشترك بين المسلمين ثم صلى في ايدي غيرهم من اعدائهم كما نص عليه الاستاذ في كشفه ولقد اجاد حيث قال بعد تعداده الانفال وكل شيء يكون بيد الامام مما اختص او اشترك بين المسلمين يجوز اخذه من يد حاكم الجور بشراء او غيره من الهبات والمعاوضات والاجارات لانهم احلوا ذلك للامامية من شيعتهم الى آخره من غير فرق بين الفقير منهم والغني نعم في خصوص ميراث من لا وارث له الخلاف السابق الذي ليس ذا محل تحريره اما غير الشيعة فهو محرم عليه اشد تحريم وابلغه ولا يدخل في املاكهم شيء منها كما هو قضية اصول المذهب بل ضرورته لكن في الحواشي المنسوبة للشهيد على عد عند قوله ولا يجوز التصرف في حصته بغير اذنه والفائدة له قال ولو استولى غيرنا من المخالفين عليها فالاصح انه يملك لشبهة الاعتقاد كالمقاسمة وتملك الذمي الخمر والخنزير فح لا يجوز انتزاع ما يأخذه المخالف من ذلك كله وكذا ما يؤخذ من الآجام ورؤس الجبال وبطون الاودية لا يحل انتزاعه من آخذه وان كان كافرا فهو ملحق بالمباحات المملوكة بالنية لكل متملك واخذه غاصب يبطل صلوته في اول وقتها حتى يرده انتهى وفيه بحث لامكان منع شموله ما دل على جواز مجاراتهم على اعتقادهم ودينهم لمثل ذلك من اسباب تمليك الاموال ونحوه خصوصا بالنسبة للمخالفين وان ورد الزموهم بما الزموا به انفسهم على ان ذلك لا يقضي بصيرورته كالمباح الذي يملك بالحيازة والنية لكل احد حتى من لم يرد امرا جانبا ثم معاملته على ما عندهم من الدين وكيف كان فالاخبار المتقدمة بل صريحها انه في ايدي غير الشيعة من الاموال المغصوبة نعم قد يوافق على ما ذكره من حيث التقية وعدم انبساط العدل ولعله مراده وان كان في عبارته نوع قصور كما انه يوافق في الجملة في المعنى المزبور بالنسبة للشيعة خاصة ضرورة عدم ارادة اباحة التصرف لهم التي لا يترتب عليها ملك اصلا كاباحة الطعام للضيف بل المراد زيادة على ذلك دفع مانعية ملكهم عليهم السلام عن تأثير السبب المفيد للملك في نفسه بحد ذاته كالحيازة والشراء والاتهاب والاحياء ونحو ذلك فلا يرد ح لزوم تبعيض التحليل في نحو الجواري المغتنمة من دار الحرب بغير اذن الامام ان قلنا بمساواته للمأذون فيه وجواز النكاح بغير عقد التحليل ان قلنا بانها جميعا للامام ولا غير ذلك مما لا يترتب شرعا على الاباحات المحضة لما عرفت ان المراد بالتحليل منهم عليهم السلام المعنى المذكور المفيد للملك فيكون الوطي ح بملك اليمين كالعتق والوقف ونحوهما من التصرفات الاخر او يقال بتنزيل اباحتهم عليهم السلام لشيعتهم منزلة الاباحة الاصلية التي يملك بسببها المباح بالحيازة فيكون ح شراؤها من يد المخالفين تخلصا من ايديهم لا انه شراء حقيقة مفيد للملك بل الملك بالاستيلاء المتعقب لذلك الشراء الصوري او يقال بانه في ش بل حكي عن جماعة ممن تأخر عنه على ما قيل قال بعد ان حكم بحل المناكح في زمن الغيبة ممثلا له بالامة المسبية وليس من باب التحليل بل تمليك الحصة او الجميع من الامام مشيرا بالترديد الى القولين السابقين وقد يشهد له في الجملة خبر العسكري عليه السلام المتقدم سابقا ودعوى ان هذه العقود التي تقع من الشيعة مع مخالفيهم مأذون فيها من المالك الذي هو الامام عليه السلام وان كان من في يده معتقدا انها له ولم يوقع العقد عن تلك الاذن بل بنية انه المالك لكن ذلك لا يؤثر فسادا في العقد الجامع لشرائط الصحة واقعا التي منها الاذن فينتقل ح ملك الامام عليه السلام الى الثمن المدفوع عن العين يطالب به الغاصب او القيمة لو كانت في يده كما انه ينتقل اليها لو كان العقد مجانا كالهبة وغيرها لان تصرفه ناش عن اعتقاد انه ملكه وماله فيكون الاذن في الحقيقة للمتهب مثلا دون الواهب ولا بأس في ترتب الملك وحصوله على عقد يحرم على الموجب دون القابل فتأمل الا ان الانصاف خروج ذلك كله عن مقتضى القواعد الفقهية كما هو واضح لا يحتاج الى بيان فلا حاجة الى شيء من هذه التكلفات بل يقال انها اباحة محضة لكن اجرى الشارع عليها حكم سائر الاملاك والا فهي ملك للامام لا تخرج عنه نعم ما ذكرناه اخيرا لو لم يصر الى القيمة تماما في العقود المجانية مثلا في ذمة الغاصب كالزائد منها على الثمن في عقود المعاوضة وانه غاصب ظالم في خصوص تصرفه من بيع او هبة وان كان للشيعي امكن انطباقه ح على القواعد لكنه التزام في غاية البعد بل مخالف للمعلوم من المذهب وان امكن في نفسه وكيف كان فهل يترتب الملك ويحصل لو استولت يد الشيعي على ما استولت عليه يد المخالف بغير الاسباب الشرعية المملكة كالبيع ونحوه بل كان بسرقة ونحوها كما سمعته من الشهيد في حواشيه لعله كذلك بل هو الذي سمعته مشافهة من بعض مشائخنا لكن اطلاق ادلة الاباحة ينافيه ولعله لما ذكره الشهيد من شبهة الاعتقاد او للتقية بمعنى استعداد الزمان في نفسه للتقية الموجبة خفاء المعصوم عليه السلام فلا يجدي ح فرض عدم الضرر من كل شخص اما ما لم يكن في يد المخالفين من الانفال كميراث من لا وارث له وغيره فيحتمل فيها الرجوع ايضا الى سلطان الجور لقيامه زمان التقية مقام سلطان

في اباحة التصرف للشيعة

المعدود لا توى عدم الاطلاق الادلة وعدم عموم يقتضي قيامه مقامه فيما يشمل ذلك والغنائم من اهل الحرب والفتوحات التي تحصل لبعض سلاطين
الشيعة كسلطان الفرنج في زماننا هذا الذي لا يبلغ سلطان المخالفين عليه بوجه من الوجوه بل العلي لله عليه خمسها للامام وقيل ان لم تغنم باذن او اعتبرنا
وقلنا بقيام اذن حاكم الشرع مقامه وكان قد حصل والا كان الجميع للامام ع هو مباح للشيعة منهم يملكونه بحيازتهم واستيلائهم عليه من الانفال
التي قد عرفت الحكم فيها اما على تقدير ان الخمس منها له ولقبيله فهل هو مباح كله او حقه منها خاصة او لا يباح شيء منه او يباح خصوص المناكح
او هي والمساكن والمتاجر وان الحكم فيه كالحكم في غيره من خمس الارباح ونحوه مما سيتعرض له المص وجوه قد يتضح فيما يأتي انشاء الله ما يرجح بعضها وان
كان يقوى في النظر الان الاول منها خصوصا بالنسبة للمناكح والمساكن الا ان الجزم عدم ترك الاحتياط في كثير مما سمعت من المسائل لعدم تحرير ما لا
احد من العلماء اعتمد وضوح دليلها من الكتاب والسنة فتدبر والله اعلم المسئلة الثانية اذا قاطع الامام ع احدا على شيء من حقوقه بقليل او كثير حل
المقاطع ما فضل عن مقاطعته القطيعة التي هي ربع حاصل الارض او ثلثه ووجب عليه الوفاء بلا خلاف اجده في شيء منه بل ولا اشكال ضرورة مساواة
الامام ع في ذلك لغيره بل اولى بذلك بحيث قال ان ترك التعرض لذلك اقرب الى الصواب المسئلة الثالثة صرح جماعة بانه ثبت شرعا اباحة
المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة كما نطق بعين ذلك المرسل عن الصادق ع المروي عن عوالي اللئالي بل الخص هو من بين اخبار الباب بهذا
الجمع وهذا اللفظ قال سأله بعض اصحابه فقال يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ع ما انصفناهم
ان اخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم نبيح لهم المساكن لتصح عبادتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم والمراد كما صرح
به بعض الاباحة وان كان ذلك باجمعه للامام كارض الموات وغنائم دار الحرب بغير اذنه على الاصح التي منها الجواري المسبية او بعضه كالمغتنم باذنه مثلا
فانه مباح ايضا ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس منه وان كان في عباراتهم نوع اختلاف بالنسبة للمباح هل هو الانفال والخمس او الاعم
بل وفي بعضها انه المناكح خاصة او هي والمتاجر والمساكن ففي المقنعة بعد ذكر الخمس والانفال واخبار التحليل والتشديد قال واعلم ارشدك الله تعالى
ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الاثار عن الائمة ع لتطيب ولادة
شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو يختص بالاموال انتهى وبذلك نفسه جمع بين الاخبار
في الاستبصار حاكيا له عنه متوجها اياه وفي يب فاما حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم ع مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم من
المناكح والمتاجر والمساكن فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال وفي يب فان قال قائل اذا كان الامر في اموال الناس ما ذكرتموه من لزوم
الخمس فيها وفي الغنائم ما وصفتم من وجوب اخراج الخمس منها وكان احكام الارضين ما بينتم من وجوب اختصاص التصرف فيها بالائمة ع اما لانها لهم
يخصون برقبتها دون سائر الناس مثل الانفال والارضين التي ينجلي اهلها عنها او للزوم التصرف فيها بالتقبيل والتضمين لهم مثل ارض
الخراج وما يجري مجراها فيجب ان لا يحل لكم منكح ولا يتخلص لكم متجر ولا يسوغ لكم مطعم على وجه من الوجوه وسبب من الاسباب قيل له ان الامر وان
كان على ما ذكرتموه من السؤال من اختصاص الائمة ع بالتصرف في هذه الاشياء فان لنا طريقا الى الخلاص مما الزمتمونا اما الغنائم والمناكح و
المتاجر وما يجري مجراها مما يجب للامام ع فيها الخمس قد اباحوا ذلك لنا وسوغوا التصرف فيه وقد قدمنا فيما مضى ذلك ويؤكده ما رواه الى ان قال بعد
ان ذكر اخبار التحليل فاما الارضون فكل ارض تعين لنا انها مما قد اسلم اهلها عليها فانه يصح لنا التصرف فيها بالشراء منهم والمعاوضة وما يجري مجراها
واما اراضي الخراج واراضي الانفال والتي قد انجلى اهلها عنها فانا قد ابحنا ايضا التصرف فيها ما دام الامام مستترا فاذا ظهر يرى هو في ذلك رأيه فنكون
نحن في تصرفنا غير اثمين وقد قدمنا ما يدل على ذلك ويدل عليه ايضا ما رواه الى ان قال بعد ان ذكر بعض الاخبار الدالة عليه فان قال قائل ان
جميع ما ذكرتموه انما يدل على اباحة التصرف لكم في هذه الارضين ولم يدل على انه يصح لكم تملكها بالشراء والبيع فما يكون فرعا عليه لا يصح
ايضا كالوقف والنحلة والهبة وما يجري مجرى ذلك قيل له انا قد قسمنا الارضين فيما مضى على ثلثة اقسام ارض يسلم اهلها عليها فهي تترك في ايديهم وهي ملك
لهم فما يكون حكمه هذا الحكم صح لنا شراؤها وبيعها واما الارضون التي توخذ عنوة او يصالح عليها اهلها فقد ابحنا شراءها وبيعها لان لنا في ذلك قسما
لانها اراضي المسلمين وهذا القسم ايضا يصح الشراء والبيع فيه على هذا الوجه واما الانفال وما يجري مجراها فليس يصح تملكها بالشراء وانما ابيح
لنا التصرف حسب ثم ذكر بعض الاخبار الدالة على بعض ذلك انتهى وفي ير بعد ان ذكر الانفال وانها للنبي ثم للقائم مقامه قال فاما في حال الغيبة و
زمانها واستتاره ع من اعدائه خوفا على نفسه فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر
المراد بالمتاجر ان يشتري الانسان مما فيه حقوقهم ع ويتجر في ذلك فلا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فليحصل ما قلناه
فربما اشتبه والمساكن فاما ما عدا الثلثة الاشياء فلا يجوز التصرف فيه على حال الى اخره وتبعهم في هذا التعبير وهذا الاجمال جماعة من المتاخرين
بل جميعهم في المتن ما عرفت وفي فع لا يجوز التصرف فيما يختص به الامام مع وجوده الا باذنه وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح والحق الشيخ المساكن و
المتاجر وفي عد بعد الانفال وابيح لنا خاصة حال الغيبة المناكح والمساكن والمتاجر وهي ان يشتري الانسان ما فيه حقهم ع ويتجر فيه لا اسقاط
الخمس من ربح ذلك المتجر وفي بر اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح في حال ظهور الامام وغيبته والحق الشيخ المساكن والمتاجر وان كان ذلك
باجمعه للامام ع او بعضه ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس منه قال ابن ادريس المراد بالمتاجر الى اخر ما سمعته في كلامه و
في المنتهى وقد اباح الائمة ع المناكح حال ظهور الامام وغيبته وعليه علماؤنا اجمع لانه مصلحة لا يتم التخلص من المأثم بدونها
فوجب في نظرهم ع فعلها والاقرب استباحة ذلك من دون اخراج حقهم ع منه لا على ان الواطي يطأ الحصة بالاباحة اذ قد ثبت انه يجوز

اخراج القيمة في الخمس وكان انه قد ثبت قبل الاباحة في الذمة اخراج خمس العين من الجارية او قيمته وبعد الاباحة ملكها الواطي ملكا تاما فاستباح وطئها بالملك التام
الى اخره ونحوه في كره الا انه لم يذكر الاجماع فيه وزاد تفسير المتاجر بما سمعته من ير وفي س بعد ذكر الانفال وفي الغيبة يحل المناكح كالامة المسبية ولا يجب اخراج خمسها
وليس من باب التحليل بل تمليك للحصة او الجميع من الامام والاقرب انه من المباح ان تعدى لرواية سالم ما لم يؤد الى الاسراء كالكفار التزويج والتسري
وتحل المساكن اما من المختص بالامام كالتي انجلى عنها الكفار او من الارباح بمعنى انه يستثنى من الارباح مسكن فما زاد مع الحاجة واما المتاجر فتعدد
ابن الجنيد على المحول ورواية يونس بن يعقوب وبعد ابن ادريس ان يشتري متعلق الخمس ممن لا يخمس فلا يجب عليه اخراج الخمس الا ان يتجر فيه ويربح
الى اخره وفي ن رخص في حال الغيبة في المناكح والمساكن والمتاجر كحل الامة المسبية وان كانت للامام ع وسقوط الخمس في المهر والمسكن وفيما يشترى ممن
لا يخمس الا اذا نمى فيجب في النماء وقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من صاحب الحق في زمانه فلا يباح في زماننا ضعيف لان الروايات ظاهرها العموم
وعليه اطباق الاصحاب الى غير ذلك من العبارات كعبارة لعة ود ولك المشترك كثير منها في الاجمال بالنسبة الى ارادة الاباحة في الانفال وفي الاعم منها
والخمس والى المراد بالمناكح والمتاجر والمساكن والى ارادة الاباحة لكل احد او لمن في يده والى غير ذلك ولذا اطنب في الغ بنقل العبارات والادلة معللا
ذلك بانها من امهات المسائل لكن في حاشية الشهيد على عد للمناكح تفسيران الاول اسقاط الخمس من السراري المغنومة حال الغيبة الثاني استثناء
مهور الزوجات الى ذلك من جملة المؤن وللمساكن تفسيرات الاول [illegible] تملكه ولا يجب اخراج الخمس منه الثاني مسكن الارض المختصة
بالامام كرؤس الجبال الثالث المراد بالمسكن مطلق المنزل وان [illegible] كالو حصل كسب ربح بتجارة او زراعة وصناعة فانه يخرج منه
الخمس بعد المؤنة التي من جملتها دار السكنى وللمتاجر تفسيرات [illegible] ما يشترى من الغنائم الحربية حال الغيبة فانها باسرها او بعضها للامام ومنح
لنا لا يجب اخراج الخمس من مكسبها بل عن اصلها الثاني ما يكتسب من الارض والاشجار المختصة به ع ولو لحق هذا بالمساكن المطابقة كان اقوى الثالث
ما يشترى ممن لا يخرج الخمس استحلالا او اعتقاد التحريم فانه يباح التصرف ولو كان بعضه للامام ودونه وهذه التفسيرات كلها حسنة وقد علل الائمة ع
ذلك بحل الصلوة والمال والطيب للولادة انتهى وتبعه في اكثر ذلك جماعة منهم الشهيد في ك قال فيها المراد بالمناكح السراري المغنومة من اهل الحرب
في حال الغيبة فانه يباح لنا شراؤها ووطؤها وان كانت باجمعها للامام ع او بعضها على القول الاخر وربما فسرت بالزوجات والسراري التي تشترى
من كسب الذي يجب فيه الخمس فانه لا يجب اخراج خمس الثمن والمهر وهذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة وقد تقدم الكلام فيها وانه مشروط بحصول
الشراء والتزويج في عام الربح وكون ذلك لائقا بحاله والمراد بالمساكن ما يتخذه منها في الارض المختصة به ع كالمملوكة بغير قتال ورؤس الجبال وهو مبني
على عدم اباحة مطلق الانفال حال الغيبة وفسرت ايضا بما يشترى من المال الذي يجب فيه الخمس كالمكاسب وهو راجع الى المؤنة ايضا كما مر والمتاجر ما يشترى
من الغنائم المأخوذة من اهل الحرب حال الغيبة وان كانت باسرها او بعضها للامام او ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف مع وجوب الخمس وقد علل اباحة
هذه الثلثة في الاخبار بطيب الولادة وصحة الصلوة وحل المال انتهى مضافا الى ما سمعته سابقا من [illegible] وغيرهما لكن قد بينا قبل في التفسير الاول للمناكح
بانه وان كان يدل عليه بعض الاخبار السابقة بل وخبر الفضيل عن الصادق ع من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قلت جعلت
فداك ما اول النعم قال الطيب الولادة ثم قال ابو عبد الله ع قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال
ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا وخبر ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقال
ما ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وغيرهما الا انه فيه ما عرفت من حل سائر التصرفات في
سائر الانفال حال الغيبة لا خصوص النكاح منه فلا يناسبه هذا التخصيص الموهم على انه لا تلائمه بعض العبارات بل والاخبار الظاهرة في ان متعلق
التحليل الخمس [illegible] المغتنمة من دار الحرب بغير اذنه كلها للامام لا الخمس خاصة له ولقبيله بل ولا يلائمه ظهور بعض الاخبار في اباحة ذلك حال ظهور
الامام وغيبته كما صرح به بعضهم بل قد عرفت انه معقد اجماع هي الا ان يدفع الثاني بارادة الائمة من الحالين من الغيبة والظهور من بلاد الله
التي لا بسط فيه اليد منهم كما انه قد يدفع الاول بانه مبني على مسألة المغتنم بغير اذنه وانه معها في استحقاق الخمس وحيث يكون فيه الخمس كما لو
كان مع الاذن كما في بعض فتوح الثاني او خصوص من اذن لهم من الشيعة بان يكونوا معهم تحت لوائهم او في نحو المأخوذ سرقة بناء على تعلق
الخمس فيه لكونه من الاكتساب او لان الغنيمة تجب في كل فائدة او غير ذلك واما التفسير الثاني لها الذي قد عرفت التصريح من غير واحد برجوعه الى المؤنة
المستثناة بل قد يظهر من ك اولويته من التفسير الاول بالنسبة الى عبارة المتن ففيه انه لا يناسب ذكرهم له بالخصوص بعد ذكرهم المؤنة وانه منها بل ولا يناسب
تخصيصه بالشيعة ولا زمن الغيبة ولا اطلاق الاباحة الذي هو مستثنى من خمس الارباح خاصة في خصوص عام الربح خاصة مع اشتراط مناسبة
الحال فيه على انه ليس من حقوق الائمة كي يستثنى ويباح منهم ضرورة عدم تعلق حقهم الا بعد المؤنة التي هي منها بل ولا يناسبه ولا التعليل بطيب
الولادة ضرورة عدم مدخلية حرمة المهر فيه بعد اشتراطه في صحة النكاح ومن ذلك كله يظهر لك المناقشة ايضا في التفاسير الاخر للقسمين الاخرين
فلا ريب في اجمال عبارات الاصحاب في هذا المقام وسماجتها وعدم وضوح المراد منها وعدم صحتها بل يخشى على من امعن النظر فيها ممن يريد ارجاعها الى
مقصد صحيح من بعض الامراض العظيمة قبل ان يأتي بشيء وظني انها كانت مجملة عند كثير من اصحابنا وان تبعوا في هذه الالفاظ بعض من تقدمهم ممن لا
يعلمون مراده وليتهم تركونا والاخبار فان المحصل من المعتبر منها او صريح من عباراتهم اذ هو اباحتهم حقوقهم التصرف فيه والمالية كالانفال مطلقا سواء
كان ابتداء حصولها في ايدينا او انتقلت الينا من يد غيرنا ممن خالفنا في الدين حتى ما يحصل للشيعة من الغنائم مع سلاطين الجور ومناكح وغيرها
وان كان في حسنة الحلبي عن الصادق ع المتقدم سابقا امر مثله بتادية الخمس وانه يطيب له بعده لكن قد يراد به بالنسبة الى خصوص الوقت ذلك من زمان ذلك

كتاب الخمس

الامام عليه السلام لا زمان غيره ولو زمان الغيبة كما عن ... مولية بالخمس مما صار في ايديهم من اموال الجزية ... الفيء في صحيح ابن مهزيار الطويلة وكذا حقوقهم من الاخماس
التي لم ... مما حصل ثبت استحقاقهم اياه في يد غيرهم ممن خالفهم من سائر الفرق تشبثوا بصوابهم الاسلام او لا ... اموال سائر النصارى ... في ايديهم من
ماكل ومشرب ومنكح ومتجر ومسكن واستيهاب هدايا او عطايا او ميراث وغير ذلك ان علمنا ثبوت حقوقهم فيها للحكمة التي اشاروا اليها في المتواتر من اخبارهم
وهي تزكية شيعتهم وطيب ولادتهم حيث علموا انه لا بد لشيعتهم من الاختلاط معهم في البيع والشراء ومنهم وغير ذلك وانهم لا يمكنهم اعتزالهم عنهم بوجه
من الوجوه بل لعل خصوص خبر سالم بن مكرم المتقدم في المسئلة ظاهر في ذلك كله ان لم يكن صريحا عند التأمل كما ان خبر ... يشعر بذلك ايضا قال سمعته
يقول من احللنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال وما حرمناه من ذلك فهو حرام بل وخبر عبد العزيز بن نافع قال طلبنا الاذن على ابي عبد الله عليه السلام وارسلنا
اليه فارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل احب ان تستأذن بالمسئلة فقال نعم فقلت له جعلت فداك ان ابي ممن كان
سباه بنو امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن مما في ايديهم قليل ولا كثير وانما ذلك لكم فاذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني
من ذلك ما يكاد يفسد علي عقلي ما انا فيه فقال له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان في مثل حالك من ورائي فهو في حل من ذلك الى آخره الى غير
ذلك من الاخبار المشعرة بارادة الحل من نحو ذلك الذي هو من الواضح عسر التعيش وحرجه بدونه لا ... من الاخماس التي تثبت في الاموال التي
بيد الشيعة بسبب اكتساب او وجدان كنز او غوص او غير ذلك وان كان قد يشعر به بعض الاخبار لكنه معارض بما هو اقوى منه ستعرفه في المسئلة الرابعة من
غير فرق في ذلك بين نصف الخمس الذي لقبيلهم والنصف الذي لهم وان ظهر من صاحب ك الميل الى عموم اباحتهم عم مالهم من الانفال ومن نصف الخمس في ايدي
الشيعة او انتقل اليهم من يد غيرهم ممن خالفهم لاطلاق كثير من الادلة اباحة حقوقهم الشامل لذلك كله الا انك ستعرف فيما يأتي ضعفه ووجوب تنزيلها
على ما ذكرنا من حقوقهم لمكان قوة المعارض فان اكثرها الاباحة عند التأمل حتى قول الصادق عليه السلام في خبر حكيم مؤذن بني عيس في تفسير الغنيمة هي والله الافادة يوما
بيوم الا ان ابي عليه السلام جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا على ان يراد به الحل مما يقع في ايديهم ممن وجب عليه ذلك من غير الشيعة او يحمل هو ونظيره على ارادة التحليل
من خصوص ذلك الامام في خصوص ذلك الزمان او غير ذلك كما ستعرف المسئلة الرابعة ما يجب من الخمس باحد الاسباب السابقة يجب صرفه اليه مع وجوده
وحضوره كما هو ظاهر الاكثر وصريح البعض كالفاضل في قواعده وغيره بل ينبغي القطع به بالنسبة الى حصته ضرورة وجوب ايصال المال الى اهله اما
حصة قبيله فالظاهر انها كذلك خصوصا خمس الغنائم وفاقا لمن عرفت تحصيلا للفراغ اليقيني ولانه الواقع والمأثور بل كان وكلاؤهم عليهم السلام على قبض الخمس
في كثير من النواحي حتى في الغيبة الصغرى ولظهور سياق اكثر الاخبار فيه من اضافته اليهم عليهم السلام وتحليلهم بعض الناس منه وغير ذلك مما يومي اليه
الحال ولاية التصرف والقسمة اليه عليه السلام والامر بايصاله الى وكيله عليه السلام في صحيح ابن مهزيار الطويلة بل لولا وحشة الانفراد عن ظاهر اتفاق الاصحاب لامكن
دعوى ظهور الاخبار في ان الخمس جميعه للامام وان كان يجب عليه الانفاق منه على الاصناف الثلاثة الذين هم عياله ولذا لو زاد كان له عليه السلام ولو نقص كان الاتمام
عليه من نصيبه وحللوا منه من ارادوا وخلافا فالفاضل في المنتهى والتذكرة فاجتزى بايصالها الى اهلها في خمس غير الغنائم على اشكال فيه ايضا في الاول
بل عن المصنف الاجتزاء بالايصال الى الاصناف مطلقا في الغنائم وغيرها لاقتضاء امتثال اطلاق الامر الاجزاء ولا ريب في ضعفه خصوصا وكثير من الاخبار
كالكتاب مشتملة على مجرد ثبوته في المال باحد الاسباب السابقة مما هو حكم وضعي لا تكليفي كي يستدل بالاطلاق فيها على ان الاشكال في اطلاق وجوب
صرف الخمس كله للامام عليه السلام مع حضوره ليس بتلك المكانة لكن قال ان الامر فيه هين وفيه انه وان كان كذلك ظاهرا من حيث انا في زمن الغيبة الا انه
قد يترتب عليه القول بمباشرة حصة قبيله حصته في وجوب صرفها في هذا الزمان الى يد الفقيه العادل الذي هو وكيل الامام عليه السلام ومنصوبه العام
والمتولي لكل ما يتولاه كما عن المجلسي الميل اليه القول به لا حصته فقط واما مع غيبته عليه السلام التي عبر عنها المصنف بعدمه مخالفا للحسن المانوس
غير مستمع من التعبير بل لعل الصحيح منه الموافق للادب فقيل والقائل الديلمي وبتبعه صاحب الحدائق فيما حكي عنه ولا ثالث لهما فيما اجد نعم حكاه في عزوية
وغيرها قولا من دون تعيين القائل بل في ... عن جملة من معاصريه بل قال انه قد اشتهر بينهم وعن المحدث عبد الله بن صالح البحراني يكون الخمس
باجمعه مباحا للشيعة وساقطا عنهم فلا يجب اخراجه عليهم للاخبار المتقدمة سابقا في اول مسائل الانفال اكثرها مع زيادة خبر يونس
بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الارباح والاموال والتجارات ونعرف
ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وخبر ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري
من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وخبر محمد بن سنان
عن احدهما عليه السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا
اولادهم وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان امير المؤمنين عليه السلام حللهم يعني الشيعة من الخمس لتطيب مواليدهم وخبر ابي حمزة عنه عليه السلام في حديث
قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفيء ثم قال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس
يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا والمرسل المروي عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام قال ان اشد ما فيه الناس
يوم القيامة اذا قام صاحب الخمس فقال يا رب خمسي ان شيعتنا من ذلك في حل والمناقشة فيها وفيما تقدم من الاخبار ايضا بارادة تحليل امام
ذلك العصر خاصة في حقه خاصة فلا يتناول ... ولا النصف الاخر الذي لغيره لانه ليس له الا تحليل ما يملكه فقط دون ملك غيره كما عن ابن
الجنيد التصريح به بل بعضها ظاهر ... اكثر الاخبار في ارادة دوام التحليل واستمراره وعمومه لتمام الخمس سيما المشتمل منها على التعليل بطيب الولادة

بل كاد يكون صريح بعضها فيعلم منه انه عليه السلام له الولاية على ذلك وانه ... ومن الله مالك الملك بذلك كما هو واضح واشير اليه في مضمر ابي خالد الكابلي
قال ان رايت صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله مضافا الى ما علم من وقوع تحليله
لبعض الناس في زمانه عليه السلام من تمام الخمس سهمه وسهم قبيله الذين هم عياله واولى بهم من انفسهم بل هو كذلك بالنسبة الى سائر المسلمين فضلا عنهم فما
سمعته عن ابن الجنيد مما لا ينبغي الالتفات اليه بل كاد يكون مخالفا للمعلوم المقطوع به من المذهب كما اعترف به في ... لتواتر التحليل
بالنسبة الى غير حق المحلل في الجملة ولذلك اعرض عنه كل من تأخر عنه على انه ... صاحب الزمان عليه السلام ايضا روحي له الفداء ... الخمس لشيعته في
التوقيع المروي عن كتاب اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب انه ورد عليه في التوقيع بخط صاحب
الزمان عليه السلام اما ما سألت عنه من امر المنكرين الى ان قال واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما ياكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا
وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث نعم قد يناقش فيها بقصور اسانيد جملة منها عن اثبات المطلوب سيما بعد اعراض المشهور عنها بل دلالة
جملة اخرى منها بل ظهور ما في اباحة حقه عليه السلام خاصة من الخمس لا تمامه في باقي الائمة ... في بعضها التصريح باباحة الاخماس لا ما لا
ما هو متعلق بالائمة عليهم السلام جميعا وانما غايتها افادة اباحة بعضهم شيئا او الخمس ... لكن كونه ما يتعلق بالجميع او بمناصبهم فلا مع ان مقتضى الاصل والتعيين الاخير
بل قال لينبغي تحليل لا اباحة ... بطيب الولادة واستنادها بصيغة الجمع في جملة ... التحليل ما يتعلق بالاصناف الثلاثة بل والاصل تعلق من عدا
المحلل من باقي الائمة عليهم السلام الظهور ان ليس لبعض من الادلة تحليلها من كل محرم ... ولا استبيح بذلك اموال الناس كما نرى وهو مخالف للمفروض فيحتمل
لبيها من مال المحلل خاصة او يتعلق بجميعهم من الامور الثلاثة المتقدمة كما ان لها عليه جمهور الاصحاب واراده من ... الجمع مع اطلاق الدوام
والاباحة بصيغة الجمع مع انا حللنا بالاضافة الى ... في مجاز ... كما يعضده ذلك يمكن التعبير عن المحلل او مع من سبقه خاصة والترجيح لا بد له من دليل
وليس لم تعلل بقيامه على الاخير ولذا ... لم يجعل هذه القرائن امارة على اباحة الاخماس ... وانما اسند اليها الاباحة بالاضافة الى حقوقهم عليهم السلام
خاصة ولكن فيه ايضا ما عرفته انتهى وان كان فيه من المنع ما لا يخفى ضرورة انكار الظهور فضلا عن اصل الدلالة وكيف وفي بعضها التصريح الى يوم القيامة
وفي آخر فليبلغ الشاهد الغائب وفي ثالث شيعتنا وابنائهم وفي رابع الى ان يظهر امرنا الى غير ذلك من القرائن الكثيرة بل انكار ظهور التحليل
بذلك مكابرة واضحة كانكار ظهور ... ارادة تمام الخمس خصوصا المصرح فيها بلفظه اذ احتمال ارادة الحق منه لا دليل عليه فيها بل قد يكون ظهور
ارادة تمامه من المشتمل على التعبير بحقي منها فضلا عن الذي هو بصيغة الجمع منها كما لا يخفى على من لاحظها بتمامها بعين الانصاف بل ولا يخفى
ايضا ظهور ما في اباحة الامور الثلاثة التي ادعى تنزيل الاصحاب اياها عليها بل هو كصريح بعضها بل هي جميعها تابى التنزيل على ارادة النكاح منها
بالتعبير ... له بل هو لا يناسبه التعليل ضرورة ... بحرمة مهر الزوجة كما تقدمت الاشارة اليه سابقا الى غير ذلك مما في
كلامه وان كان قد سبقه ببعضه واكثره المحدث البحراني في حدائقه نعم هي باسرها قاصرة عن مقاومة ما دل على وجوب اخراج الخمس سهمه وسهم
قبيلهم عدا ... شيء منه كخبر محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه
بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا
وعلى موالينا وما نبذل ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم فان اخراجه مفتاح رزقكم و
تمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عهد اليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وخبره الآخر قال قدم
قوم من خراسان الى ابي الحسن الرضا عليه السلام فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله
لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل احدا منكم في حل وخبر ... كنت عند ابي جعفر الثاني اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف
بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة آلاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج قال ابو جعفر عليه السلام احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم
ومساكينهم وفقرائهم وابناء سبيلهم فيأخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسألنهم الله تعالى يوم القيامة عن ذلك سؤالا
حثيثا وخبر ابي بصير قلت لابي جعفر عليه السلام ما ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة
في الابحاث السابقة والمحكي عن جماعة الفقهاء ... المشتملة على المبالغة في التشديد باخراجه وخبر الحسين بن حمدان المروي عن الخرائج والجرائح في حديث
عن صاحب الزمان عليه السلام انه رآه وتحته بغلة شهباء وهو متعمم بعمامة خضراء يرى منه سواد عينيه وفي رجليه خفان حمراوان فقال يا حسين كم ترزأ على الناحية
ولم تمنع اصحابي من خمس ذلك ثم قال اذا مضيت الى الموضع الذي تريده تدخله عفوا وكسبت ما كسبت تحمل خمسه الى مستحقه قال قلت السمع
والطاعة ثم ذكر في آخره ان العمري اتاه واخذ خمس ماله بعدما اخبره بما كان وخبر ابي الحسن الاسدي عن ابيه المروي عن الاكمال قال ورد علي توقيع من محمد بن
عثمان العمري ابتداء لم يتقدمه سؤال بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من استحل من مالنا درهما الى ان قال فقلت في
نفسي ان ذلك في كل من استحل محرما فاي فضيلة في ذلك للحجة فوالله لقد نظرت بعد ذلك التوقيع فوجدته قد انقلب الى ما وقع في نفسي بسم الله
الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل من مالنا درهما حراما قال الخزاعي واخرج الينا ابو علي الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا
فيه وقرأناه وخبر محمد بن جعفر الاسدي قال كان فيما ورد على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب
الدار عليه السلام واما ما سألت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد
قال النبي صلى الله عليه وآله المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين لنا وكانت لعنة الله عليه بقوله عز وجل

الا لعنة الله على القوم الظالمين الى ان قال واما ما سألت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفضل من
دخلها الى الناحية احتسابا للاجر وتقربا اليكم فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا انه من فعل شيئا من ذلك بغير امرنا فقد استحل
منا ما حرم عليه ومن اكل من مالنا شيئا فانما ياكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي مر في اثناء الابحاث السابقة شطر منها
من خبر الريان بن الصلت وصحيح ابن مهزيار عن ابي علي بن راشد وخبر محمد بن علي بن شجاع النيسابوري وغيرها مما لا يمكن الاحاطة بها ولقد اجاد بعض مشايخنا
في دعوى تواترها مع ذلك فهي معتضدة بالاعتبار المستفاد من جملة من الاخبار المشتملة على بيان حكمة مشروعية الخمس للذرية وانه عوض عن الزكوة صيانة
لهم عن الاوساخ وكفالة وجوههم بل معتضدة بالمعلوم من سير اخبار غير المقام بل بعض اخباره من ان لهم عليهم السلام وكلاء في الاطراف على قبض الاخماس خصوصا
في الغيبة الصغرى التي هي نيف وسبعون سنة فان النواب الاربعة كانوا يقبضون فيها الاخماس ويعملون فيها بامره كما اعترف به المجلسي وغيره بل قيل ان نظم
الكتاب ايضا وما كان مثله من السنة ايضا كاخبار كيفية القسمة وغيرها وان كان قد يقال لا دلالة فيها على عدم التحليل الا بالاطلاق بل اقصاها حكم وضعي هو ثبوت
الخمس الذي لا ينافيه ورود التحليل منهم بل يؤكده اللهم الا ان يدعى ارادة التكليفي منه ايضا كما هو ظاهر المستفاد منها فيندرج في اخبار الاباحة ويحتاج
تقديمها الى مرجح وليس بل هو على العكس تام بسبب الاعتضاد بالاصول واخبار الباب بغيرها من حرمة التصرف في مال الغير ونحو ذلك مضافا الى الاعتضاد
بفتاوى الاصحاب اذ القائل بتحليل تمام الخمس في غاية الندرة بل العدم لا يقدح في تحصيل الاجماع على خلافه والمناقشة في دلالة الاية باختصاصها بالغنائم
المختصة بحال الحضور دون الغيبة وبانها من خطاب المشافهة المحتاج في تعديته لغيره الى الاجماع وهو مما نتيقن مع التوافق في الشرائط المفقود في محل البحث
في غاية الضعف كما اشرنا اليه فيما تقدم من البحث في خمس ارباح المكاسب كالمناقشة في دلالتها وفي دلالة ما تلاها من الاخبار على استحقاق الاصناف
وملكيتهم نصف الخمس لمنافاة التحليل من الامام عليه السلام لذلك كما ستعرف بيانه في الذخيرة كما هو المنقح في ردها لكن ليس للجمع ثمرة يعتد بها التي هي اصل
المناقشة في الزمن بحيث لا يحتاج الى شد حيزوم وتشمير ساعد وبالجملة لا ريب في مرجوحية اخبار التحليل بالنسبة الى ما دل على عدمه من وجوه
كثيرة فلا وجه للجمع بينهما بتقييد الثانية باخبار التحليل الذي لا يقبله كثير منها اذ هو فرع التكافؤ المفقود هنا وبحمل الاولى على من الغيبة
والثانية على الحضور الذي يأباه كل منهما ضرورة ظهور اخبار التحليل او صراحتها في الحضور او في الاعم منه ومن الغيبة كظهور مقابله فيه ايضا بل
لعل بعضها في الغيبة اظهر منه في الحضور خصوصا ما تضمن حكمة مشروعية الخمس وتعويضهم عنه بدل الزكوة وارادة كف وجوه ذرية رسول الله
عن السؤال والذل والمسكنة وانه لو يعلم الله عدم كفاية ما لهم لشرع لهم غيره او بغير ذلك من وجه الجمع التي يقطع فسادها بادنى نظر وتامل ولقد
اجاد في رده هذا القول بعد ان حكاه عن قوم بانه لا يجوز العمل عليه ولا يلتفت اليه ولا يعرج عليه لانه ضد الدليل ونقيض الاحتياط وسقوط
المذهب وتصرف في مال الغير بغير اذن قاطع فلا يجوز العمل به على حال الى اخره ونحوه عن سلار من الاصحاب على انه لم يظهر لنا مراد قائله هل هو
الخمس بحيث لو اخرجه من كان في يده على انه خمس ناوله احد كان اكل مال بالباطل وعدم وجوبه عليه ان كان لو اخرجه صح لاهله تناوله او ان
المراد بالاباحة لغير من في يده من الشيعة والا فهو يجب عليه اخراجه وان كان الظاهر ارادته الوسط بل قد يقطع بعدم ارادته الاخير لكن على كل حال
ضعف هذا القول في غاية الوضوح ومنها ما قيل على ما حكاه غير واحد من اجلاء الاصحاب انه يجب عزله وحفظه ثم يوصي به الى ثقة عند ظهور
امارة الموت وهكذا حتى يصل الى صاحب الامر عجل الله فرجه الا اني لم اعرف قائله بالخصوص وان نسبه بعضهم الى المفيد في غرية لكن ظني انه وهم
كما لا يخفى على من تدبر عبارتها اما فانه وان كان قد حكى القول بالسقوط والدفن واستحباب صلة الذرية وفقراء الشيعة والقول بالوصية به و
قال ان هذا القول عندي اوضح من جميع ما تقدم لان الخمس حق وجب لصاحب لم يرسم ما يصنع فيه قبل غيبته توجب الى حفظه الى وقت ايابه والتمكن
من ايصاله اليه الا انه قال بعد ذلك بلا فاصل ان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه في شطر الخمس الذي هو خالص للامام عليه السلام و[illegible] الشطر الاخر الى يتامى ال محمد
وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القران لم يبعد اصابة الحق في ذلك بل كان على صواب فان ظاهره
اختيار الاخير نحو في ذلك الحلي في سرائره بل هو اصرح فيما قلناه وكيف كان فلم نقف له على دليل سوى ما اشار اليه من كون الخمس حقا للامام لم
يامرنا فيه بشيء فيجب حفظه له كما في ساير الامانات الشرعية وفيه مع ما فيه الايداع من التعرض بالمال للتعرض للتلف سيما مثل هذه الاوقات
منع كونه تماما للامام عليه السلام اذ ان ادلة الملكية والاستحقاق كما بيناه سابقا ودلت عليه الاية واخبار القسمة وغيرها وان ناقش فيه بعض متاخري المتاخرين
بما لا ينبغي الاصغاء اليه كما ستعرف لكن ردّه بعض الناس بل وكذا ان اراد ولاية التصرف والقسمة المقتضيين لتسليمه بيده ليعطي من شاء كيف شاء
ويمنع من شاء لعدم ظهور دليلها في الاعم من حالتي الظهور والغيبة وكيف وقد ناقش بعضهم في وجوبها حال الحضور فجوز دفع نصف الخمس الى اهله
لمن في يده تمسكا بالاصل والاطلاق وادلة استحقاقهم له ووجوبه عليه من كان في يده كما تقدم البحث فيه سابقا وان كان الاصح عندنا وجوب
دفعه للامام حال الظهور لما عرفت الا ان الانصاف عدم ظهور الادلة السابقة لما يشمل مثل هذا الزمان بل قد يظهر من بعضها خلافه خصوصا
ما دل على حكمة مشروعية الخمس التي ابقيناها في المروي عن كتاب الطوايف لابن طاوس باسناده عن عيسى بن المستفاد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عن
ابيه عليهما السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابي ذر وسلمان ومقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن
ابي طالب وصيي وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله وطاعة رسوله والائمة من ولده وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على
كل مؤمن ومؤمنة مع اقام الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى
ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد

الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام الحديث فيبقى ما دل على استحقاق
النصف ملكهم له المقتضيين لتسليمه اياهم كما هو الموافق لاصل المذهب على حاله سالما عن المعارض مقتصرا في الخروج عنه على المتيقن وهو حال الظهور دون
غيره كالزكوة التي الخمس بدل عنها فانها لا تسقط ولا يوصى بها اجماعا في هذه الازمان وان كان يجب تسليمها للامام عند الظهور اللهم الا ان يفرق
بينهما بظهور شدة تعلق حق الامام بالخمس دونها لان الولاية كان له بل به فيقبل او يعتق انه باجمعه له كما يومي اليه صحيحة ... فيتسرى منه بالتحليل عند
وان كان يجب ان يصرف منه على الاصناف الثلاثة ما يكفيهم بل وعن غيره لو نقص عنهم في الحقيقة جعلهم الله فيه لا العدد وجعل في كتاب الناس ذلك
مقابلة هذه العيلولة الا ان التحقيق ما قدمناه سابقا الذي هو الاصحاب الاتفاق عليه مع الاغضاء عن ذلك كله فيندفع جميع ما تقدم بتسليمه الى
الفقيه المامون الذي هو وكيل على كل ما كان يفعله من القسمة ونحوها لاحتمال عموم وكالته على خصوص القضاء والفتوى كما في ضعيف جدا منافيا لما عليه
الاصحاب في سائر الابواب بل والمعلوم من ضرورة المذهب على كل حال فهذا القول في غاية السقوط واولى منه ما حكاه الشيخان والحلي وغيرهم بل اشار
اليه المصنف بقوله وقيل من انه يجب ان يدفن تمام الخمس هو مع انه مجهول القائل لا الاحتياط ولا الاعتبار والكتاب والسنة وفتاوى الاصحاب والاصول العقلية
والشرعية لم نقف له على دليل سوى ما ارسل من ظهور الكنوز عند قيام القائم عليه السلام وهو مع انه ليس بحجة في نفسه فضلا عن ان يعارض تلك الحجج بل ايماء
الظهور الكنوز التي تضاف قيامه والا فقد تتلف او تلتقط قبل ذلك لا دلالة فيه على الاذن بذلك فضلا عن الامر به كما هو واضح لا يحتاج الى بيان
واما ما قيل من انه يصرف النصف الى مستحقه ويحفظ ما يختص به بالوصاية والدفن فهو جيد جدا بالنسبة للشق الاول منه موافق للمشهور بين الاصحاب
قديما وحديثا نقلا وتحصيلا ان لم يكن المجمع عليه للاصول والكتاب والسنة التي قد علمت قصور اخبار التحليل عن مقاومتها بل يجب تنزيلها على ما ذكره
غير واحد ناقلا له عن الاصحاب من اباحة المناكح او هي والقسمين الاخرين معها ان كان لا يساعد على كثير منها كما تقدمت الاشارة اليه سابقا او على ما حكي
عن المجلسي في بعض حواشيه على التهذيب من ارادة الاباحة والتحليل قبل اخراج الخمس بمعنى انه له ضمانه في ذمته ثم يصرف بما فيه عين من الخمس في المناكح و
المساكن والمتاجر لا سقوطه الخمس وبرائة الذمة منه وان كان فيه من العجب ما لا يخفى بل هو مخالف للمجمع عليه بين الاصحاب نقلا وتحصيلا ضرورة معلومية
الاباحة في الامور الثلاثة بالتفاسير المتقدمة بمعنى سقوط الخمس منها كما مر الكلام فيه مفصلا او على ارادة الاباحة من حقوقهم عليهم السلام خاصة في زمانهم
لا الاباحة الشاملة لحق الاصناف وحق الصاحب في زمانه عليه السلام اذ من المعلوم انه في الغيبة الصغرى وهي نيف وسبعون سنة كان الوكلاء الاربعة المشهورون يقبضون
حقه بل سائر الخمس من الشيعة ويعملون به بامره عليه السلام وان كان ايضا لا يلائمه صريح جملة منها من ارادة دوام الاباحة منها وعمومها على انه ورد منه في التوقيع له
الاباحة او على ما اشرنا اليه غير مرة من ارادة تحليل ما تعلق فيه الخمس في يد غيرنا من المخالفين وغيرهم منكحا كان او مسكنا او متجرا او غيرها ولو فرض فيها ما يأبى
ذلك كان معتبر السند امكن حمله على اباحة خصوص ذلك الامام في ذلك الزمان او غير ذلك واما الشق الثاني منه فالخبر وان كان مال الغير عند تعذر ايصاله
به لما سمعته في وجهي القولين السابقين لكن في الدفن الذي هو احد فردي التخيير منه ما عرفت ومن هنا اقتصر بعد اختياره له على الفرد الاول منه مصرحا
بعدم جواز الثاني كالمحكي من عباراة ابن البراج وابي الصلاح بل في ان هذا القول هو الذي يقتضيه الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الفقه
وادلة الاحتياط واليه يذهب وعليه يعول جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار
بغير خلاف بينهم الى اخره لكن قد يناقش فيه ايضا بانه يتم حيث لا دليل يدل على وجوب دفعه الى قبيله من الاصناف الثلاثة كما ادعانها بل حكاه عن ساير المحصلين
التصريح بعدم نص فيه معين والمتتبع يستقل عبارات بعض الاصحاب من صرح بذلك ويظهر منه كالمفيد والمرتضى والشيخ وهو مما ... اذ قد يستدل عليه
مضافا الى الفحوى المومية علما برضاه بالدفع الى قاربه وعياله المحتاجين حيا كما ذكروا وانا نا الذين لا يعلمون كيف يفعلون ولا يدرون اين يتوجهون
خصوصا مع عداوة اكثر الناس لهم وارادتهم اراقة دمائهم بغضا وحسدا لابائهم بل قد يقطع من ذلك ونحوه بعد رضاه في المنع فضلا عن اذنه بالجواز
وكيف وكانوا يبيحون ما هو اعظم من ذلك للاجانب عنهم مع حاجتهم اليه فضلا عن اقاربهم وغناه عنهم وتعرضه للتلف ان لم يدفع
بل والعمل بذلك من الاحتياط المحض الذي لم يجعل الله سبيلا على فاعله والى خبر عيسى بن المستفاد المروي عن كتاب الطوايف لابن طاوس الذي قدمناه
انفا ما سمعته سابقا من وجوب اتمام الناقص من الخمس عن مؤنة الاصناف على الامام من ماله واخذ الزائد للمرسلين السابقين المنجبرين بما عرفت
وان بالغ الحلي في انكار ذلك والخبر على ما اشرنا اليه سابقا بل استظهر من نفي المفيد غير النص في هذه المسئلة او ايجابهم الوصية به ونحوها عدم
اعتمادهم على هذين المرسلين لكن فيه انه لعله لم يعثروا عليهما او غفلوا عنهما او لم يتنبهوا للتفريع ذلك على ما فيهما او غير ذلك ومن هنا قيل لا
يوصى ولا يدفن بل يجب ان يصرف حصته عليه السلام الى الاصناف الموجودين ايضا لان عليه الاتمام عند عدم الكفاية وكما يجب ذلك مع وجوده فهو واجب عليه عند
غيبته لان الحق الواجب لا يسقط بغيبة من يثبت عليه بل اختاره المصنف هنا وهو لا يشبه ما في التحرير والمحكي عن عبارة غرية المفيد وزاد
المجلسي وكشف الاستاد والمنقول عن الديلمي وجمع من متاخري المتاخرين وان كنا لم نتحقق خصوصا الاول اذ المحكي عنه في لفظ الاباحة لسائر الخمس
ومع التسليم فلم يبلغوا حد الشهرة الجابرة للمرسلين بالنسبة الى ذلك كي يصح العمل بهما فيه بل هي بسيطة ومركبة على خلافه اذ الظاهر من مقنعة المفيد
لا جواز الدفع اليهم فضلا عن وجوبه وفي الوسيلة انه يقسم بين مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح وغيرهم وجوب الوصية به ونحوها
فالمصنف في وصل في نفسه وهو ظاهر الشهيد في الدروس والمعتبر وظاهر غيرهم على جواز الدفع والتخيير بينه وبين الوصية ونحوها واما المتاخرون
لا وجوبه بل نسبه الى المشهور في صريح الكثير في ضبط موضع اخر من الثاني انه استقر عليه راي المتاخرين في الذخيرة والوافي وغيرهم سقوطه في زمن

الغيبة فانّ شهرة يمكن ان تدعى على الوجوب بل هي على الخلاف متحققة ان لم يكن اجماع بل لا صراحة في المتن ويرد المحكي من عبارة الغرية بارادة
الوجوب وان كان ما ذكره دليلا للحكم في الاوّلين من ايجاب الاتمام ظاهرا في ذلك او صريحا ومن العجيب ذكره ذلك في المقنعة بل وغيرهما دليلا للجواز
مع اقتضائه الوجوب ثم وكيف كان فالعمل بالمرسلين السابقين غير موافق لاصول المذهب بعد ما عرفت واحتمال عدم احتياج العمل بهما الى التنزيل الى
ذلك الى جابر اذ ليس هو وسد لولها بل هو ما تضمنا من قسمة الامام الخمس بينهم قدر الكفاية فان اعوز كان عليه وان زاد كان له الذي قد عرفت
انجباره بعمل الاصحاب هنا بل لا قائل فيه الا من الحلي كما قدمنا البحث فيه سابقا بعد تعمل بهما وذلك لاستفادة وجوب الاتمام عليه في هذا الزمان منهما
المقتضي استحقاقهم اخذ حقه ووجوب دفع الوكيل الذي هو الفقيه اياه اليهم تفريغا لذمة الامام كما اومى اليه تعليل غير واحد منهم بعدم سقوط
الوجوب بالغيبة على انه لو سلم حصول ذلك كله لامكن المناقشة في دلالتهما بما ذكرناه سابقا في كل محله من ظهورهما في كيفية قسمة تمام ما امر الله
به من الخمس حال انبساط يد الامام وظهور سلطانه وتساوي القريب والبعيد لديه والقوي والضعيف المقتضي لجلبه تمام ما يحصل من الخمس اليه فيقسمه هذه القسمة
المسطورة لا في مثل زمن الغيبة او نحوه مما كان فيه الامام بهذا الحال فانه لا يجب عليه قطعا لو اتفق حصول الجزء اليسير في يده الذي هو كالعدم بالنسبة
الى الخمس كله اعطائه تماما للاصناف ودفعه اليهم كما هو واضح لا يحتاج الى بيان خصوصا مع خلو الاخبار الواردة عنهم ع عن فعل احد منهم شيئا من ذلك
مع انهم كانوا لهم وكلاء في البلدان على قبض ما يحصل من ذلك وغيره بل ظاهر ما ورد عنهم قبض حقهم لهم مما اتفق حصوله منه وا باخذه ولو كان
الامر كما سمعت لا يختص ذلك بالاصناف ضرورة كثرتهم وشدة حاجتهم وقلة ما يحصل من الخمس بعد وفاة النبي ص الذي هو اول زمان الابتلاء ومن المعلوم
خلافه كما انه من المعلوم عدم وجوبه على الامام في مثل هذا الزمان المشرد فيه عن الاوطان والذي لم يستطع ان يرى فيه احدا من افراد الانسان وكيف وسائر لوازم
الامامة ساقطة في هذه الاوقات المشحونة بالمحن والابتلاءات ودعوى توكيل الفقيه المامون في القيام بما يمكن من ذلك عنه ممنوعة كل المنع كدعوى
القيام حسبة وان لم يوكله كالولايات ونحوها في وجه وبالجملة فدعوى وجوب دفع حق الامام للاصناف الان من حيث وجوب الاتمام عليه حتى في مثل
الزمان للمرسلين السابقين مما لا ينبغي ان يسود بها قرطاس او يستعمل فيها يراع واما الاستناد الى الاذن الفحوى بالطريق المتقدم ففيه منع حصول
العلم بالرضا بذلك اذ المصالح والمفاسد التي في نظر الامام مما لا يمكن احاطة مثلنا به خصوصا ممن لم يزهد نفسه عما في الدنيا فقد يكون صلة واحد
من شيعته والمغافتة بينهم او فعل امور لها مدخلية في الدين اولى من كل شيء في نظره كما يومي اليه تحليلهم بعض الاشخاص واقاربهم في شدة الحاجة فكيف
يمكن القطع برضاه فيما يفعله غيرهم خصوصا مع عدم خلوص النفس من الملكات الردية كالصداقة والقرابة ونحوهما من المصالح الدنيوية فقد يفضل
على البعض لذلك ويترك الباقي في شدة الجوع والحيرة بل ربما استغنى ذلك البعض بقبض ما حصل له فيحتاج في قبض غيره الى تمليك زوجته او ولده
ما عنده كي يبقى فقيرا فيقبض ما يشاء وكيف يمكن ان يقاس هذا بفعل امير المؤمنين ع مع عقيل الذي قرّبه لعدم صبره على تلك المؤنة ونحو
الى جملة مما ذكرنا من عدم الاعتماد على نحو هذه الفحوى في اموالهم ع دليل توقيع العمري الذي ذكرناه سابقا بل كاد يكون صريحا في بعضه ضرورة انه
مثله مما يقع في نظرنا وخيالنا بانه احسان محض وانه يرضى به المالك ومع ذلك نهاه عنه ولو اغضينا عن ذلك كله وتكلفنا الجواب عنه
كالعلم بمقتضى الانفعال الانجد منع اقتضاء الفحوى في وجوب صرفه في الاصناف الثلاثة بحيث لا يجوز صرفه في غيره من الوجوه ولا حفظه والوصية
به الى ان يصل الى الحجة ع كما هو واضح ومن هنا لم يوجبه كثير بل المشهور كما عرفت تخيره بينه وبين الوصية به بل في خبر الخمس فقال ومع
الغيبة يتخير المكلف بين الحفظ بالوصية به الى ان يسلم اليه وبين صرف النصف الى اربابه وحفظ الباقي وبين قسمة حقه على الاصناف وان كان فيه
منع واضح بالنسبة الى حصة الاصناف يعرف مما تقدم ولذا اقتصر غيره على هذا التخيير في حق الامام خاصة جمعا بين ما دل على حكم الامانة
وبين ما دل على جواز دفعه للسادة من اذن الفحوى المستفادة مما عرفت ومما ورد من الحث على اعانتهم واكرامهم وسد فقرهم سيما في مثل هذه
الازمان المقتضي للرضا بدفع ذلك اليهم بطريق اولى لكن فيه ما سمعت من عدم انحصار ذلك فيهم خاصة بل قد تتفق بعض اصناف بقطع الانساب
بانه اولى من اعانة بعض السادة خصوصا من لم يكن منهم في غاية الفقر ولا غاية التقوى والصلاح ومن هنا لم يخصه ابن حمزة بهم كما سمعته بل قال انه يقسم
مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح والسداد فالحق العلامة في سائله فجعل الدفع الى غيرهم مرتبة ثالثة مشروطة بعدم حاجة
الاصناف واستوجهه في الرياض حيث قال وهل يجوز دفعه الى الموالي كالذرية كما استحسنه ابن حمزة ونفى عنه البعد في الغرية ام لا الوجه التفصيل
بين وجود المستحق من الذرية فلا ومع فقده فلا باس للمترس من الاعتياد القطعي انه احسان محض ليس شيء على فاعله انتهى الا انك خبير بما فيه من عدم
الدليل المعتبر القاطع للعذر في ذلك كما انك خبير بان ما سمعته من ابن حمزة ليس قولا باباحة حقه ع لشيعته الذي ذهب اليه الكاشاني في مفاتيحه
ومال اليه في الحدائق تمسكا بما ورد من اخبار التحليل والاباحة بعد حملها على ارادة حقهم ع من ذلك وان جامع لبعضها بلفظ الخمس اذ قد عرفت اعراض اكثر
الاصحاب عنها بالنسبة الى ذلك بل حملوها على ما تقدمت الاشارة اليه وغير ضرورة اقتضاء ذلك عدم وجوب اخراجه وافرازه على من وجب عليه
من الشيعة بخلاف الاول فانه يوجب اخراجه بل وايصاله الى المجتهد على الظاهر وان جوّز له صرفه على ما عرفت لكن في تنقيح بعد اختياره الاباحة في زمن
الغيبة مصرحا بموافقة الكاشاني لدوران اختلف معه في ذلك نقل قول ابن حمزة وقال انه عين ما اخترناه نعم اعترضه بانه لا دليل على ما ذكره
من التخصيص وان كان اولى وان اولى منه صرفه على السادة المستحقين وفيه ما عرفت بل لعل مبنى اعتراضه ان ما ذكره في التحليل والاباحة ليس اذن الفحوى
كي يحتاج في احرازها الى هذه الاوصاف لان اخبار التحليل الواردة من غير صاحب الامر ع لا تنافي لذلك على التحليل منهم في زمانهم ع لا على ما يفيد تحليله فلا يفيد
بالنسبة الى زماننا بل خصوص التوقيع من صاحب الزمان ع الذي قدمناه سابقا في اخبار التحليل المشتمل على تحليل الخمس تماما للشيعة الى ان يظهر

امره لتطيب ولادتهم ولا تخبث الا انه يجب الخروج منه في غير حقه لمكان المعارض ونحو فيرجح منه تحليل حقهم من الخمس لا غير وفيه ان هذا التوقيع مع
معارضته بالتوقيعين وخبر حسين عن الحجة بعينه المتقدمة في التحريم بمقابل اخبار التحليل بل وعدم اشتهاره وبين سالفي الاصحاب من المفيد والشيخ وغيرهما
بل قد سمعت ما في غيره من الاضطراب بعد النص وشدة التحير والمحنة واحتماله الكثير من الوجوه التي ذكرناها في غيره من اخبار التحليل انه لا يجوز الاعتماد عليه
في قطع الاصول والادلة كتابا وسنة لاشتمال سنده على المجاهيل الذين لا يجوز الركون الى اخبارهم قبل التبيين فكيف مع تبين العدم ومن ذلك كله
يظهر لك سر ما ذكره المفيد من المحنة والحيرة لعدم وضوح ماخذ قاطع للعذر لشيء من الاقوال المذكورة كما يومي اليه ظهور الاضطراب في هذه المسئلة من
سالفي الاصحاب في تمام الخمس فضلا عن حق الامام ع منه منهم المفيد في مقنعته كما عرفت والشيخ في نهايته فانه بعد ان اعترف بعدم النص المعين فيه
وحكى القول بالاباحة والوصاية والدفن والتفصيل بين حق الامام ع وغيره وعلى هذا مشيرا الى الاخير مما ينبغي ان يكون العمل عليه ثم قال لعدم
ذكر مستند ذلك ولو ان انسانا استعمل الاحتياط وعمل على احد الاقوال المتقدم ذكرها من الدفن والوصاية لم يكن ماثوما ونحوه عن طه لكن
قد عرفت بحمد الله تعالى وضوح السبيل في مصرف حق غير الامام وان اضطرب فيه من عرفت واما حقه ع فالذي يجول في الذهن ان حسن الظن برافة مولانا
صاحب الزمان ع روحي لروحه الفداء يقضي بعدم مؤاخذتنا في صرفه على المهم من مصارف الاصناف الثلاثة الذين هم عياله في الحقيقة بل ولا في صرفه في غير
ذلك من مصارف غيرهم وان كان هم اولى واولى عند التساوي او عدم وضوح الرجحان بل لا يبعد في النظر تعين صرفه فيما سمعت
بعد البناء على عدم سقوطه اذ غيره من الوصية به او دفنه او نحوهما تعريض لتلفه واذهاب له من غير فائدة قطعا بل هو متلف له واقوى من ذلك معاملته
معاملة المال المجهول مالكه باعتبار تعذر الوصول اليه روحي له الفداء اذ معرفة المالك باسمه ونسبه دون شخصه لا تجدي بل لعل حكمه حكم مجهول المالك باعتبار تعذر
الوصول اليه للجهل به فيتصدق به حينئذ نائب الغيبة عنه ويكون ذلك وصولا اليه على حسب غيره من الاموال التي يمتنع ايصالها الى اصحابها والله اعلم بحقائق
احكامه **المسئلة الخامسة** صرح غير واحد بانه يجب ان يتولى صرف حصة الامام ع في الاصناف الموجودين بناء على ان الحكم فيه ذلك في زمن الغيبة
من اليه الحكم ممن جمع شرائط الفتوى بحق النيابة التي جعلها له الشارع خاصة في امثال ذلك فيصرفه مؤديا به ما على الامام من الاتمام للخمس كما يتولى
اداء ما يجب على الغائب غير الامام بل في حق نسبته الى المتاخرين وفي المسالك كافة ان اوجب صرفه بذلك وفي المحكي عن زاد المعاد الى اكثر العلماء لاختصاص
ولا يرد ذلك وامثاله فيه خلافا للمحكي عن المفيد من جواز صرفه لمن في يده المال اليه اذا كان ثقة مستحجا باذا لم نقف على دليل يوجب صرف
الاموال ونحوها اليه لا عموما ولا خصوصا بل المقصا نيابته بالنسبة للترافع والاخذ بحكمه وفتاويه وقياسه على النواب الذين ينوبهم ع حال وجودهم
لذلك ولما هو اعم منه لا دليل عليه وهو وان كان كما ذكر خصوصا بالنسبة الى ما يخص الامام ع من الاموال اذ دعوى ولاية عن الغائبين حتى
الامام وحقه في ذلك كما ترى والا كان من الواجب دفع تمام الخمس والزكوة اليه على حسب ما كان في حال الظهور للامام ع كما اعترف به المجلسي في المحكي
عنه من زاد المعاد حيث قال واكثر العلماء قد صرحوا بان صاحب الخمس لو تولى دفع حصة الامام ع لم تبرأ ذمته بل يجب عليه دفعها الى الحاكم وظني ان هذا
الحكم جار في جميع الخمس انتهى اللهم الا ان يفرق بينهما بظهور الادلة في ولاية الامام على الخمس والزكوة ونحوهما حال ظهوره فيقتصر عليها في
الخروج عن ظاهر الخطابات المقتضي للاجزاء بتولي المكلفين بما خرج منها الا ما يشمل زمان الغيبة فتسقط حينئذ ولايته فيه لا انها باقية حتى يتولاها الحاكم
عنه وفيه بحث على ان ذلك لو سلم لا يجدي فيما نحن فيه من دعوى عموم ولاية الحاكم حتى لمثل المقام الموقوفة على دليل وليس لكن ظاهر الاصحاب عملا و
فتوى في سائر الابواب عمومها بل لعله من المسلمات او الضروريات عندهم بل صرح غير واحد منهم هنا بعدم براءة الذمة لو صرفه غيره وبضمانه
بل في الكفاية عن الشهيد الثاني اجماع القائلين بوجوب الصرف للاصناف على الضمان لكن في كشف الاستاد ان للمجتهد الاجازة وان كان
الاحوط الاعادة كما ان فيه ايضا لو دفع الى من ظنه مجتهدا فظهر خلافه فان بقيت العين ارجعت منه وان تلفت وكان عالما بانه حق الصاحب
ضمن وان تعذر ارجاعها وكان الدافع معذورا فلا ضمان عليه والا ضمن الى غير ذلك من الاحكام المذكورة هنا المبنية على المفروغية مما عرفت
من ولايته ونصبه بل في زماننا هذا ان يصالح عن حقه بمقدار يحتمل نقيصته وزيادته في ذمة المصالح بمراتب ولا يكلف بالدفع حتى يتيقن
البراءة او يتيقن بقاء الشغل وبالجملة يجري ونحو مجرى حضور الامام ع بالنسبة الى جميع ذلك ومنه عدم جواز تولي غيره صرفه نعم في كشف
الاستاد جوازه لعدول المسلمين اذا تعذر الوصول ولم يمكن حفظ المال حتى يصل الخبر كما ان فيه وفي غيره التصريح بجواز التوكيل فيه
الا انه لا يخفى عليك عدم جرأة المتورع على بعض هذه الاحكام لعدم وضوح ماخذ لها خصوصا بعد ان شرع له العقل والشرع طريق الاحتياط
ثم ان ظاهر بعضهم ايجاب الدفع المزبور للحاكم انما هو حيث نقول بان الحكم فيه التصرف والا فبناء على وجوب حفظه لانه امانة او التخيير بينه وبين
الدفع واختار المكلف الحفظ مثلا لم يجب وقد يشكل بان مقتضى ولاية المجتهد ومنصوبيته وجوب تسليمه اليه لان وصوله اليه وصول الى مالكه ثم هو يرى
رايه فيه من دفع للاصناف او حفظ او غيرهما كما هو كذلك او صريحها وقد يدفع بمنع الولاية له على حفظ مال الغائب الذي هو في يد امين ولو شرعي مكلف
بحفظه حتى يوصله الى مالكه بل قد يشكل وجوب الدفع اليه او للصرف بناء على ان يصرفه فيه باذن الفحوى ونحوها الا التادية واجبة عن الامام ع ضرورة
عدم جواز التصرف لمن تحصل له وان لم يكن الحاكم اذ ليس له خصوصية حينئذ بل لا يجب دفعه اليه وان كانت الفحوى حاصلة لدى الحاكم دونه بل لعله
لا يجوز له في وجه اللهم الا ان يكون دفعه اليه لتشخيص كونه مالا لدى ضرورة على طريق الى تعيينه غير قبض النائب في زمن الغيبة اذ ليس هو كقبض
المستحق في الزكوة ونصف الخمس مال لكونه شخص مخصوص لا يتعين الا بعد اشاعته في المال الا بقبضه ومن يقوم مقامه كما هو واضح ثم جعل فان
كثيرا من مباحث المقام غير محررة في كلام الاصحاب كما اشرنا الى بعضها فيما تقدم ومنها ما نحن فيه من ولاية الحاكم على نحو ما عرفت فلم يحرروا ان ذلك

من باب

من باب الحسبة او غيرها وعلى الاول لا وجه لتقديم السلطنة لانه عدول المومنين وعلى الثاني فهل هي انشاء ولاية ونصب له من الله تعالى على لسان الامام او بعنوان
النيابة عنه الوكالة او الولاية له وعلى الاخير فهل هي على الاطلاق بحيث له عزل الوكيل المجتهد الاخر وهل الوكالة عن الامام عليه السلام لا عنه فلا ينعزل بموته او جنونه
او غيرهما مما ينعزل بها الوكيل عن وكالته او ليس له شيء من ذلك بل لو وكل غيره نفسه حينئذ لكن على تقديره فهل الطلاق توكيله يسري الى الاول او الثاني
وان كان الظاهر في هذا الاخير الثاني كما ان الظاهر قصور وكالة الحاكم عن الامام على مناطه لا على الولايات العامة لانها تشمل اموره المختصة به من ضياعه و
جواريه وغير ذلك الامر حيث لو لاية على الغائب اما لو اريد ادخال شيء الان مثلا في ملك القائم عليه السلام موقوف على قبول ونحوه لم يكن له القبول عنه عليه السلام
عدم عموم ولاية عن الغائبين في امثال ذلك بل هي خاصة في حفظ امواله ونادية ما يجب عليهم ثم ان جملة من هذه المباحث ياتي تحقيقها ان شاء الله تعالى في باب
القضاء ان شاء الله تعالى والله اعلم والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا على تواتر الائه ووفور نعمائه وصلى الله على محمد واله ذوي الايادي العظيمة والمنن
الجسيمة التي منها توفيقنا بمن كانهم لاتمام كتاب الخمس ضحوة يوم الخميس تاسع عشر من عاشور من السنة ١٢٣١ من الهجرة

كتاب الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم الذي هو من اشرف الطاعات وافضل القربات ولو لم يكن فيه الا الارتفاع من حضيض حظوظ النفس البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة
الروحانية لكفى به منقبة وفضلا على انه قد ورد فيه من الاخبار ما ظهر بها مرتبته ظهور الشمس في رابعة النهار ضرورة اشتمالها على انه احد الخمسة
التي بني الاسلام عليها وانه جنة من النار وانه به يدخل العبد الجنة وان نوم الصائم عبادة ونفسه وصمته تسبيح وعمله متقبل ودعائه مستجاب
وانه ليرتع في رياض الجنة ويدعو له الملائكة حتى يفطر وان له فرحتين فرحة حين يفطر وفرحة حين يلقى الله وانه في عبادة ما لم يغتب مسلما
ولا يجري عليه القلم حتى يفطر وفي الروايات ينقص صومه وان خلوف فم الصائم عند الله اطيب من ريح المسك وانه زكوة الابدان وان من صام يوما
لله عز وجل في شدة الحر فاصابه ظمأ وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه بالجنة حتى اذا افطر قال الله جل جلاله ما اطيب ريحك و
روحك يا ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وانه الذي يستعان به على النازلة والشدة من الفقر وغيره وغلبة الشهوة واذهاب البلغم والحفظ والنسيان
وصحة البدن وانه يباعد الشيطان عنه كما تباعد المشرق والمغرب ويسود وجهه وان لله ملائكة موكلين بالصائمين والصائمات يمسحونهم باجنحتهم ويسقطون
عنهم ذنوبهم وان لله ملائكة قد وكلهم بالدعاء للصائمين والصائمات لا يحصي عددهم الا الله لم يامرهم بالدعاء لاحد الا استجاب فيه وان من صام
يوما تطوعا لو اعطي ملاء الارض ذهبا ما وفي اجره دون يوم الحساب وكل اعمال ابن ادم بعشر اضعافها الى سبعمائة ضعف الا الصبر فانه لي وانا اجزي
به فثواب الصبر مخزون في علم الله والصبر الصوم وكان وجه اختصاصه تعالى بالصوم كما في غيره من الاخبار المروية عند الطرفين انه امر مخفي لا يمكن
الاطلاع عليه لغير الله تعالى بخلاف غيره كالحج والصلوة وملاك الصوم من ترك الشهوات والملاذ في الفرج والبطن الموجب العقل لصفاء
الفكر بواسطة ضعف القوى الشهوية وقوة القوى العقلية فيصل بسببه الى دقائق الحكمة والى كمال المعارف الربانية التي هي اشرف احوال
النفس الانسانية ومن جرب ذلك واختبره بان راض نفسه باستعماله مع ترك اللغو في افعاله واقواله وكان من العارفين المتنبهين عرف استغنائه
عن اقامة الادلة والبراهين بل والفرق بينه وبين غيره من سائر العبادات وان كان كل منها فيه قرب الى رب العالمين وعلى كل حال فما ورد في فضل
الصوم وفوائده اكثر من ان يحصى فضلا عما ورد في خصوص صوم شهر رمضان مثلا ورجب وشعبان ويوم الغدير وايام البيض وستة شوال وكل
خميس وجمعة واثنين وثلثة ايام من كل شهر اول خميس واخر خميس ووسط اربعاء وغير ذلك على ان فيه من الحكم العجيبة والاسرار الغريبة من
معرفة عظم فضل الله في المأكل والمشرب والمنكح وشدة الم الجوع والعطش كي يرأف الغني بالفقير وغير ذلك مما لا يخفى على من كان مسرح عقله الخوض
في حكم الله ومراعاة اسراره على تفاوت الناس في هذه المرتبة كي ينتهي الى اهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم فانهم يعرفون ما فيه من الاسرار
ما لا يعرفه غيرهم خصوصا شهر رمضان فعن الحسن بن امير المؤمنين عليه السلام انه جاء نفر من اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وآله فسأله اعلمهم عن مسائل فكان فيما سأله انه
قال له لاي شيء فرض الله عز وجل الصوم على امتك بالنهار ثلثين يوما وفرض على الامم اكثر من ذلك فقال النبي صلى الله عليه وآله ان ادم عليه السلام لما اكل من الشجرة
بقي في بطنه ثلثين يوما ففرض الله على ذريته ثلثين يوما الجوع والعطش والذي ياكلونه بالليل فضل من الله عز وجل عليهم وكذلك كان على ادم
ففرض الله ذلك على امتي ثم تلا هذه الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات قال اليهودي صدقت يا محمد
فما جزاء من صامها فقال النبي صلى الله عليه وآله ما من مؤمن يصوم شهر رمضان احتسابا الا اوجب الله تبارك وتعالى له سبع خصال اولها يذوب الحرام من جسده
والثانية يقرب من رحمة الله عز وجل والثالثة يكون قد كفر خطيئة ادم ابيه والرابعة يهون الله عليه سكرات الموت والخامسة امان من الجوع
والعطش يوم القيمة والسادسة يعطيه الله برائة من النار والسابعة يطعمه الله من طيبات الجنة قال صدقت يا محمد الخ وعلى كل حال فالنظر
فيه يقع في اركانه واقسامه ولواحقه اما اركانه فاربعة الاول الصوم لغة الامساك وشرعا على ما عرفه المصنف الكف عن المفطرات مع النية
وقد عرف بغير ذلك لا يكاد ينطبق شيء منها على ظاهر التعريف الحقيقي فيعلم عدم ارادتهم من ذلك ذلك بل المراد مجرد التصوير في الجملة
اذ عرف المفسر عنه وافي معرفته كغيره من الفاظ العبادات فلا وجه للاطالة في ذكر التعاريف وما يرد عليها طردا وعكسا وما لا يرد كما ان الظاهر عدم
وجوب معرفته انه الكف والترك اذ لا لزوم بطلان صوم اكثر الناس لو لم يكن جميعهم وانما هو بحث علمي بل الظاهر عدم وجوب علم المفطرات على التفصيل
فلو نوى الامساك عنها او عن جملة اشياء تدخل هي فيها لم يبعد الصحة نعم قد يشكل فيما لو نوى الامساك عن بعضها دون الاخر بتخيل انه ليس منها
فلو كان لم يفعله لعدم حصول سببه الصوم الشرعي مع ان الصحة لا تخ من وجه بل هي الظاهر فيما اذا لم يلاحظ عدم الامساك عنه في النية فتامل جيدا

والله العالم وكيف كان فهل هي النية في الصوم كما تقدم في الصلوة اما ركن فيه واما شرط فيصح وقد تقدم هناك انها هي بالشرط اشبه بل هنا اولى لوقوعها
ليلا مع احتمال تعلقها ببعض الصوم بعيد كاحتمال وقوع بعض اجزاء الصوم ليلا وكيف كان فالظاهر جريان جملة مما سمعته سابقا في الصلوة كاعتبار نية الوجه والقضاء
والاداء والاصالة والتحمل لعدم تعقل الفرق كما لا يخفى فما عساه يتوهم من المتن والشيخ من الفرق حيث اجتزيا هنا بنية القربة بخلاف الصلوة في
محله ولعل ذلك منهما في معرض عدم وجوب التعيين لما ستعرفه مما هو ظاهر تقدم من ان التحقيق عندنا عدم اعتبار شيء من ذلك فلو لم ينوها او نوى شيئا منها
في محل ضده على وجه لا ينافي التعيين ولا يقتضي تغير النوع صح كما لو نوى صوم نفسه خارجه والتشريع مقتض للعقاب دون الفساد بلا معارض للاصل نعم
لو توقف التعيين على شيء من المذكورات او غيرها وجب قصده مع تحصيل التعيين الذي يتوقف الامتثال عليه كما حرر في محله الا انه يحتاج اليه مع تعدد
نوع المامور به اذ مع اتحاده لا اشتراك كي يحتاج الى التعيين فيكفي في شهر رمضان على المختار من عدم اعتبار نية الوجه ان ينوي انه يصوم غدا متقربا الى
الله تعالى من غير حاجة الى التعرض لكونه من رمضان لعدم صحة غيره فيه فقصد امتثال الامر بالصوم غدا مثلا لا يكون الا للامر المتعلق به فتعينه اجزاء
عن تعيينه على انه عند التحليل تعيين ولم اعرف خلافا في ذلك بل عن الغنية وفي الاجماع عليه نعم في خبر عن بعض الاصحاب اعتبار نية التعيين فيه
ايضا من غير ان يذكر اسمه ولا في غيرها نسبة الى مصنفه وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه المعلوم خصوصا مع عدم مستند له سوى ما قيل من قاعدة
الشك من ان امتثال الامر فرع تعقل المكلف ان الامر به ذلك فاذا لم يعتقد ان الصوم غدا مما امر الشارع به لم يكن ممتثلا للتكليف بالصوم غدا وان
كان ممتثلا للتكليف بالصوم المطلق فالامتثال يتوقف على اعتقاد ان الصوم الذي تعلق به غدا ونحن لا نعني بالتعيين سوى هذا اذ به يتعين كونه
من رمضان وفي الاول منع جريان قاعدة الشك خصوصا في نحو النية التي عرفت كون التحقيق فيها انها من الشرائط اشبه وخصوصا في الصوم الذي
يمكن منع جاله بملاحظة النصوص الاتية في محلها وفي الثاني ان القائل بعدم التعيين لا يكتفي بقصد امتثال الامر بالصوم وان لم يعلم انه مامور به
غدا كي يتجه عليه ما ذكره بل اقصاه كما سمعت التصريح به في الاستدلال الاكتفاء بقصد امتثال الامر المتعلق بصوم غد عن تعيين كونه من رمضان
لعدم تعدد الامر به مع فرض قصد الامر المتعلق به حتى يتعين كونه شهر رمضان ويرجع النزاع القولين الى قول واحد لو سلم اكتفاؤه بذلك لم يعتبر
التعيين ايضا بعد فرض عدم قابلية الزمان الا لشخص خاص من الصوم فتعينه ح كاف عن تعيينه نعم قد يقال بانه يعتبر فيه عدم قصد المكلف الاطلاق
الذي ينافيه التشخيص بان يكون مراده الكلية من حيث كلية فان ذلك ح كنية الخلاف بل يكفي قصد الاطلاق الذي يجامع التشخيص كما هو واضح
وعلى كل حال فلا حاجة الى ما في خبره بان مبنى عدم الدليل على التعيين على ان الصوم عبارة عن الامساك المخصوص بنية التقرب الى الله تعالى وح فاذا نوى
الصوم متقربا الى الله تعالى فقد حصل الامتثال سواء قصد كونه صوم شهر رمضان او لم يقصد وبالجملة لا ريب في حصول الفعل ممتثلا للامر الامر به مطلقا
وان لم يحصل الفعل قاصدا به امتثال الامر الخاص واثبات ان الاجزاء يتوقف على حصول الفعل بالقصد المذكور يحتاج الى دليل نعم اقصى هذا الاستدلال
يتوقف على اثبات ان النية خارجة عن حقيقة الصوم وانه حقيقة شرعية في ماهية الامساك المعين من غير اعتبار استجماع شرائط الصحة في معناها
الحقيقي حتى اذا انتفى بعض شرائط الصحة صدق الصوم حقيقة اذ المتجه ح الاحتياج الى دليل في الاثبات لامر الزائد على القدر المسلم بخلافه على
التقدير بين الاخرين ضرورة توقف يقين الفراغ من يقين الشغل على الاتيان بالفرد المعلوم حصول الامتثال به ثم قال وحيث كان اثبات الامر
المذكور بين الامرين لا يخلو عن عسر كانت البرائة اليقينية من التكليف الثابت تقتضي اعتبار قصد التعيين لكن عند انتفائه لا يلزم الحكم
بوجوب القضاء لان القضاء بتكليف جديد منوط بفوات الفعل اداء ولم يثبت في موضع البحث فتدبر وظاهره الميل الى اعتبار التعيين لكن على الوجه
الذي ذكره وفيه اولا ما عرفت من انه لا ريب في ظهور تعلق النية بالصوم ووقوعها ليلا في خروجها عنه اذ القول بتعلقها ببعض الصوم او وقوع
بعض اجزاء الصوم ليلا كما ترى وثانيا عدم فهم اعتبار الخصوصية في النية وعدم دلالة الدليل عليه كاف في الحكم بالامتثال بمقتضى الاية فاذا امسك
المكلف عن المفطرات من طلوع الصبح الى غروب الشمس مع نية القربة في هذا الامساك عالما بان الامساك في هذا اليوم مما طلبه الشارع صدق عليه
في عرف من الاسلام انه صام ولا يفهم من قوله فليصمه زائدا على ما يعبر عنه في عرف فرق الاسلام بالصوم كما ان اعتبار النية الذي ظهر من خارج
لا يدل على ازيد من نية القربة في هذا الامساك فالاتي بهذا الامساك اتى بما يفهم من هذا الامر وهو دليل الاجزاء نعم قد يقال بوجوب نية التعيين لو كان
المكلف جاهلا لا بعدم وقوع غير شهر رمضان فيه لجواز صلاحية الزمان له ولغيره بوجوه ايضا كما قواه فيه في المتوخي لشهر رمضان كالمحبوس الذي
لا يعلم الاهلة لانه ليس رمضان زمانا لا يتعين فيه الصوم ولانه معرض للقضاء والقضاء يشترط فيه التعيين مع احتمال العدم فيه لانه بالنسبة اليه
شهر رمضان في حقه على قوله لكن الاحتمال اشتراط التعيين على تقدير عدم وجوب التحري عليه بل يجوز له الصوم في اي وقت شاء والا لم يجب فيه
عند الباس ولا ريب في ضعفه اذ لا فرق بينهما من حيث صيرورته بذلك شهر رمضان في حقه فان كان ذلك مجزيا عن التعيين ففيهما معا والا فلا
نعم قد يفرق بينهما بان المتحري احداث نية التعيين لشهر رمضان للمتوخي على الاول وهي غير نية التعيين لصوم كل يوم والتحقيق عدم وجوب
التعيين عليه على كل حال لصيرورته مظنونه او مختاره شهر رمضان بالنسبة اليه بل قد بينا فيه وجوب التعيين في الاول والتعدد الذي منشاه
الجهل لا ينافي صدق الامتثال الامر المتحد في الواقع فتامل جيدا وعلى كل حال فلا ريب في ان نية التعيين في الجميع احوط بل في س وفي ك ان نية القربة
ان ينوي صوم شهر رمضان ولا ريب انها افضل وفي ن ولو اضاف التعيين الى القربة والوجوب في شهر رمضان فقد ازداد خيرا والاقرب استحبابه
ثم قال واما التعرض لرمضان بهذه السنة فلا يجب ولا يضر ولو تعرض لرمضان سنة معينة في غيرها ففي البيان ان كان غلطا لم يضر
وان تعمد فالوجه البطلان ونافسني ان تحصل الامساك مع نية التقرب فيحصل الامتثال ويلغو الزائد مع ان هذه لا معنى لها فانها انما تقع على سبيل

التصور لا التصديق قلت لكن تكون سببا لعدم قصد امتثال خصوص الامر المتعلق به في هذه النذر وهو كاف في البطلان فتم جيدا وكيف كان
فهل يكفي ذلك في النذر المعين ونحوه مما يشبهها قيل قال المرتضى وابن ادريس نعم وقواه الفاضل في هي لانه زمان تعين بالنذر للصوم فكان كشهر رمضان
واختلافهما باصالة التعيين وعرضيته لا يقتضي اختلافهما في هذا الحكم وقيل ذهب جماعة منهم الشيخ الى انه لا يكفي وهو الاشبه وفاقا للفاضل في جملة من
كتبه والشهيدين والمقداد وغيرهم بل في ذلك انه المشهور لانه زمان لم يعينه الشارع في الاصل للصوم ولا بالنذر على وجه لا يصح وقوع غيره فيه حتى مع السهو
والنسيان والجهل ونحوها اذ لا دليل عليه بالنسبة الى ذلك والتزام بالنذر اعم من رفع الصلاحية بل ربما احتمل صحة وقوع غيره فيه مع العمد وان اثم
بترك ايقاع النذر فيه وان كان فيه ما فيه بل يمكن منع وقوع غيره فيه مع السهو والجهل فضلا عن غيره لاختصاصه بالنذر فيه بل ظ ما يأتي في مواضع المقنعة والغنية
من ذلك وان كان بخلاف [illegible] الاجماع عليه فلا تصافح انه ان تم ذلك كان الالحاق بشهر رمضان متجها والا كان المتجه العدم
ومن ذلك يظهر لك ما في ك وخيره وغيرهما من عدم الفرق بين شهر رمضان والنذر المعين سواء كان تعيينه في اصل النذر الذي هو السبب في وجوبه وبين
ما كان مطلقا بالاصل ثم تعين بنذر اخر مثلا واحتماله بعد تجويز الثاني صلاحية الوقوع في سائر الازمنة وانما افاد النذر فوريته خاصة فهو كالنذر الواجب
المطلق كما ترى وادفع منه فسادا ما قيل من انه مبني على الوجهين على تفسير المعين فان فسرناه بالفعل الذي اذا فات محله صار قضاء لم يكن معينا وان فسر
بانه الفعل الذي لا يجوز تأخيره عن ذلك الزمان الذي يتعلق به كان معينا ضرورة عدم دوران الحكم على هذا اللفظ كي يرجع الى تفسيره بل المدار على ما
علم الفرق ايضا بين ذلك وبين قضاء شهر رمضان عند تضيق الوقت في عدم وجوب التعيين بل وان لم يتضيق اذ لم يكن في ذمة المكلف صوم
واجب سواه وقلنا بامتناع المندوب لمن في ذمته واجب وفي الجميع ما عرفت وامتناع تعمد الندب لمن عليه قضاء لا يمنع من الصحة لو وقع
نسيانا ونحوه مما افترق به عن شهر رمضان فلا ريب في ان الاحوط والاقوى اعتبار التعيين في غيره لكن في ك انه يلزم القائل بوجوب التعيين
هنا القول بوجوب التعرض للوجوب ايضا لاقتضاء دليله له وهو ان الزمان باصل الشرع غير معين وانما تعين بالعارض وما بالاصل لا يزيله
ما بالعارض فلا بد من نية التعيين وهذا بعينه آت في الوجوب ومقتضى كلام المص الاكتفاء في النذر المعين بالقربة والتعيين وفيه سؤال الفرق بين
الامرين اللهم الا ان يحمل نية القربة على ما يعم الوجوب كما سيأتي مثله عن جماعة وفي ك بعد ان حكى ذلك عنه قال وهو غير جيد لعدم الملازمة كما
اعترف هو به في مواضع من كتبه قلت هو كذلك اذ الوجوب والندب حال عدم توقف التعيين عليهما من الصفات الخارجية اللاحقة للفعل على
كل حال [illegible] نية التعيين التي قد عرفت عدم الامتثال بدونها لعدم انصراف الفعل في القابل للوجوه الى المكلف به في
نفسه كما هو واضح [illegible] شهر رمضان والنذر [illegible] على الالحاق من نية التعيين وهو القصد الى الصوم المخصوص كالكفارة
والنذر المطلق ونحوهما [illegible] به بل عن المع نسبته الى فتوى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل في ير دعوى صريحا
ولو اقتصر على نية القربة [illegible] لعدم تمييز المنوي وتشخصه مع صلاحيته لوجوه متعددة فلا يقع لشيء منها ولا الامر بالصوم
المطلق حتى يصح له فليرجع الا المفيد انعم الحق الشهيدان بالواجب المعين المندوب المعين كايام البيض بل حكي عن ثاني الشهيدين في ضرا انه
الحق به في بعض تحقيقاته مطلق المندوب لتعينه شرعا في جميع الايام الا ما استثني فيكفي فيه نية القربة واستحسنه هو وتبعه في خيرة وفي ك لا باس
به خصوصا مع براءة ذمة المكلف من الصوم الواجب هو ظ في الاجزاء بذلك وان كانت ذمته مشغولة بواجب الا انه لا يخفى ما فيه بل وما في
الجميع ضرورة عدم صلاحية امثال ذلك للاستغناء عن نية التعيين التي اوجبها العقل في بعض الاحوال فضلا عن الشرع وتوقف عليها صدق
الامتثال باعتبار عدم انصراف الفعل الى احد الخصوصيات بدونها كما هو واضح فتم والله اعلم هذا وقد ظهر من تفسير المص نية التعيين بالوجوب
[illegible] لا يستغني بها عن نية القربة كما عن ظ ضرورة مغايرتها له وح فلا يجزي احدهما عن الاخر كما اعترف به المص في المحكي عن معتبره والمراد بالخصوصية
في التفسير المزبور ما تقيد بتعيين الصوم الواقع على وجه تشخصه فلا يجب التعرض لخصوص الكفارة مثلا بل يكفي القصد الى ما في ذمته مع
فرض اتحاده وان لم يعلم كونه قضاء او كفارة كما صرح به شيخنا في كشفه ودعوى انها اوصاف داخلة في حقيقة المكلف به فيجب قصدها واضحة
المنع فتم والله اعلم وعلى كل حال فان كان الصوم معينا فلا بد من حضورها اي النية عند اول جزء من الصوم كغيره من الاعمال تحصيلا للمقارنة
المفهوم اعتبارها من نحو قوله انما الاعمال بالنيات وغيره لكن لما كان تحصيل ذلك متعسرا ان لم يكن متعذرا ضرورة عدم العلم بطلوع الفجر الا بعد
الوقوع فتقع النية بعده وذلك غير المقارنة المعتبرة فيها بالنسبة الى غير الصوم من الاعمال اجتزي الشارع عن ذلك في الصوم المعين فضلا عن غيره
بوقوعها في الليل وهو الذي اشار اليه المص بقوله او تبييتها في اي جزء من الليل خلافا للبعض العامة فخصها بالنصف الاخير ولا ريب
في ضعفه كضعف ما عساه يظهر من المحكي عن المقنع من كون النية قبل طلوع الفجر الى الزوال اذ المراد منه ما لا يشمل جميع الليل الذي لا ينبغي
التامل في جواز وقوع النية في اي جزء من اجزائه بل لا تبطل بعد وقوعها بفعل ما ينافي الصوم بعدها قبل طلوع الفجر سواء في ذلك
الجماع وغيره للاطلاق ودليل الاجزاء خلافا للمحكي عن بعض من الجزم بعدم جوازها بالتناول ثم قال وفي الجماع وما يبطل الغسل تردد من انه
مؤثر في صيرورة المكلف غير قابل للصوم فيزول حكم النية ومن حصول الشرط وزوال المانع بالغسل لكن لا يخفى
عليك ما فيه بل في ذلك دعوى خالية عن الدليل قلت بل الدليل على خلافها قائم ضرورة ان الصوم المنوي من طلوع الفجر فلا مدخلية
للاجزاء الاول التي تقع فيها المفطرات وكيف كان فلا اشكال في اجزاء تبييتها ليلا الا انه يعتبر فيه كونه مستمرا على حكمها غير ناقض لها
بما ينافيها من نية اخرى او غيرها اجماعا لاسيما المختلف من غير خلاف يعرف فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل السيرة التي هي اعظم من الاجماع

عليه بل

عليه بل السيرة التي هي اعظم من الاجماع عليه بل يمكن دعوى صدق كون الصوم بالتبييت على ذلك اذ نية كل شيء بحسب حاله لكن قد يقال ان المتجه عدم ذكر
الفرد الاول من الفردين لعدم الفائدة فيه اللهم الا ان يكون ذلك لبيان الاجزاء وبه اذا اتفق ردا على المحكي عن ابن الجنيد من ايجاب وقوع النية
ليلا الظاهر في عدم اجزاء المقارنة المزبورة الا اذا حمل على ارادة تعذرها او تعسرها كما عرفت او يمنع ارادة المقارنة المزبورة من نحو عبارة المص بل ما
يشمل حصولها بعد تحقق الفجر كما يشهد له ما في جنة هنا من ان ظ الاصحاب ان النية للفعل المستغرق للزمان المعين تكون بعد تحققه لا قبله
لتعذره وممن صرح به المص في س في نيات اعمال الحج كالوقوف بعرفة فانه جعلها مقارنة لما بعد الزوال فيكون هنا كذلك وح يتجه ذكر الاضمار
فردا مقابلا للتبييت لكن بناء عليه يقع جزء من الزمان بلا نية ح وهو خلاف المعهود من الشرع ولعل من ذلك كله ينقدح لك قوة ما
قلنا سابقا من ان النية عبارة عن الداعي الذي لا ريب في تصور مقارنته خلوه ضرورة امكان استمراره ممتدا قبل الفجر الى ما بعده كما انه يكفي وجوده في الليل
مستمرا على حكمه في صدق اسناد الصوم الى النية عرفا وح فلا حاجة في نحو تقديم النية ليلا الى دليل خاص اللهم الا ان يقال انه وان قلنا بان النية هي
الداعي لكن لا نقول بالاكتفاء بالخطور آنا ما قبل الشروع في الفعل وان غاب حاله كما في نحو المقام اذ لا ريب في صحة صوم من نواه من اول الليل ثم نام الى
ما بعد طلوع الفجر على انه لا يعقل فرق بين ذلك وبين الوقوع قبل الليل حتى اجزى الاول دون الثاني خلافا لابن الجنيد فاجزيه بهما معا
ونحوه ما سمعه من الشيخ الذي سيشير اليه المص لكن لا ريب في ضعفهما وح فلا بد من الاستناد الى دليل خاص في ذلك كله اللهم الا ان يدعى ان للصوم خصوصية
فيه مع وجود الداعي وان غاب بالنوم ونحوه انه بنيته دون غيره كما ان له خصوصية في هذا القصد بالنسبة الى الليل والنهار والله اعلم وكيف كان فلا
يجوز تأخير النية عن الفردين في الواجب المعين ولو بالعارض بل قد يظهر من اطلاق المتن عدم الفرق في ذلك بين المعين وغيره وان كان هو بالنسبة
الى الثاني واجبا شرطيا لكن مع انه قد ينافيه لفظ التبييت في الجملة مقتضى ذلك عدم جواز تجديد النية قبل الزوال في القضاء والكفارة والنذر
المطلق لمن لم ينو الصيام من الليل مختارا ولم اعرف به قائلا من الاصحاب بل المعروف في ك وغيرهما الى قطعهم استمرار وقت النية فيه من الليل الى الزوال
اذا لم يفعل المنافي نهارا للصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر
رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم فليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئا والصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عن علي ع اذا لم
يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وسئل الصادق ع في موثق
الساباطي عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام فقال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت
الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر وسئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان يتم الصوم بعد ما زالت الشمس فقال لا الحديث
وقال الحلبي ان رجلا اراد ان يصوم ارتفاع النهار قال نعم كقوله في خبر عبد الله بن سنان ان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فانه يحسب له
من الساعة التي نوى فيها وقال صالح بن عبد الله لابي ابراهيم رجل جعل الله عليه الصيام شهرا فيصبح وهو ينوي الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح
وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز بل الاطلاق المحكي عن ابن الجنيد يقتضي جواز تجديد النية بعد الزوال ولعله للاطلاق
والاطلاق بعض النصوص السابقة بل ترك الاستفصال في صحيح عبد الرحمن سئل ابا الحسن ع عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان
عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ومرسل ابن ابي نصر قلت
للصادق ع الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم وصحيح هشام بن سالم قال
للصادق ع الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه
وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه ولولا ندوره لكان في غاية القوة لعدم المعارض الا موثق عمار المنفي فيه الاستقامة الذي يمكن
ارادة الكمال منه كما اومى اليه صحيح هشام بل هو كالصريح في نحو ارادة ذلك واليه يرجع ما في ك من انه ان اوقع النية قبل الزوال
اثيب على الصوم لجميع النهار وان نوى بعده حسب له من الوقت الذي نوى فيه الى آخر النهار والصوم صحيح على التقديرين وحمل الخبر
الاول على ما قبل الزوال كما ترى واضعف منه حمل الخبر الثاني على الناوي صوما مطلقا مع نية القضاء فاذا صرفه بعد العصر اليه اذ هو مع انه
خلاف ظ الخبر او صريحه لا دليل على المنزل عليه بل ظ الادلة خلافه واضعف منهما استدلال الفاضل في المحكي عن المعتبر بان الصوم الواجب يجب
ان يأتي به من اول النهار او بنية تقوم مقام الاتيان به من اوله وقد ذكر الحج صحيح هشام السابق اذ هو واضح الضعف فليس ح الا الندرة
خصوصا والخبر الثاني الذي هو العمدة في اثبات الدعوى مرسل لا جابر له بل قد عرفت الاعراض عنه خصوصا مع مخالفة الحكم القواعد المحكمة و
العمومات المعمول بها نعم لا باس بالقول به في المندوب المتسامح فيه وفاقا للمرتضى والشيخ وابن ادريس والفاضل والشهيدين وغيرهم بل عن هي نسبته
الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية وئر الاجماع عليه للاصل واطلاق النصوص بعض حتى قول الصادق ع في صحيح هشام كان امير المؤمنين ع يدخل
الى اهله فيقول عندكم شيء والا صمت فان كان عندهم شيء اتوا به والا صام وخصوص موثق ابي بصير سئل ابا عبد الله ع عن الصائم المتطوع تعرض
له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء وغير
ذلك متمما بعدم القول بالفصل وان المراد بالعصر فيه بقاء زمان يصلح لتجديد نية الصيام كما صرح به غير واحد باعتبار ذلك خلافا
للمحكي عن الاكثر فجعلوه كالواجب في عدم جواز التجديد بعد الزوال للاصل الذي قد عرفت انقطاعه كما عرفت ان المراد من صحيح هشام بن سالم
تفاوت الفضل فلا ريب في ان الاقوى خلافه ذلك قد ظهر من ذلك كله ان الاولى حمل ما في المتن على الواجب المعين بالاصل او بالعارض فانه هو المتجه

فيه بعد

فيه وجه الاستصحاب او التبييت باعتبار توقف الصحة حال الاختيار عليه اذ لا دليل عليها بدونها وان جدده حتى في القضاء المنذور
بتعيينه مثلا وان كان مقتضى استصحاب حكمه قبل النذر ذلك الا انه لما كان الحكم مخالفا للقواعد وجب الاقتصار فيه على المتيقن من النصوص
من الواجب غير المعين بل لا ريب في ظهورها لاشتمالها على لفظ الغد وغيره فيه دونها كان بذلك من حيث توسعه حتى يتجه قول المص فلو نسيها
اي النية ليلا او نسي وكان جاهلا بوجوب ذلك اليوم جددها نهارا فيما بينه اي الليل وبين الزوال الى المدة على معنى انه يجددها حالة
الذكر على الفور في هذه المدة لئلا يخلو جزء من النهار من النية اختيارا لان له التراخي بها اليه فان فعل حينئذ بطل وان جددها قبل الزوال
كما صرح به في الكتاب اذ لا خلاف يعتد به في ان ذلك حكم الناسي في المعين بل قيل ان في المعتبر والكرة وهي انه موضع وفاق ولعله كذلك عدا ما
عسى ان يظهر من المحكي عن ابن ابي عقيل في الغ من عدم الفرق بين العامد والناسي في الصوم بطلان مع الاخلال بالنية من الليل وهو وان كان
مقتضى القواعد الا انه يجب الخروج عنها بما سمعت من ظهور الاتفاق المعتضد بفحوى ما دل على انعقاد الصوم من المريض والمسافر اذا زال
عذرهما قبل الزوال النبوي المرفوع والمروي عن النبي ص ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء اعرابي اليه فشهد برؤية الهلال فامر النبي ص
مناديا ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك بتقريب انه اذا جاز مع العذر وهو الجهل بالهلال جاز مع النسيان كما في كرة وغيرها وان
كان هو كما ترى كاصل الاستدلال بالمرسل المزبور واضعف منه الاستدلال في ذلك باصالة عدم اعتبار تبييت النية مع النسيان كما هو واضح
وعدا ما عسى ان يظهر من اطلاق ما يحكى عن المرتضى من ان وقت النية في الصيام الواجب من قبل طلوع الفجر الى قبل الزوال من جواز تاخير النية اختيارا
وابن الجنيد يستحب للصائم فرضا وغير فرض ان يبيت الصيام لما يريد به وجاز ان يبتدئ وقد بقي بعض النهار ويحتسب به من واجب اذا
لم يكن احدث ما ينقض الصيام ولو جعله تطوعا كان افضل من التاخير الى ما بعد الزوال الا انه لا ريب في ضعفهما بل يجب حمل الاول على
ارادة تحديد الوقت الاختياري والاضطراري كما انه يجب حمل الثاني على ذلك وغير المعين من الواجب على كل حال فعبارة المتن في المعين
لكن فيما حضرني من النسخة تعقيب ذلك بقوله فلو زالت الشمس فات محلها واجبا كان الصوم او ندبا وقيل يمتد وقتها الى الغروب لصوم النافلة والاول
اشهر وكانه مناف لحمل العبارة السابقة على الواجب المعين الذي لم يعرف قائلا بامتداد وقتها فيه الى الغروب كما سمعته من عبارة ابن الجنيد السابقة
كما انه لا يستقيم التعميم السابق مع قوله لصوم النافلة الظاهر في المفروغية منه واحتمال ارادة المعين من الندب والمطلق من النافلة يدفعه انه لا
فرق عند الاصحاب بين افراد الندب في الحكم المزبور ويمكن حمل العبارة الاخيرة على ارادة بيان منتهى وقت النية الاختياري والاضطراري في
الموسع والندب ولا ينافيه كون العبارة السابقة في الواجب المعين والامر سهل بعد ما عرفت تفصيل الحال في افراد المسئلة الذي منه انه اذا ترك
النية في المعين عمدا حتى اصبح لم يجز تجديد النية قبل الزوال لعدم الدليل فيبقى على مقتضى القواعد لكن في الغ جعل الاجزاء وجها اقربه
منه لعدم في الكتاب فيما ياتي ولو قيل بانعقاد كان اشبه لا ريب في ضعفه فيجب عليه حينئذ القضاء بل لا يبعد وجوب الكفارة وفاقا للمحكي عن ابي
الصلاح بل في ن ان به كان يفتي بعض مشايخنا المعاصرين لان فوات الشرط او الركن اشد من فوات متعلق الامساك بل ما نحن فيه اشد قطعا ضرورة
انه من افراد العاصي الذي هو عدم الامتثال وعزم عليه لا انه تفوق اسما عن المفطرات العاصي في بدنه او غيره ومن ذلك يظهر لك ضعف القول بعدم
الكفارة فيه من قطع به الفاضل في المحكي عن هي وقواه في ك لاصالة البراءة المقطوعة بما يظهر من نصوص الكفارة الاتية ولو نوى من الليل صوما
غير معين ثم نوى الافطار ولم يفطر كان له تجديد النية بعد ذلك بناء على ان ذلك مفسد للصوم كما لو اصبح بنية الافطار ثم جدد النية
بعد ذلك ويحتمل العدم لفساد الصوم بذلك كما هو المفروض فلا يكون له التجديد لا ريب في ضعفه هذا وفي ك تبعا لما سمعته من الك في الجملة
ولو جدد النية في اثناء النهار فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية او من ابتداء النهار او يفرق بين ما اذا وقعت النية بعد الزوال او قبله
اجودها الاخير لصحيحة هشام بن سالم قلت قد عرفت ارادة تفاوت الفضل من الصحيح لا اصل الثواب المترتب على صدق اسم الصيام الشامل لما
نحن فيه بالادلة الشرعية التي لا معنى لاستبعاد تاثير النية فيما مضى بعدها هنا على ان معنى تاثيرها احتساب اليوم بجميعه يوم صيام فالا
المتاخر اشبه شيء باجازة الفضولي في التاثير في السابق نعم ينوي التقرب فيما مضى من امساكه لعدم معقوليته على وجه الحقيقة كما هو واضح و
الله اعلم وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك ابتداء وقت النية وانتهائه وقيل من انه يختص رمضان بجواز تقديم نيته عليه لو سها عند دخوله
فصام كانت النية الاولى كافية كما هو خيرة النهاية وط وواضح البطلان قال الاول ان نسي ان يعزم على الصوم في اول الشهر وذكر في بعض النهار
جدد النية وقد اجزاه وان لم يذكرها وكان من عزمه قبل حضور الشهر صيام الشهر اذا حضر فقد اجزاه ايضا فان لم يكن في عزمه ذلك وجب عليه
القضاء وفي الثاني نية القربة يجوز ان تكون متقدمة فانه اذا كان من نيته صوم الشهر اذا حضر ثم دخل عليه الشهر ولم يجددها لسهو لحقه
او نوم او اغماء كان صومه صحيحا وان كان ذاكرا فلا بد من تجديدها وفي الثالث واجاز اصحابنا في نية القربة في شهر رمضان خاصة ان تتقدم
على الشهر بيوم او ايام وحاصلها يعني جوع بعضها الى بعض الاجزاء بذلك للناسي مثلا خاصة فاما الذاكر فلا يجزيه اجماعا في المخ بل في ن قولا واحدا
وهو غريب بل لا يوافق ما ذكره دليلا له من ان مقارنة النية ليست شرطا في الصوم كما جاز ان تتقدم من اول ليلة الصوم وان تعقبها النوم والاكل
والشرب والجماع جاز ان تتقدم على تلك الليلة بالزمان المتقارب كاليومين والثلثة اذ هو مع انه قياس مع الفارق اعتبارا ودليلا من الاجماع
بقسميه والنصوص المتضمنة خبر التبييت يقتضي الاجزاء بذلك مع الذكر ايضا ويكفي ذلك في ضعف هذا القول وسقوطه والله اعلم وكذا
قيل تجزي نية واحدة لصيام الشهر كله لكن القائل هنا الشيخان والمرتضى وابو الصلاح وسلار وابن زهرة وغيرهم بل عن هي نسبته الى الاصحاب

وفي كيفية وقت النية

من غير نقل خلاف بل في المحكي عن الانتصار للمرتضى والانتصار والغنية الاجماع صريحا عليه ولا استبعاد في ذلك ضرورة امكان تاثير النية فيه وان
طال وتخلل الفصل كما اثرت في اجزاء اليوم الواحد وتخللها مع وقوعها في اول الليل فلا مانع حينئذ من ان يكون الثلثون يوما بالنسبة الى ذلك كالعمل الواحد
بعد اقتضاء الدليل الذي المراد من ذلك القياس كي يرد انه تم او لا ومع الفارق ثانيا ولا ان المراد انه عمل واحد حقيقة كاليوم الواحد كي يرد عليه ان صوم كل يوم
مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله ما بعده شرعا وعرفا ولذلك تتعدد الكفارة بتعدده ولا يبطل صوم الشهر ببطلان بعض ايامه كالصلوة ولا غير ذلك مما
هو واضح المنع بل المراد التنظير بعد دلالة الدليل الا انه في المقام منحصر في الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة القديمة مع القول بحجيته لا محيص عنه هنا وعدم
الاطلاع عليه من غير جهة النقل غير قادح في حجيته كعدم العمل به من جماعة ممن تاخر بل وبما قيل انه المشهور بينهم ضرورة معارضته بعمل من تقدم واشتهاره بينهم
وعدم الصيام لمن لم يبيت الصيام بعد تسليم اعتبار ما دل عليه مخصوص بغير الفرض ويراد من التبييت فيه ما يشمل المقام الذي وقعت النية فيه من اول
ليلة كما ان دليل المقارنة يجب تخصيصه او تنزيله على نحو ذلك وما عدى الشغل بعد تسليم جريانها في نحو المقام يجب الخروج عنها بالدليل المزبود على
انه قد ادرى في الذخيرة هنا بعد اقتضائها القضاء لو خالفها ولعله لعدم صدق الفوات به فتم حينئذ والله اعلم ومن ذلك كله مال في ض وغيره الى القو
بمل فيه ان مال اليه في المع ايضا لانه لا ريب في ان الاولى تجديد النية لكل يوم عملا بالاحتياط قال في محكي هي ولو قلنا بالاكتفاء بالنية الواحدة فان
الاولى تجديدها بلا خلاف في محكي الغنية وهما صريحان في جواز تفريق النية في المقام عند القائل بالاكتفاء بالنية الواحدة وان منعوه منه في غير المقام
نا وقع من الشهيدين من اشكاله بان القائل بالاكتفاء بالنية الواحدة للشهر يجعله عبادة واحدة ومن شان العبادة الواحدة ان لا يجوز تفريق
النية على اجزائها في غير محله اذ لو سلم امتناع التفريق في غير المقام كان المتجه جوازه هنا الا ان ظاهر القائل بالجواز هنا بل قد سمعت ما في الغنية ومحكي
ولعله للمعروف من انه ليس عبادة واحدة عندهم كي ياتي عليه اشكال التفريق بل حكمها حكمها من هذه الحيثية الخاصة والا فلا ريب في عدم ارتباط
صوم يوم باخر كما هو واضح نعم في الذخيرة انه لا يبعد القول بان كل واحد من الايام عبادة مستقلة والمجموع ايضا عبادة مستقلة فلو
قيل بذلك لم يبعد ان يقال المجموع ايضا يحتاج الى نية كما ان الاجزاء تحتاج اليها لكن لا اعرف احدا صرح بهذا قلت لوضوح بطلانه
باعتبار وضوح عدم مدخلية الاجتماع في العبادة والله اعلم ومن ذلك يظهر لك ان المتجه بناء على هذا القول الاجزاء بنية واحدة لبعض
الشهر اذا فاتت النية للبعض الاخر لعذر او غير ضرورة ولو نية الاجزاء بها للبعض منه للجميع لكن عن البيان ان الاوجه عدم الاكتفاء بذلك لان
شهر رمضان اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة فلا يجوز ان يجعل قسما اخر وفي اة ان ضعفه ظ اذ المفروض كونه عبادة واحدة فلا
وجه لتفريق النية لكن العبادة الواحدة لا يمتنع الاتيان ببعضها لفوات البعض الاخر ومتى وجب الاتيان به تعين باعتبار النية
فيه على هذا الوجه قلت مضافا الى ما قد عرفت من ان المراد من الوحدة فيه الاجزاء بالنية الواحدة لا غير وكيف كان فهذا الحكم
مختص بشهر رمضان اما غيره فيجب تجديد النية لكل يوم بلا خلاف اجده فيه بل في س الاجماع عليه من غير فرق بين نذر شهر معين او ايام
متتابعة وبين غيرها للقاعدة السالمة عن المعارض هنا لكن عن هي تعليله بانه عندنا العدم النص وعندهم للفرق بين صوم
لا يقع فيه غيره وبين صوم يجوز ان يقع فيه سواه وفي ك وكان مراده جوازا لو وقع لولا النذر اذ لا ريب في امتناعه بعده واما تعليله
بعدم النص فهو مشترك بين صوم شهر رمضان وغيره والامر سهل بعد وضوح المقصود والله اعلم وعلى كل حال فالمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا
انه لا يقع في شهر رمضان صوم غيره واجبا كان او مندوبا بان المكلف بصومه وغيره كالمسافر ونحوه بل هو المعروف في الشريعة بل كاد يكون
من قطعيات اربابها ان لم يكن من ضرورياتها لكن عن ط الشيخ لو كان مسافرا سفر القصر فصام بنية رمضان لم يجزه وان صام بنية التطوع
كان جايزا وان كان عليه صوم نذر معين ووافق ذلك شهر رمضان فصام عن النذر وهو حاضر وقع عن رمضان ولا يلزمه القضاء لمكان
النذر وان كان مسافرا وقع عن النذر وكان عليه القضاء لرمضان وكذا ان صام وهو حاضر بنية صوم واجب عليه عن رمضان وقع عن
رمضان ولم يجزه عما نواه وان كان مسافرا وقع عما نواه وهو غريب خصوصا بعد مرسل الحسن بن بسام قال كنت مع ابي عبد الله ع فيما بين مكة
والمدينة في شعبان وهو صائم ثم راينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من
شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وكانه اومى بذلك الى ما استد
به هنا غير واحد من اصحابنا من ان العبادة وظيفة متلقاة من الشارع فتوقف على النقل ولم يثبت التعبد في شهر رمضان بصوم سوى الصوم
الواجب منه بالاصالة فيكون فعله بدعة محرمة وزاد في ك الاستدلال بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا الخ فان ايجاب العدة يستلزم
ايجاب الافطار وبقوله ع ليس من البر الصيام في السفر الى ان قال في الجواب عما ذكره دليلا للجواز من انه زمان لا يجب صومه عن رمضان
فاجزأ عن غيره كغيره من الازمنة التي لا يتعين الصوم فيها قال الفرق ان هذا الزمان لا ينفك عن وجوب الصوم عن رمضان ونحو الافطار
بخلاف غيره من الازمنة ولا يجب الافطار في السفر فاشبه العيد في عدم صحة صومه والانصاف ان جميع ذلك محل للنظر بل بعضه مصادرة فالعمدة ح
معلومية عدم وقوع غير رمضان فيه في الشريعة وانه لو نوى غيره فيه واجبا كان او ندبا لم يقع عما نواه قطعا كما اذا كان ممن يصح منه شهر رمضان
وفي س اجماعا فيه وفي غيره من المعين لو نوى فيه غيره نعم قد سمعت ما في ط من انه ان نوى ذلك اجزاه عن رمضان دون ما نواه ونحوه عن المبسوط
ومعتبر المصنف وفي المخ انه لا بخ من قوة بل هو صريح كرة لخصوصية القرينة والزايد عليها باعتبار عدم امكان وقوعه لغوا لا عبرة به ولذا
لم يحتج الى نية التعيين التي يحتاج اليها للتمييز بين المنوي وغيره وهذا يقتضي عدم ايجاب النية اصلا ضرورة انه بعد وقوع الامساك من

الصوم وغيره كما انه لابد وان المتجه عدم نيته ووجوب التعيين لو تضيق وقت الصلوة باعتبار عدم وقوع غيرها فيه اذ هو مع ندرته فرضه وندرة
تعين الوقت للصلوة لامكان وقوعها قبله مثلا مدفوع بما عنه بمنع كون التعيين فيه كشهر رمضان بحيث لا يصلح وقوع غيره فيه كما مرّ كما كان كما هو واضح
وقد ظهر من ذلك مع ان الصوم المامور به وقع على وجهه بشرائطه فكان مجزيا ولانه لا فرق عند الله بين الجاهل بكونه شهر رمضان والناسي بين
العالم والظاهر الاتفاق على الاجزاء في الاول فكذا الثاني قال في كره لو نوى الحاضر في رمضان صوما مطلقا وقع عن رمضان اجماعا ولو نوى غيره مع الجهل
فكذلك للاكتفاء بنية القربة في رمضان وقد حصلت فلا تضر الضميمة وفيه انك قد عرفت ان الوقوع عن رمضان مع الجهل بالشهر فالظاهر انه موضع وفاق
كما اعترف به بعض الاصحاب في يوم الشك والفرق بينهما بارتفاع حكم الخطاء عنها دونه كما ترى غير صالح لفارقة بتبعية الافعال للنيات لكن
قد يناقش بان الغاء الزائد على نية القربة انما هو بالنسبة الى وقوع ما نواه لا انه لغو بحيث يكون كما لو نوى الصوم المطلق الذي ينصرف
الى شهر رمضان ضرورة انه لا دليل على ذلك بل معلومية تضاد جزئيات الكلي وان ارادة احدها بالخصوص تنافي ارادة الاخر تقتضي خلافه
فلا ينبغي اقتضاء القواعد البطلان في الفرض باعتبار خلو الفعل عن النية بالخصوص وبالاطلاق المنصرف اليه لا يقع عما نواه لعدم صلاحية
الزمان فدعوى وقوع الصوم المامور به على وجهه وبشرائطه فيكون مجزيا كما ترى نعم لو كان الفرض انه نوى صوم شهر رمضان وانه قضاء عما في ذمته
مثلا امكن فيه تقريب ذلك لا انه انما نوى من اول الامر القضاء مثلا وعدم الفرق بين الجاهل وغيره مسلم من حيث القاعدة لكن خرجنا عنها فيه
للاجماع والنصوص في يوم الشك خصوصا خبر الزهري منها الطويل المشتمل على اقسام الصوم وعن عز انه ثبت عن الصادق ع انه لو ان رجلا صام
شهرا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان من شهر رمضان اجزء ذلك عن فرض القضاء فلا يقاس عليه العالم الذي قد
نهي عن نية غير رمضان فيه ومن هنا كان مختار الحلي والشهيدين وجماعة عدم الاجزاء عنهما في العالم بل الظاهر انه لا يجزي وان جدد النية
قبل الزوال للاصل السالم عن معارضة ما يقتضي الاجزاء بعد بطلان القياس عندنا على الاجزاء بالتجديد للناسي للنية ونحوه اما الجاهل
ونحوه فقد عرفت الاجزاء فيه عن رمضان والحق في س الواجب المعين في رمضان بذلك فقال ويتادى رمضان بنية النفل مع عدم علمه والاقوى
سريانه في غيره من الواجبات المعينة ثم قال ويتادى رمضان وكل معين بنية الفرض غيره بطريق الاولى وظاهره الفرق في رمضان وغيره بين
نية النفل وغيره ولعله للنصوص في يوم الشك واتحاد صنف الواجب بخلاف المندوب نعم قد يتوقف في اصل الحكم بتادي المعين غير رمضان بنية
النفل او فرض اخر غيره لعدم الدليل وحرمة القياس فتم حاله وحكم تجديد النية بعد الانكشاف ما تسمعه في يوم الشك والله اعلم وكيف كان
فلا يجوز ان يردد نية صومه بين الواجب تعيينا والندب قطعا بناء على اعتبار نية الوجه بل لابد من قصد احدهما معينا بل وعلى تقدير
عدم اعتبار نية الوجه اذا لم يذكر القربة ذكرهما مرددا بينهما اما اذا ذكرها فلا باس لان هذه الضميمة غير منافية للتقرب فلا تكون مبطلة
بل لو قلنا بصحة العبادة وان اشتملت على الوجه الذي لا يطابق الواقع فنوى الوجوب في مقام الندب بالعكس كان الحكم بالصحة هنا اولى كما
هو واضح ودعوى انه مع التعرض للوجه يتعين قصد احدهما وان لم نقل بوجوب التعرض عارية عن الدليل بل اطلاق الاكتفاء سابقا في رمضان
بنية انه يصوم متقربا الى الله تعالى مناف لذلك واحتمال ارادة ما يتناول الطاعة بالفعل الوجه الذي يقع عليه من القربة كما ترى نعم يمكن ان يريد المص
وجوب التعيين مع تعدد ما على المكلف من الواجب والمندوب فان من الواضح عدم جواز الترديد بدله بل لابد من التعيين لا ان المراد وجوب
التعيين في صوم اليوم المتمحض الذي لم يرد من المكلف غيره فانه غير متجه بناء على عدم اعتبار الوجه قطعا كما هو واضح والله اعلم ولو نوى الوجوب
اي وجوب شهر رمضان في صوم اخر يوم من شعبان مع الشك لم يجز عن احدهما على المشهور بين الاصحاب بل في ض نسبته الى علمائنا عدا ابن الجنيد بل عن ظاهر الخلاف نسبته
الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لبطلانه بالنهي عنه المقتضي للفساد في العبادة ولو كان لشرطها قال الص ع في موثق سماعة انما يصام يوم الشك
من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليل انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان
اجزء عنه بفضل الله عز وجل بما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس وفي خبر الزهري سمعت علي بن الحسين ع يقول يوم الشك امرنا بصيامه
ونهينا عنه امرنا ان يصومه الانسان على انه من شعبان ونهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال وفي صحيح هشام عن الص ع يوم
الشك من صامه قضاه وان كان كذلك يعني من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وان كان يوما من شهر رمضان لان السنة جائت بصيامه على
انه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء وفي صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال ع عليه
قضاؤه وان كان كذلك وقال الص ع في خبر الاعشى نهى رسول الله ص عن صوم ستة ايام العيدين والتشريق والذي يشك فيه من رمضان فقال
عليه قضاؤه وان كان كذلك وقال له عبد الكريم اني جعلت فداك على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق
ولا اليوم الذي يشك فيه وعن المقنع رواية بزيادة من شهر رمضان وعلى كل حال فالمراد في النصوص السابقة من النهي عن صومه على انه من
شهر رمضان انه يوم صوم يوم الشك لا بهذه النية بل بنية انه من شعبان مندوب اليه بلا خلاف فيه بيننا الا من المفيد فيما حكي عنه فكرهه
على بعض الوجوه وهو شاذ بل على خلافه النصوص والاجماع في محكي الانتصار والغنية والخلاف وغيرها كالتنقيح والروضة بل هو اولى ان حمل النهي
عن صومه فيما سمعت على التقية لانه مذهب جماعة من العامة وان كان يشهد له بعض المعتبرة عن اليوم الذي يشك فيه فان الناس يزعمون ان
من صامه بمنزلة من افطر في شهر رمضان فقال كذبوا ان كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له وان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الايام كل ذلك
مضافا الى ما فيه من التشريع المقتضي لعدم تحقق الامتثال خلافا لابني عقيل والجنيد فاجتزا به عن شهر رمضان لو صادف وعن الشيخ

اختياره

١٧٧ اختياره محتجا عليه باجماع الفرقة واخبارهم على ان من صام يوم الشك اجزء عن رمضان ولم يفرقوا وهو كما ترى ضرورة تحقق الفرق في النص والفتوى
والاولى الاستدلال عليه بصحيح معوية وموثق سماعة الاتيين وفي المناقشة في بعض الادلة السابقة كصحيح هشام باحتمال قوله يعني الخ من الراوي لا الامام
فلا يكون حجة وصحيح محمد بن مسلم وما شابهه باحتمال تعلق الجار بيشك بل هو اولى من تعلقه بيصوم للقرب وللاجماع على ترك العمل به على هذا التقدير لا
يقتضي حمله على المعنى الذي يصلح لان يكون حجة اذ لا دليل يعتد به على ذلك على ان قضاء اولوية ذلك من الابطال وهي لا تصلح لجعل ذلك المعنى
حجة على الدعوى ولو سلم فالمعنى المعتمد عليه في هذه الادلة غير منحصر فيما ذكر لاحتمال الورود مورد التقية وهو معنى جيد يصح ان يحمل
عليه اخبار اهل العصمة بل في خبره احتمال الجمع بين هذه النصوص والنصوص الدالة على نفي القضاء عمن صام يوم الشك بحمل على الندب
والاخرى على نفي الوجوب والتشريع بما يقتضي الحرمة دون الفساد واضعف الدفع بعدم جريانه في بعض الاخر من النصوص التي سمعتها
الذي هو الشاهد لارادة ذلك في باقي النصوص بل هو الشاهد على ان قوله يعني الخ من الامام على ان كونه من الراوي لمشافهة
بالخطاب كاف في المطلوب وتعلق الجار بيشك غير قادح بعد ان كشفت النصوص الحال عن صوم يوم الشك وانه ان صام بنية انه
عن رمضان كان عليه قضاؤه وان صام بنية انه من شعبان اجزاه فوجب حمل النصوص المطلقة على هذا التفصيل ولو سلم تعلقه
بيشك كان دالا على المطلوب ولا يعارضه حسن معوية او صحيحه قلت لابي عبد الله ع الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون
كذلك فقال هو شيء وفق له وموثق سماعة سئلته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري هو من شعبان او من رمضان فصامه
من شهر رمضان فقال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه بعد التنزيل على التفصيل المزبور خصوصا وقد روي الاخير في الكافي صامه فكان من شهر رمضان
وهو اضبط من غيره والتشريع يقتضي الحرمة دون الفساد اذا لم يكن في ابتداء النية ولم يخرج الفعل به عن قصد امتثال الامر المتعلق به
وما نحن فيه من ذلك وكذا المناقشة باحتمال هذه النصوص النهي عن صومه محتسبا له من شهر رمضان وان لم يظهر كونه كذلك فتكون كالنصوص
المتضمنة لذلك وفي خبر محمد بن الفضيل عن ابي الحسن الرضا ع في اليوم الذي يشك فيه الى ان قال لا يعجبني ان يتقدم احد بصيام يوم وفي المرسل
كان امير المؤمنين ع يقول لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان اصوم يوما من شعبان ازيده في شهر رمضان وفي خبر سهل بن سعد
سمعت الرضا ع يقول الصوم للرؤية والفطر للرؤية وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية وافطر قبل الرؤية للرؤية قلت يا ابن رسول
الله فما ترى في صوم يوم الشك فقال حدثني ابي عن جدي عن ابائه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر
يوما من شهر رمضان الى غير ذلك ضرورة صراحة بعض النصوص السابقة بعدم العبرة به وان بان انه من شهر رمضان لكن ومع ذلك
فالمسئلة لا تخلو من اشكال ومن هنا كان ما عليه المشهور اقوى باعتبار موافقته للاحتياط هذا وفي ك وغيرها لا يخفى ان نية الوجوب
مع الشك انما تتصور من الجاهل الذي يعتقد الوجوب لشبهة اما العالم بانتفائه شرعا فلا يتصور منه ملاحظة الوجوب الا على سبيل
التصور وهو غير النية فانها انما تتحقق مع الاعتقاد كما هو واضح قلت هذا جار في غير المقام مما كان من التشريع ولعل الصورة
كافية في ثبوته وترتب الحكم عليه والله اعلم وكيف كان فيوم الشك لو نوى المكلف صومه مندوبا لانه من شعبان اجزاه عن رمضان
اذا انكشف انه منه بلا خلاف اجده فيه بل ربما ظهر من المص والفاضل نفيه بين المسلمين بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض
حد الاستفاضة ان لم يكن متواترا كالنصوص التي فيها الصحيح وغيره المتضمنة لبيان وجه الاجزاء من انه يوم وفق له وقد سمعت
ان في خبر الزهري منها التعليل بان الفرض انما وقع على اليوم بعينه ومنه ومن التعليل في غيره يستفاد الاجزاء به عن شهر رمضان وان لم
ينو ندبا بل نواه عن قضاء او نذر او نحوهما وبالجملة انه صامه على انه من شعبان فبان كونه من رمضان وقد سمعت التصريح به في س وانه
اولى من الاجزاء بالمندوب وان ناقشه فيه في ك لكنه في غير محله نعم قد يتوجه عليه ما ذكرناه سابقا فلاحظ وتامل ثم ان اطلاق النص
والفتوى يقتضي الاجزاء بذلك وان لم يجدد النية اذا بان انه من رمضان في اثناء النهار لكن في س ولو نوى الندب وظهر الوجوب
جدد نية الوجوب واجزاه وان كان بعد الزوال وكذا لو نوى الوجوب عن سبب فظهر استحقاق صومه لغيره جدد التعيين وهنا يجب
التعيين في رمضان وعن المعتبر نحو التصريح بوجوب التجديد الا انه في ك انما يتم اذا اعتبرنا ذلك في صوم رمضان نعم لا باس باعتبار التعيين
هنا وان لم يفتقر اليه صوم رمضان لتعلق النية بغيره فلا ينصرف اليه بغير نية وفيه انه قد يقال ان الصرف هنا شرعي لا مدخلية للنية فيه
ومنه يعلم عدم وجوب التجديد للاطلاق والله اعلم وقد تبين من ذلك كله حكم صوم يوم الشك بنية انه من رمضان او من شعبان ندبا او
قضاء او نحوه اما لو صامه على انه ان كان من شهر رمضان كان واجبا والا كان مندوبا فقيل والقائل الشيخ في ط والعماني وابن حمزة
والفاضل في المخ والشهيد في جملة من كتبه يجزي عن رمضان اذا صادفه وقيل والقائل الشيخ في باقي كتبه وابن ادريس والمص واكثر المتاخرين لا يجزي عنه
وعليه الاعادة وهو اشبه باصول المذهب وقواعده لان صوم هذا اليوم انما يقع على وجه الندب على ما يقتضيه الحصر الوارد في النص ففعله
على خلاف ذلك لا يتحقق به الامتثال ودعوى انه نوى الواقع فوجب ان يجزيه وانه نوى العبادة على وجهها فوجب ان يخرج عن العهدة وان
نية القربة كافية وقد نواها يدفعها منع الاولين بعد ان عرفت كون الوجه المعتبر الندب خاصة بمقتضى الحصر الوارد في الروايات ولا
ينافيه كون ذلك اليوم من رمضان فان الوجوب انما يتحقق اذا ثبت دخوله لا بدونه والوجوب في نفس الامر لا معنى له واما الثالث
فيدفعه انه لا يلزم من الاكتفاء في صوم شهر رمضان بنية القربة الصحة مع ايقاعه على خلاف الوجه المامور به بل على الوجه المنهي عنه وايضا

فان

١٠٨ فان نية التعيين تسقط فيما علم انه من شهر رمضان لا فيما لم يعلم هذا حاصل ما في الروض وغيره نعم في الاخير بعد ان ذكر التفريع دليلا لعدم الاجزاء قال ويرد عليه ان غاية ما يستفاد من ذلك تحريم بعض خصوصيات النية ولا يلزم منه فساد الصوم والحق ان اثبات وجوب القضاء لو صامه على الوجه المذكور في غاية الاشكال قلت يقوى في النظر عدم وجوب القضاء اذا كان قد نوى القربة المطلقة الا ان الترديد انما هو في الشيء في نفسه في حد ذاته لا انه تردد في النية اذ هو كالترديد لاحتمال الطرو العارض من حيض او سفر الذي صرح بصحة الصوم معه انه ليس من الترديد في النية ولعله بذلك يمكن رجوع النزاع هنا الى اللفظي ضرورة انه من المستبعد القول بالصحة مع فرض كون الترديد في النية كما عن س من انه يشترط الجزم مع علم اليوم وفي يوم الشك بالتردد دخول فوى يجب حمله على ما ذكرنا اقوله في كره لو نوى انه يصوم غدا من رمضان او نافلة لم يصح اجماعا كان من المستبعد القول بالعدم اذا كان بالفرض الذي ذكرناه ودعوى توقف الصحة على نية غير ذلك يمكن منعها ان المسلم البطلان مع نية انه من شهر رمضان خاصة فتدبر جيدا والله اعلم هذا ولا يخفى ان موضوع هذه المسألة اخص من موضوع المسألة السابقة يعني قوله ولا يجوز ان يردد الخ لاختصاص هذه بصوم يوم الشك والملاق تلك عن بعض الشارحين من اتحاد المسئلتين وانهما مكررة ليس بجيد لو اصبح في يوم الشك بنية الافطار ثم بان انه من الشهر جدد النية اذا كان لم يفعل ما يقتضي الافطار واجتزئ به كغيره من افراد الجاهلين الناسين بلا خلاف اجده فيه بل لعل الاجماع بقسميه عليه كما عرفته سابقا ان المسئلة من واد واحد وان كان ذلك بعد الزوال امسك وجوبا بلا خلاف بل عن ظاهر المعتبر انه لا مخالف فيه بين علمائنا الا النادر من العامة وعن الخلاف الاجماع عليه وهو الحجة بعد اعتضاده بما عرفت بل بقيل من عموم ما دل على سقوط الميسور بالمعسور بناء على ان الواجب عليه الصوم مع النية فاذا فات بعضه بقي وان كان هو كما ترى والمعروف بين الاصحاب عدم الاجتزاء بهذا الامساك وان عليه القضاء لعدم كونه صوما معتبرا باعتبار فوات وقت النية منه اذ ما بعد الزوال ليس منه كما عرفت ووجوب الامساك اعم من كونه صوما معتبرا خلافا للاسكافي فساوى بين ما قبل الزوال وبعده فيجدد النية ويجزي ولا ريب في ضعفه كما تقدم سابقا فلاحظ وتامل بقي في المقام فروع كثيرة ذكر المهم منها ثلاثة الاول ما تقدمت الاشارة اليه سابقا من انه لو نوى الافطار في يوم من شهر رمضان عصيانا ثم تاب جدد النية قبل الزوال فالمعروف بين الاصحاب كما في ك وان نسبه في المدارك الى القيل مشعرا بتمريضه انه لا ينعقد وعليه القضاء لان الاخلال بالنية في جزء من الصوم يقتضي فساد ذلك الجزء لفقد شرطه ويلزم منه فساد الكل لان الصوم لا يتبعض فيجب قضاؤه ودليل التجديد المخالف للقواعد غير شامل لما نحن فيه قطعا بل قد عرفت فيما تقدم القول بوجوب الكفارة بذلك فضلا عن القضاء وان قول المص لو قيل بانعقاده كان اشبه في غاية الضعف ومن ذلك تجرى على القول بالاجتزاء بالنية الواحدة للشهر كله مع تقدمها او على القول بجواز تاخير النية الى قبل الزوال وفيه ان القول الثاني غير متحقق واللازم على الاول عدم اعتبار تجديد النية مطلقا للاكتفاء بالنية السابقة المفروض الثاني لو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد النية كان صحيحا وفاقا للاكثر في الذخيرة وللمشهور في ك استصحابا للصحة السابقة بعد السلامة عن المعارض لحصر ناقض الصوم في صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء ولان نية الافطار انما تنافي نية الصوم لا حكمها الثابت بالانعقاد الذي لا ينافيه النوم اجماعا ولان النية لا يجب تجديدها في كل ان من ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة خلافا للمحكي عن ابي الصلاح فجزم بالفساد بذلك بل جعله موجبا للقضاء والكفارة وان خالفه فيه الفاضل في المخ للاصل السالم عن المعارض بعد ان وافقه على الاول لفوات الشرط الذي هو النية التي كان مقتضى الاصل اعتبارها في جميع اجزاء العبادة الا انه للمشقة والحرج اعتبر فيها عدم الاتيان بحكمها المفسر بان لا يأتي بنية تخالفها او لا ينوي قطعها فمع احدهما تفوت النية حقيقة وحكما فيبطل الفعل خصوصا في مثل الصوم الذي لا يتبعض فاذا فسد جزء منه بفوات النية فسد جميعه كما هو واضح ومرجع الجميع من الطرفين الى اعتبار استمرار النية في الصحة وعدمه والتحقيق حصول البطلان بنية القطع التي هي بمعنى انشاء رفع اليد عما تلبس به من الصوم على نحو انشاء الدخول فيه ضرورة خلو الزمان المزبور عن النية فيقع بلا نية ودعوى تاثير النية الاولى فيه وان كان من اهل الحال واضحة المنع واما نية القطع بمعنى العزم على ما يحصل ذلك به ان لم يتحقق الانشاء المزبور وكذا نية القاطع فقد يقوى عدم البطلان بها استصحابا للصحة السابقة التي لم يحصل ما ينافيها اذ الواقع عند النية يؤكدها ودعوى كون المعتبر في الصحة العزم في ساير الازمنة على الامتثال بالصوم في ساير او في اليوم لا نعرف لها مستندا وان كان مقتضى الاقتصار على المتيقن ذلك والتردد في الانشاء مناف الجزم المعتبر في النية كالابتداء نعم في كشف الاستاد ان التردد في الانشاء ان كان للتوقف متوقفا على السؤال فلا اشكال فيه انه لا يمكن ان يكون ذلك خارجا عما نحن فيه ضرورة بقاء عزمه السابق على الصوم الا ان تردده في حصول المنافي فتم وقال فيه ايضا انه لو نوى الابطال لزعم الاخلال فبان عدم الاشكال فلا اشكال وكذا لو زعم رجحان ترك الصيام فبان الرجحان قلت يمكن ان لا يكون ذلك ايضا مما نحن فيه من نية القطع ضرورة تحقق الفساد بها بناء عليه من غير فرق في اسباب حصولها اذ ليس في الحقيقة انشاء عدم الصوم في الغرض بل اقصاه انه تخيل البطلان فعزم على ما ينافي الصوم لو كان معتبرا فتم جيدا على كل حال فتجديد النية الذي ذكره المص في المتن بل وبما قيل انه كاد يكون صريحا هي وانه اذا لم يجدد لا اشكال العقيدة في البطلان لا مدخلية له فيما نحن فيه ضرورة كون المقتضي للبطلان النية المزبورة فان ثبت ذلك تعين الحكم بالبطلان بها والا وجب القول بالصحة كما اطلقه في المحكي عن المعتبر والله اعلم بحقيقة الحال ومما ذكرنا يعلم ما في كلام جماعة

من الاصحاب

١٧٩ من الاصحاب والعلامة منهم حتى الشهيد في الدروس قال ويجب استمرار حكمها فلو نوى الافطار في الاثناء او ارتد ثم عاد فالمشهور الاجزاء وان اثم وكذا لو كره الامتناع من المفطرات يأثم ولا يبطل اما الشهوة لها مع بقاء ارادة الامتناع والاستمرار عليها فلا حكم لها ولا اثم ولو تردد في الافطار او في كراهة الامتناع فوجهان مترتبان على الجزم واولى بالصحة هنا والوجه الافساد بالجميع فتدبر جيدا والله اعلم الفرع الثالث قد تقدم البحث في ان نية الصبي المميز صحيحة وان صومه شرعي وتمريني لكن في المسالك هنا الاشكال في صحة صومه لان الصحة من خطاب الوضع وهو غير متوقف على التكليف وان كان صومه تمرينيا فان الصحة والبطلان اللذين هما موافقة الامر ومخالفته لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل لكونه مؤديا للصلوة وتاركها لها فلا يكونان من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد كما صرح به ابن الحاجب وغيره الفرع الرابع مقتضى اصول المذهب وقواعده انه لا يجوز العدول من فرض مع تعين الزمان للاول بل ولو صلح الزمان لهما اما لو كان بعد الزوال في قضاء رمضان لم يجز قطعا بل وكذا لو عدل من فرض غير متعين الى نفل لكن في ش وجهان مترتبان وان قال انه اولى بالمنع نعم فيها ويجوز العدول عن نفل الى نفل ما دام محل النية باقيا ولا ريب في ان الاحوط ان لم يكن الاقوى العدم في الجميع والله اعلم الركن الثاني فيما يمسك عنه الصائم وفيه مقاصد الاول يجب الامساك عن كل ماكول معتادا كان كالخبز والفواكه او غير معتاد كالحصى والبرد وعن كل مشروب ولو لم يكن معتادا كمياه الانهار وعصارة الاشجار بلا خلاف اجده في المعتاد منهما بين المسلمين بل العلم به من الضروريات المستغنية عن ذكر ما دل عليه من الكتاب المبين وسنة سيد المرسلين فيفسد حينئذ تعمده الصوم ويجب القضاء والكفارة وانما الكلام في غير المعتاد والمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا انه كالمعتاد في الحكم شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف الا عن الاسكافي والمرتضى فلم يفسد الصوم بابتلاع غير المعتاد كالحصى ونحوها وعن بعض اصحابنا وان كنا لم نعرفه فاوجب القضاء فيه خاصة دون الكفارة وهو موافق في الافساد به مخالف في خصوص الكفارة التي لا ينبغي التوقف فيها بعد تسليم تحقق صدق الافطار له المقتضي لوجوب القضاء ضرورة شمول ادلة وجوبها لمثله فلا خير مع كونه مجهول القائل واضح الضعف بل وكذا سابقه الذي لم يتحقق كونه مذهب المرتضى بل المحكي عنه في مسائل الناصرية لا خلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فمه اذا اعتمده انه يفطر مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح وقال انه لا يفطر وروي نحوه عن ابي طلحة والاجماع منعقد ومتاخر عن هذا الخلاف فسقط حكمه وكفى به خصما لنفسه مع فرض خلافه مضافا الى تناول النهي عن الاكل والشرب في الكتاب والسنة لذلك وعدم اعتياد المأكول والمشروب لا يقتضي عدم صدق الاكل والشرب بل ولا يقتضي ندرة في الملاحظة على ان ندرة ضرورة عدم التلازم بينهما فالمعتاد وغير المعتاد سواء في صدق الاكل والشرب كما هو واضح بادنى تامل ومنه يظهر ما في الاستدلال بانصراف الاكل والشرب الى المعتاد كغيره من المطلقات فيكون ح مختلفا باختلاف الازمنة والامكنة فيكون مفطرا في احدهما دون الاخر وهو مقطوع بعدمه في الشرع هنا واما قول الباقر ع لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلث خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء كقول الصادق ع الصيام من الطعام والشراب فيمكن ارادة ما يشمل غير المعتاد من الطعام والشراب فيهما كما جزم في المخ حتى جعل الخبرين من ادلة المط لكنه لا يخ من نظر خصوصا بعد خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم فقال ليس عليه قضاء انه ليس بطعام ضرورة ظهوره في عدم عموم الطعام لكل مطعوم بل هو دال على ان الذي يوجب القضاء المعتاد من الطعام خاصة لا مط بحيث يشمل غير المعتاد اللهم الا ان يق ان خبر مسعدة خال عن شرائط الحجية بحيث يصلح مقيدا للاطلاق في الكتاب والسنة والخبرين الاولين لو سلم ارادة خصوص المعتاد من الطعام والشراب فيهما فليسا بمساقين لنحو المقام قطعا كما لا يخفى على من لاحظهما امتا ملا فاصالة صحة الصوم مقطوعة بالاطلاق المزبور بعد تسليم صدق اسم الصوم على الامساك عن خصوص المعتاد والا لم يثبت اصل الصوم فضلا عن استمراره فتم جيدا والله اعلم ويجب ايضا الامساك عن الجماع المتحقق بدون الانزال قطعا في القبل للمرأة اجماعا من المسلمين فضلا عن المؤمنين بقسميه مضافا الى الكتاب والسنة بل ويجب الامساك في دبر المرأة والغلام والبهيمة وقبلها على الاظهر الاشهر بل المشهور بل في الخلاف الاجماع على بعضه قال اذا ادخل ذكره في دبر امرأة او غلام كان عليه القضاء والكفارة دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ثم قال اذا اتى بهيمة فامنى كان عليه القضاء والكفارة فان اولج ولم ينزل فليس لاصحابنا فيه نص لكن مقتضى المذهب ان عليه القضاء لانه لا خلاف فيه واما الكفارة فالمتجه نفيها او اثباتها فلا تلزمه لان الاصل براءة الذمة وان كان قد بينا فيما قبل ان دليل القضاء دليل الكفارة ومن هنا قال ابن ادريس لما وقف على كلامه كثر تعجبي والذي دفع به الكفارة به يدفع القضاء مع قوله لا نص لاصحابنا فيه واذا لم يكن فيه نص مع قولهم اسكتوا عما سكت الله فقد كلفه القضاء من غير دليل واي مذهب لنا يقتضي وجوب القضاء بل اصول المذهب تقتضي نفيه وهي براءة الذمة والخبر المجمع عليه لكن مقتضاه عدم اختيار القضاء والكفارة فيه فلا يكون مفسدا للصوم بل عن الشيخ نوع تردد في الفساد بالوطي في دبر المرأة فضلا عن غيرها قال يجب القضاء والكفارة بالجماع في الفرج انزل ام لم ينزل سواء كان قبلا او دبرا فرج امرأة او غلام او ميتة او بهيمة وعلى كل حال على الظاهر من المذهب وقد روي ان الوطي في الدبر لا يوجب نقض الصوم الا اذا انزل معه وان المفعول به لا ينقض صومه بحال والاحوط الاول قلت كانه اشار بالرواية الى ما رواه احمد بن محمد في الصحيح عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله ع في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل وعلي بن الحكم في الصحيح عن رجل عن ابي عبد الله ع اذا اتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس

عليها

عليه الغسل لكن المحكي عنه في مبسوطه اعترف بعدم العمل بهما والى كثير مما ذكرنا اشار المص بقوله ويجب لا علي مثل ما يشبه عن الجماع في دبر المرأة على الاظهر ويفسد صومها ايضا وفي فساد الصوم بوطي الغلام والدابة تردد وان حرم وكذا الكلام في فساد صوم الموطوء والاشبه انه يتبع وجوب الغسل كما ان منه يعرف عدم المحيص للفقيه عن القول بالفساد بالوطي في دبر المرأة وفاقا للمشهور شهرة عظيمة بل قد عرفت دعوى الاجماع الذي يشهد له التتبع في المقام في الاجماع لا باس بدعوى كفى به دليلا لا لاطلاق الادلة المباشرة بناء على ارادة ما يشمله من الاتيان في المباشرة فيها كي يكون المنهي عنه في الصوم المباشرة في القبل والدبر كان محرما فيه فسد اجماعا بل لو سلم ارادة خصوص الوطي في القبل من اباحة المباشرة بناء على حرمة الوطي في الدبر في نفسه امكن دعوى استفادة حرمة اخرى من جهة الصوم للوطي وغيره بها بتم المطم لكن لا يخفى عليك بعده والامر سهل بعد انحصار الدليل في ذلك بل قد عرفت الاجماع وغيره مضافا الى صحيح ابن الحجاج سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع كمرسل ابن سعيد وغيره الدال على تحقق الفساد بصدق الجماع الذي لا ريب في تحققه في الوطي في الدبر اللهم الا ان يدعى انه خلاف المنساق منها مضافا الى ما دل على وجوب الغسل في باب الجنابة بناء على التلازم بينه وبين الافطار اذا كان بالاختيار كما اومى اليه المص والفاضل وغيرهما وان ناقشه فيه في الذخيرة لكن اعترف اولهما بانه يلوح ذلك من الاخبار قلت منها ما دل على تعمد البقاء على الجنابة من الليل او بعد الانتباه مرتين كما ستسمع ثم كل ذلك مضافا الى بل يمكن دعوى الاجماع المركب في معقد اجماع الغنية عدا ما يوجب القضاء والكفارة ان يجنب في نهار الصوم مع تذكر للصوم عن عمد واختيار سواء كان بجماع او غيره وسواء كان مبتدأ بذلك فيه ومستمرا عليه من الليل ومن ذلك يظهر لك وجه الفساد بوطي البهيمة مضافا الى ما سمعته من نفي الخلاف من الشيخ الذي لا ينافيه ما ذكره اولا من عدم معرفة النص لاصحابنا بعد ارادة الخبر منه لا الفتوى نعم يتجه عليه ما قدمناه سابقا من وجوب الكفارة ايضا لاتحاد الدليل كما ستسمع لذلك تتمة انشاء الله ولا فرق في الموطوء بين الحي والميت بل ولا الواطي فلو ادخلت المرأة مثلا ذكر الميت في فرجها او دبرها افطرت لاتحاد المدرك في الجميع كذا لا فرق بعد تحقق اسم الوطي والجماع بين الصغير والكبير خصوصا بناء على التلازم بين الغسل والافطار فلو اولج في صغير وصغيرة من انسان او حيوان افسد صومه لو اولج الصغير في الكبير او الكبيرة فسد صوم الموطوء نعم قد يستشكل في ادخال الة الطفل الصغير قبل نشوه كما في كشف الاستاد كما انه يستشكل في الفساد بادخال ذكر البهيمة للاشكال في الغسل بل ربما ظهر من بعض الطلاب انه ليس وهو لا يخفى وجهه بناء على احتمال التلازم بين حكم الواطي والموطوء ومنه ينقدح وجوب الغسل وان كان قد تقدم لنا في باب الغسل ما ينفيه والله اعلم ويتحقق الجماع عرفا بغيبوبة الحشفة ولعله الذي كشفه عند الشارع بالتقاء الختانين ومنه يتجه اعتبار دخوله مقدارها من المقطوع فلو دخل بجملته ولم يبلغ الحد او ارسل بلغ فلا افساد كما انه لا افساد ايضا مع النسيان والقهر المانع عن الاختيار والشك في الاصل او في غيبوبته والايلاج في غير الفرجين بغير انزال او ادخالها غير الذكر من اصبع وغيره او طعن بوهم غير الفرج فدخل فيه من غير قصد فلا شيء عليه بل وكذا العكس بناء على اعتبار نية القاطع ولو ارتفع القهر والنسيان او طلع الصبح بعد ادخاله فنزعه من حينه فلا باس ولو تراخى فسد الصوم كما هو واضح هذا وفي كشف الاستاد ان جماع الخنثى لمثله مشكلا او لا قبلا او دبرا يقضي الفساد على الاقوى وفيه انه لا يخفى مع عدم الانزال خصوصا مع عدم الاشكال والتحقيق فساد صومهما موطوئيتها دبرا من الرجل وبوطئها للمرأة مع وطي الرجل اياها وان كان لا يحكم بفساد صوم كل من الرجل والامرأة بخلافها اما لو وطئت كل من الخنثى الاخرى فلا قطع بفساد صومهما ضرورة لاحتمال كونهما امرأتين ولا جماع بالنسبة اليهما والمساحقة لا تفسد ما لم يكن معها انزال وبذلك يظهر ما في عبارة الاستاد من الاجمال والله العالم بحقيقة الحال وكذا يجب الامساك في الصوم عن الكذب على الله ورسوله والائمة ع بلا خلاف اجده كما في فرض بل قال ولا في وجوب الامساك عن مطلق الكذب بل مطلق المحرمات وانما الخلاف في ايجابه الفساد والافطار الموجب للقضاء والكفارة كقول المصنف بعد الحكم بوجوب الامساك عنه وهل يفسد الصوم بذلك قيل نعم وقيل لا وهو الاشبه بما هو مشعر بمعلومية وجوب الامساك عنه وكذلك بالنسبة الى نفسه كغيره من المحرمات ما حرمة اخرى من حيث الصوم على وجه يخصه دون باقي المحرمات فقد يمنع عدم الخلاف فيه بل يمكن نفي الخلاف في عدمه وستسمع ما ياتي للمص في المقصد الثاني ولكن الامر في ذلك سهل نعم هو متجه على القول بالفساد فيكون حينئذ محرما من جهتين كما هو المحكي عن الشيخين والقاضي والتقي والسيدين في الانتصار والغنية وغيرهم كالاستاد في كشفه والفاضل في صحيح الرياض بل في نسبته الى الاكثر بل في س الى المشهور بل في الاخيرين الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى موثق سماعة سئلته عن رجل كذب في رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه فقلت ما كذبته قال يكذب على الله ورسوله وموثقه الاخر وخبر ابي بصير سمعت ابا عبد الله ع يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ع كخبره الاخر عنه ايضا ان الكذب على الله ورسوله وعلى الائمة ع يفطر الصائم وكذا خبر المروزي عن نوادر ابن عيسى في المرفوع الى الصادق ع المروي عن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ع ونحو المحكي عن فقه الرضا ع الا انه مع ذلك كله صار اكثر المتأخرين ان لم يكن جميعهم الى عدم الفساد به كما هو المحكي عن المرتضى في الجمل ايضا ولعله للاصل وحصر المفطر في غيره في الصحيح بعد موهونية هذا الاجماع بمصير اكثر المتأخرين كما عرفت الى خلافه بل في المعتبر دعوى مكابرة بل المر

الذي هو المعين في حكاية ابن زهرة له كما لا يخفى على الماهر وقد سمعت قوله بخلافه والشهرة المحكية في س لم نتحققها وبعد التعضد في النصوص سندا واشتمالها على ما لا يقول به الخصم من نقض الوضوء واحتمال القرائن بالصلاة المهملة فيكون المراد منه نحو المراد من غيره كالمروي عن عقاب الاعمال عن رسول الله ص من اغتاب اخاه المسلم بطل صومه ونقض وضوءه الخ ووصيته لعلي ع المروي عن تحف العقول لابن شعبة يا علي احذر الغيبة والنميمة فان الغيبة تفطر والنميمة توجب عذاب القبر وقول الباقر ع في خبر محمد بن مسلم المروي عن الخصال والغيبة تفطر الصائم وعليه القضاء وفي كتاب الاقبال رايت في اصل من كتب اصحابنا سمعت ابا جعفر ع يقول ان الكذب يفطر الصائم والنظرة والظلم كله قليله وكثيره بل قد يقال ان المراد بنصوص المقام التعريض بها في قضاة العامة وولاتهم ثم اتباعهم بقرينة اشتمالها على نقض الوضوء بالكذب فيكون المراد بيان حال صومهم ثم صلوتهم اي لا صوم لهم ولا صلوة بسبب ذلك وعلى كل حال فلا ريب ان الاحوط الاول وان كان الثاني لا يخلو من قوة بل المتجه مراعاة الكفارة ايضا كما هو المعروف بين من قال بكونه مفطرا لعموم ما دل على وجوبها بالافطار المفروض تحققه خلو نصوص المقام عنها اعم من عدم وجوبها وستسمع تمام البحث في نظائر المسألة وان المستفاد من النصوص ان الاصل وجوب الكفارة في كل ما يتحقق به اسم الافطار اذا كان على جهة العمد والاختيار الا خصوص المتعارف من المفطر كالاكل ونحوه والله اعلم وكيف كان فالاولى الحاق الزهراء ع وباقي الانبياء والاوصياء بهم لرجوع الكذب عليهم الى الكذب على الله خصوصا بناء على ما في كشف الاستاد من كون المراد الكذب في نسبة الاحكام الشرعية المستفادة من قول او فعل او تقرير دون الامور العادية والطبيعية نعم قال الاحتياط في سراية الاحكام اليها الى القضاء والفتوى وان كان قد يناقش بان من الفتوى ما يكون اخبارا مع فرض كونها بالاطلاق كانت كذبا وبالاطلاق النصوص الظاهرة في تناول الاعم من الاحكام الشرعية وفي التحرير لا فرق بين الدنيا والدين بناء على الافطار به كما هو في عدم الفرق بين الرجوع عن الكذب والاخبار من حينه بالصدق وعدمه مع التوبة وعدمها والجهل بالحكم وعدمه ولو نقل قول الكاذب عليهم او قصد الهزل او قصد الكذب فبان صدقا بناء على عدم الفساد بنية القطع والصدق فبان كذبا او كان ناسيا للصوم فلا فساد وفي كشف الاستاد او افاد المعنى بفعل او تقرير او في مقام تقية او بدون البلوغ اي لا فساد لكن قد يناقش باحتمال ارادة ما يشمل الاول من الكذب خصوصا اذا كان بالكتابة والاشارة كما العرف هو بعيد ذلك فيهما وخصوصا اذا كان المقصود من الفعل الاخبار والتقية عند ترفع الاثم لا انها ترفع حكم الافطار من القضاء والمفطر لا فرق فيه بين ما قبل البلوغ وعدمه وكون الافطار بما منه جهة الاثم المتقدم يمنع في الصبي يمكن منعها كما انه قد يناقش في بعض ما ذكره بقوله لو حلف بحكم صادق ثم قال كذبت او كاذب فقال صدقت او اخرج الخبر الكاذب الى الانشاء بعد يمين او نحوهما او اخبر بخبر عن امام مسند الى واسطة او كذب ليلا فقال نهارا اما الخبر بالمبارحة صدقا او اخبر صادقا في الليل فقال في النهار جرى ذلك او سئل سائل هل قال النبي ص كذا فقال نعم في مقام لا او لا في مقام نعم او افاد المعنى باشارة او كناية ترتب الفساد فلاحظ وتامل ولا فرق بين فساد الصوم بين الفاظ اللغات نعم يشترط فيه قصد الافهام فلو تكلم بالخبر غير موجه خطابه الى احد او موجها الى من لا يفهم معنى الخطاب فلا فساد والله اعلم وكذا يجب الامساك عن الارتماس على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل قيل انه اجماع لقول الصادق ع في خبر يعقوب بن شعيب لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم كقوله في صحيح الحلبي لا يرتمس الصائم ولا المحرم راسه في الماء وفي مرسل ابن زياد الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصائم يرتمس في الماء قال لا ولا المحرم قال وسئلته عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا وقال الباقر ع في خبر ابن مسلم الصائم يستنقع في الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس راسه في الماء وقيل والقائل المرتضى في المحكي من احد قوليه وابن ادريس وغيرهما لا يحرم للاصل بل يكره حملا للنهي في النصوص المزبورة عليه بقرينة قول الص ع في خبر عبد الله بن سنان يكره للصائم ان يرتمس في الماء والتعبير به فيه وفي لبس الثوب المبلول المعلوم انه للكراهة في خبر الصيقل وفيه ان الاصل مقطوع بما سمعت مما لا يقبل حمله على الكراهة كما يحكي الاجماع بل خبر ابن مسلم كالصريح في نفيها عند التامل مضافا الى عدم المقتضي وخبر ابن سنان بعد الطعن في سنده يمكن ارادة الحرمة من الكراهة فيه بل هو اولى من حمل النهي في النصوص الناهية عليها الجمع بينه وبين ما في المبلول بلفظ النهي في خبر واحد اعم من الكراهة بعد استقلال كل منهما بنهي وبالجملة لا محيص للفقيه عن القول الاول واستبعاد كون خصوص غمس الراس في الماء مفطرا مع فرض عدم دخول شيء من الماء في شيء من المنافذ اجتهاد في مقابلة النص كالقول بانه محرم لكن لا يوجب قضاء ولا كفارة وان اختاره المص تبعا للمحكي عن استبصار الشيخ وتبعه عليه غيره كالفاضل والمحقق الثاني وولده وثاني الشهيدين وغيرهم للاصل بعد خلو النص عن التعرض لهما حتى حكى عن الشيخ انه قال لا اعرف حديثا في ايجاب القضاء والكفارة او احدهما به واقتصارها على النهي المراد منه حقيقة الحرمة التي هي اعم منهما بعد فرض تعلقها بالخارج عن العبادة لكنه كما ترى هو للمستفاد في ساير الابواب من الاحكام الوضعية في امثال هذه النواهي كالاوامر بقرينة كون المقصد الاهم للشارع بيان الصحة والفساد حتى صار ذلك من تفاهم اهل العرف في خطاباته المتعلقة بعبادة او معاملة مما يوصف بالصحة والفساد وعليه بنوا كثيرا من الشرائط والموانع كما لا يخفى على المتتبع ودعوى ان النهي هنا للاحتياط عن دخول الماء المنافذ لا لانه مفطر اجتهاد لا دليل عليه كل ذلك مضافا الى ظهور خبر الخصال المتقدم في المسألة السابقة في انه من المفطرات وانه كالاكل والشرب بل صراحته في ذلك بل وصحيح ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء

في الماء وغيره لما هو دال على كونه مفطراً بعد قطع النظر عن محكي الاجماع المؤيد بالشهرة العظيمة وخبر محمد بن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس
في الماء المعتضد عليه قضاء ذلك اليوم قال الحسن عليه السلام لا يعود ... ومرسل المعاصر سنداً ودلالة ... مع القضاء بناء على انهما
متعرضين لجهة الادلة وجوبها بكل مفسد للصوم من معقد محكي الاجماع فالقول بوجوب القضاء فيه خاصة كما عن الحلي لعله للاصل ضعيف ايضا
لما عرفت وخلو النصوص عن التعرض غير قادح بعد ظهور نصوص الخروج فيه على ان عدّها اياه هنا مع الاكل والشرب في الصحيح وغيره مشعر باتحاد الحكم فيهما
ولعله لذا قال في المحكي عن ظاهر وجوب القضاء والكفارة به لظهوره في الصحيح وكيف كان فلا ريب في ان الارتماس هنا نفس المرسل خاصة كما صرح به غير واحد
الا الجنب خلافاً فالمتعلق النهي به فيما سمعت من النص انه لا ينافيه اطلاق الارتماس نفي اخر فيكفي فيه ترتب الحكم عليه ان كان البدن كله خارجاً والظاهر المراد
غمس تمام الرأس دفعة للغسل او للتبريد فلو غمسه على التعاقب ففي تعلق الحكم وان احتمله لكن لا ريب في ضعفه نعم لو غمسه بحيث انتهى وهو تام داخل
حينا ترتب الحكم وعلى كل حال فالظاهر عدم ترتبه لو غمسه دفعة او على التعاقب ففي الحاقه بالارتماس نظر نعم لو سبق الماء الى حلقه يقضي لو سبق في الاغسال الواجبة او المستحبة
فلا شيء في التبرد احتمال الاثم من نظر الى منافذ الذهن من الرأس هنا تمام ما فوق الرقبة وفي ذلك لا يبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعة وان كان منابت الشعر
خارجة عن الماء وفيه انه مبني على كون منشأ الحكم الاحتياط في عدم دخول الماء المنافذ وليس في شيء من النصوص اشعار به نعم لا يقدح في الصدق خروج الشعر من الماء
كما انه لا بأس بالافاضة ونحوها مما لا يسمى ارتماساً وان كثر الماء بل لا بأس بدس بعض الرأس في الماء وان كان ما فيه المنافذ ولو شك في التمام بني على الصحة وخبر العلاء
فضلاً عن العدلين بدخوله تماماً يقوم مقام العلم على الاقوى وفي كشف الاستاد اما سد المنافذ وادخال الرأس مع ما يمنع من وصول الماء اليه متصلاً به فلا يرفع
حكم الغمس في المنفصل تحقق دفعة في الاول نظر واضح ضرورة كون الرأس مما للبشرة وذو الرأسين يبطل بغمسهما معاً ما لم يكن احدهما زائداً فيكون المدار على الاصلي
مع ان طريق الاحتياط اسلم ما كان منه عن نسيان او جهل او سعو او عن غير اختيار داو القاء نفسه عالماً ان الالقاء لا يسبب الارتماس بالماء لا يبعث على فساد
الناسي لا يفسد صومه ولا غسله كما ان العامد يفسد معاً ما بالتسبيب اليه او ارتمس في الماء المغصوب وفيما كان في نيته من احد النقدين ناسياً للصوم بطل غسله دون
صومه ولو توقف خروج نفس محترمة او مال كذلك عليه صح الغسل كذا اذا كان الصوم نافلة او واجباً موسعاً في احتمال حرمته تعبداً بناء على انه محرم غير معتد
كالتكفير في النافلة قال اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في هذا الحكم بين صوم الفريضة والنافلة ثم ان قلنا انه مفسد جاز فعله في صوم النافلة
كغيره من المفطرات وان قلنا بالتحريم خاصة كما هو الظاهر احتمل التحريم في صوم النافلة كالتكفير في الصلوة المندوبة والاباحة لما قصور الاخبار المانعة عن
افادة العموم ولانه لا يجاز تناول المفطر جاز فعل ما هو مظنة الافطار ... قلت هذا كله يؤيد ما قلنا من ارادة الفساد من نحو هذا النهي ضرورة
الملازمة النهي في النصوص وارادة الحرمة منه خاصة في النافلة بل الواجب الموسع كما ترى كالمقابلة في فقيه كذا التكفير فيها والله اعلم هذا وفي ذلك
بعد ان حكم ان الاصح الحرمة من غير ابطال قال الظاهر فائدة التحريم فيما لو ارتمس في غسل مشروع فانه يقع فاسداً للنهي عن بعض اجزائه المقتضي للفساد
في العبادة ولو كان ناسياً ارتفع حدثه لعدم توجه النهي اليه والجاهل عامد وفي ذلك انه جيد ان وقع الغسل في حال الاخذ في الارتماس او الاستقرار في الماء الا مما
اجتماع الواجب والمحرم في شيء الواحد اما لو وقع في حال الاخذ في رفع الرأس من الماء فانه يحكم بصحته لان ذلك واجب محض لم يتعلق به نهي اصلاً فينتفي
المقتضي للفساد وفيه من بعد ان حكاه عنه هو حسن ان كان الغسل يتحقق باخراج البدن من الماء لكن في ذلك تأمل لان المتبادر من الغسل المأمور به
في الاخبار غير ذلك وبالجملة لا يحصل اليقين بامتثال التكليف بهذا الفعل قلت قد بينا في محله ان المراد من الغسل ما يشمل ذلك فلاحظ ثم لا يخفى ان مراد
الشهيد التفريع على الحرمة خاصة والا فعلى البطلان لا ينبغي التأمل في الصحة بكل ما يصدق معه الارتماس في حال المكث او الخروج وغيرهما بعد حصول المبطل
للصوم مع فالمنية المحرمة بالارتماس والمكث والخروج بناء على ان ما بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو كالداخل في الدار المغصوبة فانه يأثم بخروجه منها وان كلف
به كما تقرر في محله فيتجه بناء على ذلك ما اطلقه الشهيد بل منه يظهر ايضاً فحكم ذلك الارتماس الاظهر عدم توجه النهي وان
اثم الجاهل بتقصيره في التعلم ضرورة امكان منعه عليه وانه لا مانع من توجه النهي اليه بعد ان كان التقصير منه ... الامر هذا والحق بعضهم كالشهيد
الثاني وغيره غير الماء من المايعات في حكم الارتماس بل قال في المحكم ان مطلق المايع وان كان مضافاً كما نبه عليه بعض اهل اللغة والفقهاء بلفظة قد
يشكل بان الموجود في النصوص التقييد بالماء اللهم الا ان يقال انه غير مناف لاطلاق ... ولعله لذا قال الاستاد في كشفه ... حكم الرمس ... مع
الماء المضاف او نحوه ولعله لذا قال الاستاد في كشفه يقوى عدم ادخال باقي المايعات في حكم الرمس ...
والاحتياط لا ينبغي تركه والله اعلم وفي ايصال الغبار الغليظ من الدقيق والتراب وغيرهما ...
الصوم فقال الشيخ بل المحكي عنه خلافاً لابن القاسم ... مفطر للصائم وغيره من المصنف في المعتبر ... الفاضل في ... بل لفظ الغنية
التنقيح صريح ... ومحكي نهج الحق الاجماع عليه ... بعلم ما في قول المصنف خلافاً للمرتضى الا ان يريد المرتضى ... على القول باختصاص المفطر بالمعتاد
لكن كان عليه ح تعبيد الغبار بذلك والمفيد لقوله فيما حكي عنه ويجتنب الصائم الرائحة الغليظة والغبرة التي تصل الى الحلق فان ذلك
نقص في الصوم بناء على ان مراده نقص فضيلة الصوم لكن ان حمل القراءة بالضاد المعجمة بل ... لقوله في سوء ... على ما حكي عنه وان

تمام الكون محتملاً فيه عمرو كثير او دخان كثيرة غليظة ولم يغلو عن الكون في ملك فلو خلق في شيء من ذلك وجب عليه القضاء وكيف كان فانه يتحقق
ما ذكر المصنف من الخلاف فيه هو متجه بالنسبة الى القضاء خاصة ام مع الكفارة وهو شيء منه مع ان الاقوى الخبر الموجب لهما معاً به بناء على ما عرفت وتعرف
من وجوبهما بكل مفطر مع العمد والاختيار لا لخصوص الاول من نحو مضاف الخصوص خبر المروزي الذي هو دليل الاصحاب في المقام على ما في الايضاح
بعد قل سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمداً او شم رائحة غليظة او كنس بيتاً فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين
متتابعين فان ذلك له مفطر كالاكل والشرب والنكاح واضماره بعد معلومية عدم ضرره من تقطيع الاخبار لا من اصل الرواية كما بين في محله
غير قادح فلا جهة للمناقشة فيه بذلك كما انه لا يجدي في دفعها الانجبار بالشهرة ضرورة عدم ثبوت كونه خبراً حجة تجبره الشهرة كما انه لا يقدح فيه
علماً لا نقول به من الافطار بالمضمضة والاستنشاق بعد تبين محله كون الخبر الواحد وان كان بعموم المقام مما كان الجواب فيه متعدداً عن الجميع
بمنزلة الاخبار المتعددة مع انه ... فيهما جميعاً على وجه يوجب ذلك وان كان بعيداً بل يحتمل في غيبته عنه بناء على اندراج نحو هذا الاطلاقات لعدم
اعتبار الاعتياد في المفطر مضافاً الى المحكي الاجماع وغيره فلا في المعتبر من هذه الرواية فيها ضعف لا ان الغبار الغاليل وليس الغبار كالاكل والشرب ولا كابتلاع الحصى
والبرد واضح الضعف وان كان يشهد له الموثق عن الرضا عليه السلام سألته عن الصائم يدخن بعود او بغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقه قال لا بأس وسألته عن الصائم
يدخل الغبار في حلقه قال لا بأس المؤيد بالاصل وحصر المفطر في غير الواجب تقييده بما سمعت كوجوب حمل الموثق المزبور بعد ما عرفت من قصوره عن مقاومة
من وجوه منها ما قيل من موافقته العامة على دخول الغبار لا ايصاله اليه او يفعل باعث على عدم المفطر عندنا الثاني لا الاول الذي هو نحو ما يوصله
الهواء من دون قصد بل في كشف الاستاد انه لا يلزم سد الفم والانف من الهواء ويلزم عما يحتمل بكنس او نفخ او تقليب طعام او حفر ارض او نحوها
ما يلزم الفرق بين ترك التحفظ من الهواء وبين تركه من الكنس ونحوه ... وما كان منه او من غيره كما صرح به قبل ذلك قال ثالثها وصول الغبار الغليظ
الى الجوف بايصاله اليه او بفعل باعث عليه منه او من غيره وهو مشكل بناء على ان الافطار به لاطلاق النص باعتبار دخول الاجزاء في الجوف لا لخصوص
الخبر المزبور الا كان المتجه الاقتصار على ما اذا كان الباعث منه خاصة لا الاعم ومن غيره عدا الهواء ونحوه في تعليق الارتكاب الايصال تمكينه من الوصول بان
لا يتحفظ مع التمكن منه بل قد يشكل بناء على ما ذكرنا تقييده بالغليظ كما وقع من الاستاد وغيره بل نسب الى الاكثر ومال اليه بعض متأخري المتأخرين معللاً
له بالاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن وفرع عليه في الكشف عدم البطلان بالشك في دخول الغليظ او الوصول الى الجوف في خروج الغبار بنجاسة و
قبة لا يدل على غلظه اذ قد يحصل من استمرار الخفيف لكن لا يخفى عليك ان المتجه الافطار به وان لم يكن غليظاً بناء على ان المدرك الاطلاق بل ولو قلنا الخبر
المزبور انه مطلق ايضاً ولقد اجاد في ذلك وخبره حيث قال لا ان الاعتبار يقتضي عدم الفرق لكن في ضمان التقييد لا يخلو من قوة لا للجمع لعدم شاهد عليه
بل للعمد دليل على الابطال على الاطلاق سوى الرواية وهي لقطعها عدم معلومية المسؤول عنه فيها لا تصلح للحجية وان حصلت معها الشهرة لانها انما
تجبر الرواية المسندة لا المقطوعة ولا اجماع على الاطلاق لوقوع الخلاف فيما عدا الغليظ مع شهرة التقييد به كما عرفته وفيه ان القطع غير قادح لما عرفت من
ما ذكرناه في محله ومعقد بعض الاجماع مطلق ايضاً مضافاً الى ما يظهر من الفاضل وغيره من ان مدرك الافطار به الاطلاقات وانه كابتلاع غير المعتاد الا
المحبر ونحو ذلك لم يقيد المصنف الغبار بكونه غليظاً كما فعل جماعة وورد في بعض الاخبار والظاهر ان عدم القيد اجود لان الغبار المتعدي الى الحلق نوع
من المتناول وان كان غير معتاد فيحرم ويفسد الصوم ويجب به الكفارة سواء في ذلك الغليظ والرقيق بل الحكم فيه غلظ من الماكول اذ كان غبار ما
يحرم تناوله وهو جيد جداً انه ينبغي ان يستثنى منه ما يعسر التحرز منه كما انه ينبغي ان يعلم انه هو غير مفطر مع النسيان والقهر الا اذا خرج الى فضاء الفم
بمثل الطين فابتلعه فانه يتجه ح ويأثم وعلى كل حال فعن اكثر المتأخرين الحاق الدخان الغليظ به الذي يحصل منه جزء يتعدى الى الحلق بل في ك
نسبته الى المتأخرين وقد يشكل بمنافاته للاصل وغيره ولذا مال الى العدم في ك وخبره وفي كشف الاستاد انه غير مفطر الا لمن اعتاده وتلذذ به فعامداً
مع العفو فانه اشد من الغبار وكذا البخار غير مفطر الا مع الغلبة والاستدامة فانه اذا انعقد الما قد يقوم هذا مقامه والاحوط تجنب الغليظ منهما مطلقاً وفيه ما لا
يخفى مما لا يرجع الى دليل معتبر نعم تدقيق بالافطار به بناء على شمول الاطلاقات للغبار باعتبار كونه اجزاء وصلت الى الجوف بالحلق والمفروض عدم اعتبار
الاعتياد بالمفطر ومثله يجري في الدخان الذي هو اشد من الغبار في بعض الاحوال فالقول بكونه مفطراً خصوصاً بالنسبة الى بعض الاشخاص الذين يستعملون
التنباك لا يخلو من قوة بل يجب معه القضاء والكفارة كالغبار المعروف وسلب الاسم عنه في المتشرعة وخبر الدخنة يمكن حمله على عدم اتفاق الدخول الا المقصود منه
او على الحلق دون الجوف ونحو ذلك والله اعلم ويجب ايضاً الامساك عن البقاء على الجنابة عامداً حتى يطلع الفجر من غير ضرورة على الاشهر بين الاصحاب شهرة عظيمة
كادت تكون اجماعاً بل في الك في ... والغنية ونهج ... كالمحكي عن الانتصار ... الاجماع بل هو ان لم يكن محصلاً لا يمكن دعوى تواتره كالنصوص
التي فيها الصحيح وغيره القريبة من التواتر ان لم تكن كذلك في خصوص اذ لوحظ ما دل من النصوص على فساد الصوم بتعمد الجنابة في النهار بتقريب ان ذلك
ليس الا المنافاة تعمد الجنابة للصوم باعتبار ... او تنبيه البطلان باعتبار سبق انعقاد الصوم وعدمه كما سمع ... ويحكي هو
في المعتبر عن الانتصار بعضهم انه يقول ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم لانه قد يحتلم في النهار او يؤخر اغتساله ولا فساد الا ان المزبور

ذلك للمنافاة بين الجنابة والصوم بل لانه اعتمد لان يكون جنباً في نهار الصوم وليس كمن احتلم نهاراً واستمر على حاله لان كونه جنباً في هذه الحال من غير اعتماد ولان بقائه على الجنابة الواقعة بالاحتلام ليس باكثر من حصول الجنابة في النهار واما الجنابة الواقعة في الليل فيمكن من انه انما قد اعتمد ان يكون جنباً في النهار فاختلف الموضوعان وعلى كل حال فالحكم من القطعيات بل المحقق فيه خلاف ورواية قد في المقنع خبر حماد بن عثمان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان رسول الله ص يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل الى ان يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب يقضي يوماً مكانه من العمل به وكونه لا يرد الا ما يعمل به غير ثابت على انه ممنوع بما عرفت من الاجماعات والنصوص التي لا يعارضها غيرها اذ هو بين مطلق غير مساق لذلك يجب تقييده بها كقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقوله فالآن باشروهن الى حتى يتبين وبين ما يجب تأويله الى غير ذلك مع بعد القصور عن المقاومة من وجوه كصحيح العيص سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم صومه ولا شيء عليه المحمول على غير العمد او الفجر الكاذب او كان ان يطلع او الضرر فيه لاعواز الماء او التقية لان العدم مذهب الجمهور كما في المع وكره ويؤيده النسبة الى عائشة ولا ينافيه النسبة الى الاقشاب في خبر حماد المحمول على التأكيد للتقية بقرينة ما فيه من انه كان يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر بفوته وقت الفضيلة التي لا ينبغي ان ينسب الى من له ادنى رابطة في الدين فضلا عن هواسه ونظامه والمتأسي باقواله وافعاله خصوصا مع ظهور كان في استمرار ذلك منه مع ان صلوة الليل واجبة عليه ص وقد كان اقل العبد لا يغض عن حرمة شهر رمضان ونوافله واحياء لياليه بالعبادة فلا يشتغل من له ادنى ممارسة لكلماتهم ان ذلك منهم خارج مخرج التقية او التعريض بهم على نحو الاستهزاء والتسخير بهم وبعائشة التي روت ذلك لهم وكذا خبر حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر ورواية اسماعيل بن عيسى قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى اصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي فان ابي ع قال قالت عائشة ان رسول الله ص اصبح جنبا من جماع من غير احتلام ونحو خبر سعد بن اسماعيل بل صحيح القماط سأل ابا عبد الله ع عمن اجنب في اول الليل في شهر رمضان فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه وذلك ان جنابته كانت في وقت حلال او على غير العمد وكذا خبر سليمان بن ابي زينبة كتبت الى ابي الحسن موسى ع اسأله عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل واخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب الي بخطه اعرفه مع مصادف يغتسل من جنابته ويتم صومه ولا شيء عليه وبالجملة لا بد من طرحها او تأويلها لقصورها عن المقاومة من وجوه منها اعراض الاصحاب والعلم او الظن المتاخم له بانها صدرت لغير مراده منها ظاهرها كما هو واضح والله اعلم بل التحقيق وجوب الكفارة مع القضاء فيه لاطلاق ما دل على وجوبها في فساده وخصوص خبر سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه ع قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه وخبر ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه سألته عن احتلام الصائم فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه وخبر ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه سألته عن احتلام الصائم فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولم يدركه ابدا وموثق ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال وقال انه خليق ان لا اراه يدركه ابدا لكن في ك ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند فيشكل التعويل في اثبات حكم يخالف الاصل ومن هنا يظهر رجحان ما ذهب اليه ابن ابي عقيل والمرتضى من ان الواجب بذلك القضاء دون الكفارة اما الحائض والمستحاضة والنفساء فينبغي القطع بعدم ترتب ذلك عليهن مع الاخلال بالغسل تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وفيه مع ان المحكي عن المرتضى بل المنقول عنه في المخ والمنتهى كما ان المحكي عنه الخلاف في المسألة ابن ابي عقيل خاصة ان خلافه بعد اتفاق من عداه من الاصحاب على العمل بالاخبار المزبورة بل في ف والغنية وعن الانتصار الاجماع عليه غير قادح بل لا يضر معه ضعف السند على ان فيها الموثق وفي غير رمضان الى ما دل على وجوب القضاء بالافساد الذي يستغرق اصالة التوجيب الكفارة معه في الاصل فقيضته لا ينفيها اذا تعضد النصوص بعض او اكثرها على نقض الاول في وجوبها بالنصوص المزبورة مضافا الى ما سمعته من صحيح الاستغفار وان كان فيه كمال الاشعار ولو سلم فهي اقوى منها دلالة قطعا ولو سلم فهو ارجح منها من وجوه اخر ثم ان ظاهر المتن كما اعترف به في ك عدم الفرق في الافساد بالبقاء على الجنابة بين شهر رمضان وغيره من افراد الصوم الواجب معينا او غيره والمندوب ضرورة عدم الفرق في ذلك بين غيره من المفطرات التي لا يختلف فيها افراد الصوم ثم حكى بعضهم الاجماع على ما هو من جملتها من دون ايماء الى التفريق بينه وبين غيره لكن في المع ولقائل ان يخص هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام قلت كانه اخذه من اختصاص النصوص المقام على كثرتها فيه ولا قياس يقتضي التعدية بل قيل ان صحيح الحلبي منها مشعر بذلك قال قال ابو عبد الله ع في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه وان كان قد يمنع ان المراد منه القضاء بعد ان يفرغ من

رمضان فليس هو من الاكثر من النصوص والمختص المحتمل للاهمية ولانه الواقع مكررا من الناس ومن هنا كثر السؤال عنه وعن قضائه دون غيره من افراد الصوم بل لعل جملة من المفطرات انما وردت فيه بالخصوص الا ان الاصحاب عدوها منه الى غيره مع انه قد يؤيد ذلك هنا صحيح ابن سنان الوارد في قضائه لا فيه قال كتب ابي الى ابي عبد الله ع وكان يقضي شهر رمضان فقال اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة ولم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا وصحيحه الاخر قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقضي رمضان فيجنب من اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء اخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وموثق سماعة سألته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضي يوما اخر فقلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور ومراده لعله التشبيه في وجوب الامساك معه وان فسد الصوم لا انه من جهة لحوق قضائه باداته في الحكم فيختص بذلك ويبقى غيره من الصوم المندوب والواجب الموسع والمضيق على اصالة عدم البطلان بذلك كما اختاره في ك وغيره وعن بعضهم بعد ان حكى التردد عنه من النصوص ومن الفتاوى وعن المع الميل الى الاختصاص قال وهو لا يظهر وفيه بالجملة ممن تأخر لما من عد بلوغ فتوى الاصحاب بالاطلاق الاجماع سيما مع اختصاص بعضهم منهم كالنصوص برمضان كابن زهرة والشيخ في ف وغيرها مضافا الى جملة من المعتبرة المصرحة بالعدم في التطوع وفيها الصحيح والموثق وغيرها او يلحق به ما عدا من الصوم الواجب بعونه مما مر من ويستثنى منه قضاء رمضان للصحيحين والموثق وفيه اولا انه لا يخفى على المتتبع لكلمات الاصحاب الاطلاق في الجملة على وجه يظهر منه عدم الاختصاص ومن هنا نسب القول بالبطلان المطلق الكركي في تعليقه على الكتاب الى الشيخ والاصحاب قال وعليه الفتوى وكذا النذر والمتجه هو جبراه ومنه يعلم ما في نسبة الخلاف الى الشيخ مع ان الموجود فيما حضرني من نسخته ونسخة الغنية لا ظهور فيه في الاختصاص بل لا اشتمالهما على ذكر القضاء والكفارة من ذلك كما هو واضح وثانيا ان الذي عثرنا عليه مما ورد في صوم التطوع خبر حبيب الخثعمي قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن التطوع وعن صوم هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم او لا اصوم قال صم وموثق ابن بكير سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار وخبره الاخر عنه ع قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعدما اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار ووصفها بالمعتبرة بعد فرض اعراض المعظم عنها لغيره لا وثوق على انه لو عمل بها في خصوص التطوع لم يتعد منه الى غيره ضرورة معلومية التسامح فيه بما لا يتسامح في غيره كما في صلوة التطوع بالنسبة الى صلوة الفريضة ولعله لذا ظهر من س العمل بها في خصوص التطوع قال ولو اصبح جنبا ولم يعلم انعقد المعين خاصة وفي الكفارة وجب تتابعه وجها وان كان نفلا ففي رواية ابن بكير صحته وان علم بالجنابة ليلا وفي رواية كليب اطلاق الصحة اذا اغتسل يحمل على المعين او الندب للنهي عن قضاء الجنب في رواية ابن سنان وكذا ثاني الشهيدين في ك عند قول المص لو استيقظ جنبا لم ينعقد صومه قيل ولا بد ان قال بالنسبة الى القول بالجواز كما عليه يشعر به تفقه منه وجه عدم الجواز انه غير معين فلم يصح صومه كقضاء رمضان والوقت غير قابل للصوم في تلك الحال والصوم لا يتبعض ومستند الجواز رواية عبد الله بن بكير عن الص ع الخ ورواية كليب اطلاق الصحة اذا اغتسل حملها الشهيد على المعين او النذر وهو يشعر بتجويزه ذلك ويؤيده ايضا جواز تجديد النية للنائم على الافطار خصوصا بعد الزوال وهو يفهم منا للصوم وعدم قابلية الصوم للجنب انما يمنع منه حال الجنابة اما بعد الغسل فلا ويمنع عدم تبعض الصوم كيف وقد تقدم النص الصحيح بان الناوي بعد الزوال انما له من الصوم ما بعد النية وهذه الادلة وان ضعف بعضها الا انها لا تقصر عن الدلالة على جواز صوم النافلة سفرا وقد عمل بها المص والجماعة تساهلا بادلة السنن من بلغه شيء من اعمال الخير لشمولها وهو كما ترى صريح في الاقتصار على التطوع خصوصا بعد قوله انه في شرح قول المص او استيقظ جنبا لم ينعقد صومه ولا فرق في ذلك بين من علم بالجنابة ليلا وتعمد البقاء عليها ومن لم يعلم بها حتى اصبح لاطلاق النهي في الخبر لان القضاء موسع نعم لو تضيق برمضان ولو امكن جواز القضاء للثاني كما ينعقد مع ذلك كل صوم معين في حكم القضاء النذر المطلق والكفارة قبل التلبس بها ولو كان في الاثناء حيث يشترط التتابع او في اثناء صوم يشترط تتابعه فوجهان اجودهما عدم صحة الصوم ولا ينقطع التتابع لعدم التقصير وظاهره موافقته في جميع ذلك واكثره فظهر من ذلك كله ان القول باختصاص التطوع بالحكم دون باقي افراد الصوم ولي بالصحة من لم يحكه منه الى غير المرجح بالنسبة الى التعدي فيما دل على بطلان الصوم في شهر رمضان وقضائه الى غيرهما كما اومأنا اليه سابقا في بقاء غير الواجب الموسع يفسد الاصباح بالجنابة وان لم يكن عالما بها او كان قد نسيها او غير ذلك من صور الاضطرار حتى فيما يشترط فيه التتابع مع لو وقع في الاثناء وان كان يقوى عدم بطلان التتابع به لعدم التقصير كما سمعته من الشهيد وعلى كل حال فمن البقاء على الجنابة عمدا احداث سببها في وقت لا يسع الغسل لعدم صحة ولا التيمم ولو وسع التيمم فقط صح وصح الصوم على اشكال وتارك التيمم مع فقد الماء حتى يصبح كتارك الغسل لعموم المنزلة وما في ك من ان الاصح عدم وجوب التيمم مبني على اصل فاسد قد ذكرناه في كتاب الطهارة وعدم الامر به هنا في صحيح ابن مسلم وخبر ابن عيسى لابتناء السؤال فيه ظاهرا على سعة الوقت لا اقل من احتمال ذلك فيهما فيبطل الاستدلال كما انه يبقى عموم المنزلة سالما فتجديد او الاحوط بل الاقوى عدم وجوب البقاء معه متيقظا حتى يصبح فبخلاف المدارك قال

كتاب الصوم

لان انتقاض التيمم بالنوم لا يحتمل بعد تحققه وبعد تيقظه لا يسقط التكليف لاستحالة تكليف الغافل وهو كما ترى وكذا الكلام في كل ما يصح فيه الصوم بالتيمم عوضا عن الغسل لو تيقظ بعد الصبح محتملا فان علم سبق الجنابة عليه لليلة الماضية مثلا دخل في حكم البقاء غير متعمد حتى يصح الا كمن اجنب بالنهار من ذوي الاعذار فلا يفرق فيه بين الموسع وغيره والله اعلم والظاهر ان حدث الحيض والنفاس كالجنابة في الابطال بل هو اشد ضررا … بطلان الصوم بفلجاته فهو اولى لانه هو المنافاة بينه وبين الصوم فالبقاء متعمدا الى الصبح مبطل للصوم كما روى ابو بصير عن الصادق عليه السلام ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم وعلى كل حال فالتردد في اصل الحكم كما هو ظاهر المعتبر ويحكى … عن بعض الفاضل الميل الى العدم باطل لانه الذي يعطيه كلام الجمل وظاهر في غير محله قطعا بل العمل المتيمم وجوب الكفارة مع القضاء وان لم ينص عليها في الخبر الا انك ستعرف اصالة التساوي بينه وبين تعمد الافطار وتنتقل الى التيمم عند حصول موجبه ولو كان الضيق لسوء الاختيار الموجب للاثم بل تبقى مستيقظة الى الصبح معه كالجنب نعم لو حصل النقاء حيث لم يتسع الوقت فرصة الغسل او بدله او اشتغلت بالغسل او بدله في وقت تظن سعته له ففاجأها الصبح او لم تعلم بنقائها في الليل حتى دخل النهار صح صومها المعين وفي كشف الاستاد او المندوب دون الموسع هو مبني على ان المندوب بالنسبة اليها كالمندوب بالنسبة الى الجنب وفيه بحث تعرف مما قدمنا سابقا بل هو قال قبل ذلك لا فرق في الواجب الموسع بين تعمد الاصباح وعدمه في الافساد وفي التطوع لا باس به … على اشكال واما حدث الاستحاضة فقد تقدم في كتاب الطهارة تفصيل البحث فيها خصوصا عند شرح قولهم واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر وفي ثوق في المقام تارة المشهور بين الاصحاب توقف صوم المستحاضة على الاغسال والاخرى ان الحكم متفق عليه بينهم حتى ان المتاخرين قيدوا ذلك بالاغسال النهارية وحكموا بعدم توقف صوم اليوم الماضي على غسل الليلة المستقبلة وترددوا في توقف صوم اليوم الاتي على غسل الليلة الماضية قلت يظهر لك التحقيق في ذلك كله بملاحظة ذلك المقام الذي العمدة فيه بعد كلام الاصحاب صحيح ابن مهزيار كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين هل يجوز صلوتها وصومها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك وفيه وان كان فيه من الاشكال بنفي قضاء الصلوة ما لا يخفى فلاحظ وتامل كي تعرف ما له مدخلية في الصوم من افعالها وانه الغسل خاصة بل الغسل النهاري منه دون الليلي لعدم تعقل تاخر الشرط وتعرف ايضا ان الصغرى لا مدخلية لشيء من افعالها في الصوم لعدم الغسل فيها وان افعالها لها مدخلية كما هو مقتضى مفهوم قوله واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر وتعرف غير ذلك ايضا حتى ما في شرح اللمعة للفاضل الاصبهاني في المقام ان الوجوه ستة الاول اشتراط صومها بكل ما عليها كما هو ظاهر الشيخ وابن ادريس الثاني عدم اشتراطه بشيء كما يظهر من … وهي حيث شعر كلامهما بالتوقف في القضاء ان اخلت بالاغسال والثالث اشتراطه بالغسل النهاري خاصة وهو اختيار س ون والرابع اشتراطه بالغسل للفجر سوى عدم اشتراطه بالغسل للظهرين ان تجددت الكثرة في اليوم وهو الذي احتمله … في كره الخامس اشتراطه بالغسل للفجر خاصة وهو الذي احتمله … مع وجوب تقديمه على الصوم بناء على انه لا يكون مشروطا الا بما تقدمه والسادس اشتراطه بما قارنه وتقدم عليه لا بما تاخر عنه وهو الذي اختاره ثاني الشهيدين ويحتمله كلام اولهما في اللمعة ودروبما يحتمل وجوب القضاء مع صحة صومها لان القضاء مرجحه ورد به النص وافتى به الاصحاب ولم يقم على الفساد دليل وايجاب القضاء لا يدل عليه والله اعلم هذا كله في تعمد البقاء على الجنابة الى الصبح اما لو اجنب فنام غير ناو للغسل ولا للعدم بل كان ذاهلا او مترددا واتفق انه استمر نومه الى ان طلع الفجر فسد صومه كما عن الفاضل وغيره بل عن … الاول ان عليه مع ذلك القضاء … علمائنا وظاهره الاجماع عليه بعضده تعبير كثير من غير خلاف يعرف بينهم منهم المصنف في المعتبر الا انه استدل عليه بانه مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم وهو كالمتعمد على البقاء على الجنابة وفيه انه لا يلزم من انتفاء نية الغسل تحقق العزم على ترك الاغتسال لجواز الذهول عن كل منهما ومن هنا جعل في … صورة النوم مع العزم على الترك قال والا لما توجه الاستدلال ورد عليه ذلك مع ان مورد الاستدلال انما هو الغالب ضرورة ندرة الذهول الى ان قال وحينئذ يمكن تنزيل … الاطلاق عبارات القوم على ذلك ومال الى عدم القضاء لعدم الدليل الى ان قال … واما الاستدلال عليه بصحيح احمد بن محمد عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه والحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدم انفا ففيه ما عرفت من ان الظاهر من تعمد النوم فيهما العزم على البقاء على الجنابة ايضا فتنتفي الدلالة على وجوب القضاء في حال الذهول ولذلك كله قال في ك ان وجوب القضاء في هذه الصورة غير واضح لكنها نادرة قلت بعد الاغماض عن المناقشة في دلالة الصحيحين المزبورين يمكن دعوى دلالة خبر سليمان المروزي وخبر ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمين اذ نفي الكفارة على متعمد البقاء منهما يتجه القول بوجوبها في المقام مع القضاء كما هو الاصل في كل مفطر … ان ذلك انما يصح في النومة الاولى بعد الجنابة مع نية الغسل ليلا والا لم يصح النوم ولا بد مع ذلك من الانتباه احتمال والا كان كمتعمد البقاء وقد شرط بعض الاصحاب مع ذلك اعتياد الانتباه والا كان كمتعمد البقاء على الجنابة ولا باس به لكن في كونه مشكل جدا

صومها على القول بان غسل الجنابة انما يجب لغيره … انه لا عبرة لتحريم النوم لسقوط التكليف معه ولعل المراد تعلق الحرمة بالنوم قبل الاخذ فيه مقدماته وكيف كان فلا ريب في تحريمه بالعزم على ترك الاغتسال واما تعلق الحرمة بالنوم فيه مع غيره خصوصا مع اعتياد الانتباه قبل طلوع الفجر قلت قد يدل عليه صحيح معوية بن عمار الاتي على حرمة النوم في الجملة واولى منه خبر ابراهيم بن عبد الحميد المتقدم سابقا والامر سهل ولو كان الجنب النائم قد نوى الغسل فاتفق انه استمر الى ان اصبح صح صومه المعين للصحيح العيص وغيره من النصوص بل لا خلاف اجده فيه بل عن ف الاجماع لكن في موضع من المعتبر والمنتهى فمن اجنب فنام ناويا للغسل حتى اصبح صح صومه … ذلك اليوم وعليه قضاؤه وعليه اكثر علمائنا ثم استدل عليه بصحيح ابن ابي يعفور الاتي وصحيح ابن مسلم وهو عجيب ضرورة ان المعروف بين الاصحاب ما ذكرناه بل هو قال في موضع اخر من المعتبر من اجنب ونام ناويا للغسل فطلع الفجر فلا شيء عليه لان نومه سائغ ولا قصد له في بقائه والقاعدة مترتبة على التفريط ولا اثم ولا حد مما نحن فيه … نعم لو انتبه ثم نام ثانيا ناويا للغسل فطلع الفجر فعليه القضاء لانه فرط في الاغتسال مع القدرة وكذا المرة الاولى لان في المنع عنها تضييقا على المكلف نعم استدل بصحيحي الحلبي وابن عمار وابن ابي يعفور وهو صريح فيما ذكره الاصحاب فلا بد من حمل كلامه الاول على صورة الانتباه او غير ذلك ويكون قد عدل عنه والطلاق صحيحي احمد والحلبي وخبر ابي بصير وصحيح ابن مسلم وموثق سماعة بن مهران في القضاء يجب تقييده بمن لم ينو الغسل بل لعل المراد من التعمد فيهما ذلك على معنى تعمد النوم الى الصبح او بما اذا نام بعد الاستيقاظ ونحو ذلك مما لا باس به للجمع بين الفتاوى وباقي النصوص التي هي كالمقيدة لهذه المطلقات واما عن … من انه لو اجنب ثم نام ناويا للغسل حتى يطلع الفجر ولم يستيقظ فمفهوم ما تقدم من الاحاديث يدل على الافساد والقضاء في غير محله اذ لا ريب في ان مراده الاطلاق المزبور الذي عرفت وجوب الخروج عنه للنص والفتوى ويحكي الاجماع صريحا وظاهرا واما احتمال الفرق بين الجنابة مستيقظا مثلا وبينها محتلما فيجب القضاء في الاول بالنومة الاولى لانه كالمتنبه ثم نام بخلاف المحتلم في نوم الفرض عمله لحين الصبح فانه لا قضاء عليه لعدم التقصير بوجه واستيقاظ المحتلم ثم نومه كنوم الجنب مستيقظا فينبغي تساوي الحكم فيهما … في النصوص والفتاوى ضرورة صراحتها … فلاحظ وتامل كي تعرف ذلك وتعرف ما فيه حيرة ايضا من الاحتمال في الجمع بين النصوص هذا كله في غير المتنبه ولو كان قد انتبه ثم نام ناويا للغسل فاصبح نائما فسد صومه وعليه قضاؤه لصحيح معوية بن عمار قلت للصادق عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما اخر فان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له وغيرهما معتضدة بالشهرة العظيمة بل لا اعلم فيه خلافا بل عن ف الاجماع عليه وفي ك هنا ايضا قد تقدم ان النومة انما تصح مع العزم على الغسل وامكان الانتباه واعتياده فاذا نام بالشرط ثم انتبه ليلا حرم عليه النوم ثانيا وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه لكن لو خالف واثم فاصبح نائما وجب عليه القضاء خاصة ونوقش بعدم وضوح ماخذ الحرمة ورد بما كان عقوبة بناء على انها تكون على الفعل المحرم وفيه ان ترتب مثل هذه العقوبة لا يقتضي تحريمه والاصح اباحة النومة الثانية بل والثالثة ايضا وان ترتب عليهما القضاء كما هو ظاهر المحكي عن جمع الفاضل الاصل الساعي المعاصر قلت خبر ابراهيم بن عبد الحميد واضح الدلالة على الحرمة للنهي فيه صريحا عن النوم حتى يغتسل والامر سهل ضرورة كون المفروض الصوم المعين الذي يجب على المكلف حفظه من كل ما يقتضي بطلانه ومنه البقاء جنبا الى الصبح مع العلم واما لو انتبه في الفرض بعد ذلك ايضا ففيه التعرض له في كلام المص المشهور فيه وجوب القضاء والكفارة فيكون حاصل ما عند الاصحاب في النوم مع نية الغسل انه على ثلثة اقسام الاول لا يوجب شيئا وهو الذي استمر الى الصبح الثاني الذي حصل معه انتباه مرة وهو موجب للقضاء خاصة الثالث ما حصل معه انتباهتان وهو موجب للقضاء والكفارة لكن قد يناقش في عدم الكفارة في الثاني ان لم يكن اجماعا بناء على ما اومأنا اليه غير مرة من ان … على مبطل مقصود وانتفاء النصوص هنا على القضاء اعم من عدمها كما انه ينبغي ان يعلم ان الفاضل الاصبهاني حكى عن فخر الاسلام في الارشاد انه قال الانتباه من الاحتلام وفي الجماع لا يعد من الانتباهتين بل المعتبر انتباهه بعد نومه جنبا ثم ايده بالنصوص من الاصحاب والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة قال ولو اجنب في النوم ولم يعتبر بالاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه غير معتد وانما المعتد ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص الش قلت قد اومأنا الى بعض ذلك فيما ان الانتباه من الاحتلام كالجنابة مستيقظا ولا ريب في … لك ليقظة عندهم انتباه فكان يريد … انه نام جنبا ثم استيقظ وهو المدار نصا وفتوى الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه بحال والله اعلم وستسمع تمام البحث عند تعرض المص لحكم الانتباهتين كما انك تعرف فيما ياتي تمام الكلام فيما ذكره هنا من انه لو استمنى او لمس امرأة فامنى فسد صومه لكن ينبغي ان يعلم ان المراد بالاستمناء هنا طلب الامناء بغير الجماع مع حصوله لا مطلق طلبه … فانه لا خلاف … في حصول الافطار به بل في المعتبر يفطر بانزال الماء بالاستمناء والملامسة والقبلة اتفاقا وفي هي الانزال نهارا مفسد للصوم مع العمد سواء انزل باستمناء او ملامسة او قبلة بلا خلاف وفي … قد اجمع العلماء كافة على ان الاستمناء … مفسد للصوم وفي شرح الاصبهاني للمعة فانما المجمع عليه الاصحاب ونصت الاخبار وفي صحيح ابن الحجاج سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع وخبر سماعة او موثقه سألته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على

كتاب الصوم

شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة بل في صحيح ابن مسلم انه سئل
ابا جعفر ع هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبق منيه الى غير ذلك
من النصوص الظاهرة في الافطار وان لم يكن قد قصد بذلك الامناء ولا كان من عادته كما هو مقتضى اطلاق الفاضلين وغيرهما مع انه
لا يخفى اشكاله خصوصا اذا كانت الملموسة حلالا بل فيحتمل الاصح ان ذلك انما يفسد اذا تعمد الانزال وربما يؤيده انه المناسب للجمع بين اطلاق
الاخبار السابقة وبين مرسل المقنع عن علي ع لو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فامنى لم يكن عليه شيء وستسمع تمام الكلام في ذلك انشاء فيما ياتي ولو احتلم
بعد نية الصوم نهارا لم يفسد صومه بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه من غير فرق بين افراد الصوم بل لا يجب عليه البدار في الغسل كما لا اعلم فيه خلافا
ايضا وخبر ابراهيم بن عبد الحميد المتقدم انما هو محمول على ضرب من الندب نعم لو ترك الغسل لليوم الثاني فهو من متعمد البقاء على الجنابة بل لو كان ناسيا
فقضى في المعين على ما تسمع الكلام فيه انشاء ثم كما انه لو كان جاهلا كك بل المتجه في الاخير الكفارة الا اذا كان معذورا لبعد خطور السؤال بباله فعليه القضاء
خاصة والله اعلم وكذا لا يفسد الصوم لو نظر الى امراة حلالا او حراما فامنى على الاظهر عند المص او استمع فامنى للاصل خلافا للشيخ فعليه القضاء
اذا كان المنظور لا تحل له بشهوة ولابي الصلاح فانه حكي عنه انه قال لو اصغى الى حديث او ضم او قبل فامنى فعليه القضاء نعم قد يشكل فيما اذا لم
يكن مقصوده الامناء ولا من عادته ومن هنا قال في المسالك الاصح ان ذلك غير مفسد الا اذا كان من عادته الامناء وكذا القول في التخيل لو ترتب عليه
الانزال ولا باس وستسمع تحقيق الحال في ذلك بل في الحقنة ان الاقوى كونها بالجامد جائزة وبالمائع محرمة ويفسد بها الصوم
لكن على تردد عند المص وخلاف تعرف تمام الكلام فيه انشاء وهنا مسئلتان الاولى كلما ذكرنا انه يفسد الصيام غير البقاء
على الجنابة انما يفسد اذا وقع عمدا لا بدونه كالذباب يطير الى الحلق والغبار الذي يدخل من غير قصد فانه لا يفسد الصوم باتفاق لا واحد ونصوصا
بخلاف الاول فانه يفسد ما قدمناه ايضا سواء كان عالما بكونه مفطرا او جاهلا به على تردد عند المص في الجاهل لا الاول الذي لا ريب في فساد الصوم
معه بل شيئا من الخلاف فيه فان المحكي عن الاكثر بل هو المشهور فساد صومه كالعالم فيجب عليه القضاء والكفارة لاطلاق ما دل على وجوبهما
وعن الشيخ في موضع وابن ادريس انه اذا جامع او افطر جاهلا بالتحريم لم يجب عليه شيء وظاهرهما سقوطهما معا كما عن ظاهر هي احتماله لسقوط القلم
عنه وفي المع الذي يقوى عندي فساد صومه ووجوب القضاء دون الكفارة وفي ك والى هذا القول ذهب اكثر المتاخرين وهو المعتمد قلت
حاصل الاقوال ثلثة وربما كان التفصيل بين الجاهل المقصر في السؤال فيجب عليه القضاء والكفارة وبين غير المقصر لعدم تنبهه فلا يجب
عليه الكفارة خاصة واختاره بعض مشايخنا قولا رابعا اذ دعوى كون محل البحث الاول دون الثاني محل منع اللهم الا ان يقال ان الكفارة انما هي
عقوبة ولا وجه لها مع عدم الاثم لان المفروض عدم تنبهه بحيث يصح عقابه وفيه ان اطلاق بعض ادلة الكفارة شامل للجميع فيمكن منع اعتبار
الاثم في وجوبها وسقوطها في النسيان ونحوه للدليل الاخص من ذلك الا ان الانصاف عدم خلوه من الاشكال بل الذي يقوى في النفس من ملاحظة النصوص والفتاوى
حتى في غير المقام اعتبار الاثم في الكفارة ولا اقل من الشك والاصل البراءة الذمة ومن ذلك يظهر لك رجحان قوة القول الاخير اما القضا فلاطلاق ادلته
الذي لا يعارضه موثق زرارة وابي بصير قالا سألنا ابا جعفر ع عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له
قال ليس عليه شيء بعد ظهوره في غير المتنبه من الجاهل وان المراد منه نفي الشيء عليه فيه الكفارة وهو كذلك بناء على ما قدمناه بل هو شاهد
عند التامل كالنصوص الدالة على عذر الجاهل كقول الص ع في صحيح عبد الصمد اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه غير بناء على ارادة عدم الاثم و
المؤاخذة واحتمال ارادة الاعم من ذلك يدفعه ان التعارض بين الادلة حينئذ من وجه ولا ريب في كون الرجحان لادلة القضاء من وجوه منها الشهرة ومنها
ظهور جملة من ادلة القضاء في الجاهل كما لا يخفى على من لاحظ المقام وغيره واما الكفارة فلاطلاق موثقي سماعة وصحيح ابن الحجاج وخبر عبد السلم بن صالح
الهروي وغيرها مما رتب فيها الكفارة على الجماع ونحوه مما لا ريب في شموله للجاهل العالم وفي ك من انه لا دلالة في شيء من الروايات التي وصلت الينا
في هذا الباب على تعلق الكفارة بالجاهل ان الحكم فيها وقع معلقا على تعمد الافطار وهو انما يتحقق مع العلم بكون ذلك الفعل مفسدا
للصوم فان من اتى بالمفطر جاهلا كونه كك لا يصدق عليه انه تعمد الافطار وان صدق عليه انه تعمد لذلك الفعل بل رواية ابن سنان التي هي
الاصل في هذا الباب انما تضمنت تعلق الكفارة بمن افطر في شهر رمضان متعمدا من غير عذر والجهل بالحكم من اقوى الاعذار كما يدل عليه صحيح عبد
الرحمن بن الحجاج المتضمن لحكم تزويج المراة في عدتها حيث قال فيه قلت فاي الجهالتين اعذر جهالته ان ذلك محرم عليه ام جهالته انها في عدة
فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور
قال نعم ولا يخفى ما فيه بل قد يمنع عليه عدم تناول تعمد الافطار للجاهل ضرورة صدقه على من اكل المفطر في الواقع وان لم يعلم انه كك ولو انه تعتبر فيه
ذلك لم يتجه الحكم بان عليه القضاء المنفي في ثم ان من روايات القضاء قد علق الحكم فيها على من افطر عامدا والفرض عدم صدقه على الجاهل ايضا
فالتفرقة بينه وبين الكفارة في غير محلها ودعوى ان مطلق الجهل عذر واضح المنع وخبر ابن سنان الاصل لا صراحة فيه في ذلك بل ولا ظهور بل العلة

منه غير المتنبه من الجاهل لانه الذي لا يقدر على الاحتياط بخلاف المتنبه فانه يستطيع السؤال فالاستدلال به له على ذلك في غير محله كالاستدلال
بموثق زرارة وابي بصير المتقدم سابقا الذي حملناه على غير المتنبه من الجاهل وبذلك كله ظهر لك ما في بقية الاقوال خصوصا نفيهما معا ط ون والمختار
المحدث البحراني والله هو العالم هذا كله فيمن تناول ما افطر جهلا واما لو كان سهوا عن الصوم لم يفسد صومه سواء كان الصوم واجبا او ندبا فلا يترتب
عليه قضاء فضلا عن الكفارة بلا خلاف اجده فيه كما عن جماعة الاعتراف به بل في المنتهى لا خلاف بين علمائنا في ان الناسي لا يفسد صومه ولا يجب عليه
قضاء ولا كفارة بفعل المفطر ناسيا وفي صحيح الحلبي انه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شيء رزقه الله تعالى فليتم
صومه ونحوه غيره مما لا فرق في اطلاقه كالفتوى بين افراد الصوم الواجب والمندوب المعين وغيره ولا بين افراد المفطرات نعم قد عرفت في الجملة
وتعرف فيما ياتي حكم نسيان الجنابة حتى يطلع الفجر والله اعلم وكذا في عدم فساد الصوم لو اكره على الافطار بان توعد على تركه بما يكون
مضرا له في نفسه او من يجري مجراه بحسب حاله مع قدرة المتوعد على فعل ما توعد به وشهادة القرائن بانه يفعله به لو لم يفعل او وجر في حلقه بلا خلاف
اجده في الاخير لعدم صدق الاختيار المعتبر في الافطار من الادلة عليه كما هو واضح اما الاول فعن الاكثر انه كك للاصل وحديث الرفع ومشاركته
الناسي في عدم الاثم بالتناول ولا ينافيه ترتب القضاء على المريض بعد اختصاصه بالدليل والمحكي عن الشيخ فساد الصوم لصدق الاختيار معه ضعفه
في ك بانه ليس بمضطر اختيارا او قال نعم يمكن الاستدلال على هذا القول بعموم ما دل على كون الاتيان بتلك الامور المخصوصة مفسدا للصيام
لكن في اثبات العموم على وجه يتناول المكره نظر قلت الاولى الاستدلال بما دل على حكم اليوم الذي يفطر للتقية اذ هو في معنى الاكراه كمرسل
رفاعة عن الصادق ع انه قال دخلت على ابي العباس بالحيرة فقال يا ابا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذلك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا فقال
يا غلام علي بالمائدة فاكلت معه وانا اعلم والله انه من شهر رمضان فكان افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله وفي اخر افطر
يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي حيث اطلق عليه اسم الافطار مؤيدا ذلك كله بما ستعرفه ايضا ويظهر من تتبع النصوص الواردة في المتسحر
في رمضان بعد الفجر قبل المراعاة وغيرها من التنافي بين الاكل ونحوه والصوم بحيث لا يجتمعان وان كان الاكل جائزا شرعا ولذا امر المتسحر المزبور
بعد بقضاء يوم صومه اذا كان قضاء عن رمضان مثلا ولو كان الملتزم اغفلها ان حقيقة الصوم ليست الا الامساك عن المفطرات وهو غير متحقق لغة وعرفا
بل وشرعا اذ ليس هو الا الامساك عند المتشرعة ولا ريب انتفاء الامساك وعدمه بوقوع المفطر باختيار المكلف امر هو منتف ولذا صح سلب الصوم والامساك
عنه واطلق عليه الافطار في الخبر المزبور وليس هو الا لانتفاء الصوم فيجب القضاء لعدم قائل بالفرق بينهما كل هذا مع ضعف دليل الخصم ضرورة انقطاع الاصل
وارادة رفع المؤاخذة من حديث الرفع بقرينة كونه اي القضاء وعدمه في النسيان للدليل المخصوص لا للمشاركة التي في عدم الاثم لا توجب المشاركة في عدم القضاء بعد
حرمة القياس عندنا فحينئذ قول الشيخ في غاية القوة كما مال اليه شيخنا في كشف الرياض واختاره في ك ستسمع تردد المص فيما ياتي ومنه علم حال اليوم
الذي يفطر للتقية قيل ومنه الذي يفطر قبل الغروب قلت قد يفرق بامكان اندراجه في التقية التي هي في دين باعتبار ذهابهم الى ان الغروب
بذهاب القرص فلا يستعقب قضاء بخلاف الاول اللهم الا ان يدعى شمول ما دل على ذلك باعتبار اكتفائهم بالبينة وان لم تكن عادلة
ونحو منه يندفع الفرق بين مسئلة الاكراه والتقية وتضعيف خبر القضا فيها بالارسال وبخصوص دليل القضا في الاكراه فيما لا يتقى
بما ذكرناه مؤيدا والاحوط سلوك الجميع وان كان الشك في شمول دينية التقية لمثل ذلك الذي مرجعه في الحقيقة الى الموضوع
مصداقا ولعله فهو الا الى الحكم ولتفصيل الحال في شقوقها محل اخر وعلى كل حال فيكفي فيها وفي الاكراه مطلق ظن الضرر بل خوفه
كما هو المستفاد من النص والفتوى خلافا لما عساه يظهر من بعض من تخصيصه بخوف التلف لعله للمرسلين السابقين اللذين لا دلالة فيهما
على التخصيص فلا يعارضان المطلقة نحو التقية في كل ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به ونحو التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد
احله الله تعالى هذا وفي ك وحيث ساغ الافطار للاكراه والتقية يجب الاقتصار على ما تندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر ومثله ما لو تادت
بالاكل فشرب او بالعكس وهو جيد بالنسبة الى وجوب الاقتصار لكن تردد فيما قبل في وجوب الكفارة بناء على ما اخترناه هو من فساد الصوم اذ الكفارة
تختص بما يحصل به الافطار ويفسد به الصوم والفرض حصولهما بالمباح مما وقع عليه الاكراه فلا افساد ولا افطار بالزائد فلا تتعلق به الكفارة
وان كان محرما لعنه التحريم الشهر رمضان مثلا والله اعلم المسئلة الثانية لا باس بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزق الطائر وذوق
المرق ونحوها مما لا يتعدى الى الحلق للاصل والاطلاق والصحيح لا يضر الصائم وخصوص صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع سئل عن المراة يكون لها الصبي
وهي صائمة فتمضغ الخبز وتطعمه قال لا باس والطير ان كان لها وصحيح عبد الله بن سنان عنه ايضا في الرجل يعطش في شهر رمضان قال لا باس
ان يمص الخاتم وصحيح حماد بن عثمان قال سئل عبد الله بن ابي يعفور ابا عبد الله ع وانا اسمع عن الرجل يصب الدواء في اذنه قال نعم
يذوق المرق ويزق الفرخ الى غير ذلك من النصوص المؤيدة بصدق اسم الصوم مع عدم الابتلاع ولا ينافيه خبر سعيد الاعرج سألت ابا عبد الله ع
عن الصائم يذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا بعد حمله على الكراهة التي هي اولى من جمع الشيخ بينهما بحمله على من لا يكون به حاجة الى ذلك قال

والنص انما وردت في ذلك لصاحب الصبي او الطباخ الذي يخاف فساد الطعام او من عنده طائر اذا لم يزق هلك فاما من هو مستغن
عن جميع ذلك فلا يجوز له ان يذوق الطعام ضرورة قصوره عما دل على الجواز من العموم والخصوص المعتضدين بالفتاوى فلا يجسر
على هذا الحكم بمثله بل ومضغ شيئا فسبق منه شيء الى الحلق بغير اختياره لم يفسد صومه على الاصح للاذن وقصد عدم التعمد لكن عن بعضهم
انه لو ادخل في فيه شيئا وابتلعه سهوا فان كان لغرض صحيح فلا قضاء عليه والا وجب القضاء ولا يخفى ما فيه من نظر بعد ما عرفت والله اعلم وكذا لا
باس بالاستنقاع في الماء للرجال بلا خلاف اجده فيه للاصل والاطلاق بعض النصوص وخصوص خبر ابن راشد قلت لابي عبد الله عليه السلام الحائض
تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس قلت فالصائم يستنقع في الماء قال لا باس نعم
قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت من اين جاء هذا قال من ذلك وخبر حنان بن سدير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصائم يستنقع في الماء قال لا باس
ولكن لا يغمس راسه والمرأة لا تستنقع في الماء قال لا باس لكن لا يغمس راسه والمراة لا تستنقع في الماء لانها تحمله بقبلها بل مقتضاها عدم الكراهة في ذلك
بعد حمل النهي في الاول عن بل الثوب وفي الثاني للامرأة عليها كما هو كذلك كما ستعرف والله اعلم ويستحب السواك للصائم باليابس بلا خلاف بل لا
تبعيته بل والرطب عند الاكثر بل عن المختلف انه قول علمائنا اجمع الا ابن ابي عقيل فكرهه قلت ومقتضاه انه لا خلاف بين الجميع في الجواز لكن
في الحدائق حكي عنه المنع وعلى كل حال فضعفه واضح اذ لا دليل عليه سوى خبر الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يستاك قال لا باس به وقال لا
يستاك بسواك رطب وحسن ابن سنان عنه ايضا انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وقال لا يضر ان يبل سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى
فيه شيء وموثق الساباطي عنه ايضا في الصائم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمي فاه ولا يستاك بعود رطب ونحوها وعلى تقدير ان يكون قوله
المنع يجب حمل الكراهة في الحسن عليه كما انه على الكراهة يجب حمل النهي عليها لكن في الاول انه قاصر عن مقاومة الاصل والعمومات والاطلاقات
خصوصا قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان يستاك الصائم اي ساعة من النهار احب وغيره وخصوص صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام ايستاك الصائم بالماء
بالعود الرطب يجد طعمه فقال لا باس به من وجوه لا تخفى منها الاعتضاد بالشهرة العظيمة بل سمعت اجماع هي واما الثاني فانه وان حكي عن الشيخ وابن زهرة
وجماعة من متاخري المتاخرين للتسامح في الكراهة فينبغي حمل النصوص السابقة عليها لكن لعل الاولى منه جمعا باعتبار مراعاة الكلام الاصحاب
ارادة الاول رجحانا الاعلم بالمراة او الحمل على التقية خصوصا بعد المروي عن قرب الاسناد بسنده عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي عليه السلام لا باس
بان يستاك الصائم بالسواك الرطب في اول النهار واخره فقيل لعلي في رطوبة السواك فقال المضمضة بالماء ارطب منه فقال علي عليه السلام فان قال قائل لا بد من المضمضة
لسنة الوضوء قيل له فانه لا بد من السواك للسنة التي جاء بها جبرئيل وخبر موسى بن ابي الحسن الرازي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سأله بعض
جلسائه عن السواك في شهر رمضان قال جائز فقال بعضهم ان السواك يدخل رطوبته في الجوف فقال الماء للمضمضة ارطب من السواك الرطب فان قال
قائل لا بد من الماء للمضمضة من اجل السنة فلا بد من السواك من اجل السنة التي جاء بها جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله ما تقدم في الخبر السابق وكيف كان فالامر سهل ان كان الخلاف في الكراهة وعدمها عن الشيخ في مبسوطه الكراهة في هذه الاخبار
انما توجهت الى من لا يضبط فيسبق ما يحصل في فيه من رطوبة العود الى حلقه فاما من يتمكن من حفظ نفسه فلا باس باستعماله على كل حال وكانه جمع اخر
لكن لا شاهد له والامر سهل بعد كون النزاع في الكراهة وعدمها والله اعلم المقصد الثاني فيما يترتب على ذلك وفيه مسائل قد تقدم
الكلام في جملة الاولى منها وهي يجب مع القضاء الكفارة بسبعة اشياء الاكل والشرب المعتاد وغيره والجماع حتى تغيب الحشفة في قبل المراة
او دبرها وتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر وكذا لو نام غير ناو للغسل حتى يطلع الفجر والاستمناء وايصال الغبار الى الحلق بل
وفي غير ذلك مما عرفته مفصلا فلاحظ وتدبر المسئلة الثانية لا تجب الكفارة الا في صوم شهر رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر
المعين وفي صوم الاعتكاف اذا وجب بلا خلاف فيما عدا الثاني من ابن ابي عقيل فلم يوجبها فيه وان اثم بالافطار كما في المختلف لكن هو قد نقل عنه
انه قال من جامع او اكل او شرب في قضاء شهر رمضان او صوم كفارة او نذر فقد اثم وعليه القضاء ولا كفارة عليه مقتضى اطلاقه خلافه
في النذر المعين ايضا بل حكي في س عنه انه لا كفارة في غير رمضان ثم قال وهو شاذ وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه للمعتبرة المستفيضة
في خصوص قضاء شهر رمضان بعد الزوال كخبر بريد العجلي وصحيح هشام بن سالم وموثق زرارة ومرسل حفص وان اختلف في كيفيتها او بها
ينقطع الاصل ويطرح موثق الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان
ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فان كان نوى الصيام ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء ليس عليه شيء الا قضاء ذلك
اليوم الذي يريد ان يقضيه لقصوره عن المعارضة بوجوه او يحمل على التقية لا على ما عن الشيخ من ارادة ليس عليه شيء من العقاب لان من
افطر في هذا اليوم لا يستحق العقاب وان افطر بعد الزوال لزمته الكفارة اذ هو مع انه مناف لقوله فيه اساء والتفصيل بين قبل الزوال
وبعده مخالف للمعلوم من ان الكفارة لا تكون الا مع الذنب كما انه من المعلوم نصا وفتوى التحديد بالزوال فما في صحيح هشام من
التحديد بالعصر مطرح او محمول على ارادة دخول وقت الصلوتين بالزوال الا ان هذه قبل هذا وان الوهم من الناسخ بابدال الظهر بالعصر

التعليقة

او نحو ذلك

او نحو ذلك لا انه يجمع بينهما بالاثم بالافطار بالزوال والكفارة بما بعد العصر لعدم المقاومة والشهرة العظيمة على الخلاف بل لعل الفقيه
الماهر يمكنه القطع بفساد ذلك فما عن بعض متاخري المتاخرين تبعا لاحتمال بعض المتقدمين اليه لا يلتفت اليه والله اعلم وللمعتبرة
ايضا في صوم النذر منها صحيح علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا لم اصمه ما يلزمني
من الكفارة فكتب وقراته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك فان كنت افطرت ذلك من غير علة
فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين فنسال الله التوفيق لما يحب ويرضى وللمعتبرة ايضا في صوم الاعتكاف كموثق سماعة وخبر زرارة وعبد الاعلى
بن اعين وان اختلفت في كيفيتها اذ الكلام الان في الاصل وجوبها وياتي ان شاء الله في مظانها البحث عنها في خلاف ابن ابي عقيل في ذلك مع انا لم نجد له شاهدا
في الاخير بل مما لا يصغى اليه سيما مع شهرة الاصحاب شهرة عظيمة بل لا باس بدعوى الاجماع معها والله اعلم نعم ما عدا ذلك لا تجب فيه الكفارة مثل
صوم الكفارات والنذر الغير المعين والمندوب ولو فسد الصوم بلا خلاف اجده بل عن المختلف انه قول العلماء كافة بل لا يبعد جواز الافطار قبل
الزوال وبعده كما عن المنتهى وغيره التصريح به لكن في نحو الكفارة ربما قيل بتحريمه قطع كل واجب لعموم النهي عن ابطال العمل وهو ضعيف لما ذكرناه في بطلان
الاستناد الى عموم الاية لوجوه والله اعلم تفريع من اكل ناسيا فظن ان ذلك فساد صومه فافطر عامدا فسد صومه وعليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال وفي وجوب
الكفارة تردد لكن الاشبه وجوبها لان كل جاهل للحكم اذ ما نحن فيه من افراده وقد قدمنا سابقا ان الاشبه الوجوب الا اذا كان جهلا يجب به رفع الاثم معه
فلاحظ وتدبر وكذا قد تقدم الكلام في حكم ما لو وجر في حلقه او اكره اكراها ارتفع معه الاختيار وانه لم يفسد صومه قطعا اما لو خوف فافطر
وجب القضاء على تردد عندنا ولا كفارة قطعا لكن ينبغي ان يعلم ان المتن وغيره عد البطلان بالاكراه الرافع للاختيار مع ان من صومه
الاغماء والجنون ونحوهما عد البطلان بهما ولا يخفى من اشكال اللهم الا ان يكون ذلك مستثنى باعتبار انه فعل الغير او يحمل كلامهم على ارادة رفع
الاختيار لا على هذا الوجه قال المحقق الثاني في حواشي المتن وينبغي ان يكون كذلك اي كالايجار ما لو كره على الافطار حتى ارتفع قصده وذهب اختياره
كما لو قهره ذو شوكة بضرب شديد ونحوه او تخويف عظيم وتهديد بليغ حتى لم يملك امره ولم يكن له بد من ايقاع الفعل اما لو خوف تخويفا لا
يرفع القصد لكن حصل بسببه الخوف وشهدت القرائن بانه ان خالف اوقع به الا ان قصده لم يذهب واختياره لم يرتفع فقد فسد صومه وقوله
الى آخره وكذا في ك وظاهرهما عند التامل ان المراد برفع الاختيار ما لا يحصل معه زوال العقل وان الفرق بينه وبين القسم الثاني انه وقع به الفعل
بخلاف الثاني بالخوف من وقوعه والله اعلم المسئلة الثالثة المشهور بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه ان الكفارة في شهر رمضان عتق رقبة
او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرا في ذلك للاصل وصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا
يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وخبر ابي بصير
سألت الصادق عليه السلام عن رجل وقع بيده على شيء من جسد امراة فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة
وموثق سماعة المروي عن النوادر سألته عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين و
قضاء ذلك اليوم ومن اين له مثل ذلك وصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه خمسة
عشر صاعا لكل مسكين مد ونحوه حسن جميل في الامر بالصدقة الدال على عدم الترتيب الا انه لو سلم بالاطلاق الامر بها المحمول على انها احد الخصال بقرينة
النصوص السابقة وقيل والقائل ابن ابي عقيل والمرتضى في احد قوليه على ما حكي عنهما انها ليست على التخيير بل هي على الترتيب يعني العتق اولا فان لم يجد
فالصيام فان لم يستطع فالاطعام لخبر عبد المؤمن بن الهيثم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال هلكت واهلكت فقال ما اهلكك
قال اتيت اهلي في شهر رمضان وانا صائم فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتق رقبة قال لا اجد فقال صم شهرين متتابعين قال لا اطيق فقال تصدق على ستين مسكينا
قال لا اجد فاتي النبي صلى الله عليه وآله بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال له خذ هذا فتصدق به فقال والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها اهل بيت
احوج اليه منا فقال خذه وكله انت واهلك فانه كفارة لك وهو مع اتحاده وقصور سنده او عدم صراحته في الترتيب بل ولا ظهوره وان وقع الترتيب
في الذكر واشتماله على كون الصدقة به على اهله كفارة له قاصر عن معارضة النصوص السابقة المعمول بها بين الاصحاب ولو وضحت لا يتجه حمله على الندب
لذلك كالمروي عن كتاب علي بن جعفر عليه السلام انه سأل اخاه عن رجل نكح امراته وهو صائم في رمضان ما عليه قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد
فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله والتقية من المحكي عن ابي حنيفة والثوري والشافعي
والاوزاعي على معنى ان ابا جعفر عليه السلام نقل الخبر الاول على حسب ما رووه تقية وان الكاظم عليه السلام ذكر الحكم على ما عندهم وقيل والقائل الصدوق انه يجب بالافطار بالمحرم
ثلاث كفارات وبالمحلل كفارة واحدة على التخيير فيكون مخالفا للمشهور في الشق الاول والاطلاق النصوص السابقة حجة عليه واحتمال تقييدها
بخبر عبد السلام بن صالح الهروي قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلاث كفارات وروي عنهم ايضا
كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين

المتابعين

متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء
عليه مؤيدا بالملازمة موثق سماعة السابق على ما رواه الشيخ بالواو لا او وبما في الفقيه من ان الخبر الذي روى فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه
ثلاث كفارات فاني افتي به فيمن افطر بجماع محرم او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد
بن عثمان العمري انتهى ولظم اتصال ذلك بالناحية لانه من وكلائها الذين لا ينطقون الا عنها فرفع المقاومة المفقودة بقلة القائل بل شهرة القائل
بالخلاف شهرة عظيمة وفي المحكي عن معتبر المصنف من هذه الرواية لم يظهر العمل بها بين الاصحاب ظهورا يوجب العمل بها ونحن نحملها على الاستحباب لكون
اكدفي الزجر مضافا الى ما في كل من في طريق هذه الرواية علي بن محمد بن قتيبة وهو غير موثق بل ولا ممدوح مدحا يعتد به وعبد السلام بن صالح
الهروي وفيه كلام فيشكل التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للاصل وان امكن مناقشته بان العلامة في المحكي عن تحريره قد حكم بصحتها وفي المختلف ان
عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري لا يحضرني الان حاله فان كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها والظاهر عدم التوقف فيها الا من عبد الواحد
الذي هو من مشايخ الصدوق والمعتبرين الذين اخذ عنهم الحديث وقد اكثر في الرواية عنه في كتبه كابن قتيبة فقد قيل انه من مشايخ الكشي وقد اكثر النقل
عنه في كتابه فلا اقل من ان يكونا من مشايخ الاجازة المتفق بينهم كما قيل على عدم احتياجهم الى التوثيق واما حمدان بن سليمان فهو ثقة في كتب الرجال
ولا خلاف فيه واما عبد السلام فقد نقل النجاشي وقال انه صحيح الحديث وما ذكره الشيخ في كتب الرجال من انه عامي فهو وهم وقد ورد الكشي روايات
تدل على انه من فضلاء الشيعة وبالجملة يمكن تصحيح الخبر المزبور بناء على الظنون الاجتهادية الا انه مع ذلك لا يخرج من دغدغة والعمدة ما ذكرنا
سابقا منه قد ظهر لك مع كون الاول اكثر قائلا واظهر دليلا فلا مناص للفقيه عنه الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه وانما الكلام في باقي احكام الكفارة
فيأتي في محله انشاء الله والله اعلم المسئلة الرابعة اذا افطر زمانا انذر صومه على التعيين كان عليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى
وكفارة كبرى والكفارة الكبرى مخيرة ككفارة شهر رمضان عند المشهور بين الاصحاب بل عن الانتصار الاجماع عليه لخبر عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل
جعل عليه ان لا يركب محرما فركبه قال ولا اعلمه الا قال فليعتق رقبة او ليصم شهرين او ليطعم ستين مسكينا وخبر القاسم بن فضيل قال كتبت اليه يا سيدي
رجل نذر ان يصوم يوما لله فوقع في ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فاجاب يصوم يوما بدل يوم ويحرر رقبة مؤمنة ونحوه مكاتبة علي
بن مهزيار والانتصار فيها محمول على التخيير بقرينة الخبر السابق ومع القائل به بخصوصه وقيل والقائل في كفارة يمين لصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته
عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم شيئا فليس بشيء فان قلت لله علي فكفارة يمين وصحيح علي بن
مهزيار كتب بندار مولى ادريس يا سيدي اني نذرت ان اصوم كل سبت وان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة
وليس عليك صوم في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم لسبعة مساكين والاول
اظهر عند المصنف وغيره خلافا فالسيد فالثاني لصحة السند بخلاف راوي الخبر الاول فانه غير موثق ولا ممدوح مدحا يعتد به وجهالة القسم
بن فضيل اضمار الثالث الذي في طريقه علي بن محمد بن جعفر الرزاز وهو غير موثق ايضا مع تضمن الاخير بين الامر بالتحرير خاصة ولم يقل به
احد في الجمع بالتخيير بينه وبين ما في خصال الكبرى وليس باولى من الجمع بالتخيير بينه وبين كفارة اليمين وتحمل الرواية الاولى على الاستحباب
قلت لا ريب في ان الاحوط الاول وتحقيق الحال يأتي انشاء الله في محله وان كان جميع ما ذكره واضح الدفع والله اعلم المسئلة الخامسة في كرهنا
المصنف هنا وهي الارتماس على قول والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة حرام على الصائم وغيره وان تاكد على الصائم لكن لا يجب به قضاء ولا كفارة على الاشبه والسادسة
وهي الارتماس حرام على الاظهر ولا يجب به كفارة ولا قضاء وقيل يجبان به والاول اشبه وقد عرفت الكلام فيهما مفصلا ومنه تعرف ما في كلام
المصنف هنا فلاحظ وتامل وتدبر والله اعلم المسئلة السابعة لا باس بالحقنة بالجامد على الاصح وفاقا للاسكافي والشيخ وابن ادريس وجماعة من
المتاخرين بل معظمهم للاصل وحصر ما يضر الصائم في غيره وكثير مما سمعته في التقطير في الاحليل وفيما يصل الى الجوف من غير الحلق وغير ذلك وخصوص
صحيح علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل والمراة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان فقال لا باس وموثق ابن فضال كتب الى ابي
الحسن عليه السلام ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا باس بالجامد بل لا اجد فيه خلافا الا قبل الفاضلين في اللمع والمختلف فحرمها
الاول خاصة واوجب بها الثاني القضاء خاصة نعم اطلق ابن بابويه عدم الجواز والمفيد الفساد والمرتضى في المحكي عن جمله عن قوم من اصحابنا
وجوب القضاء والكفارة وعن اخرين القضاء خاصة وعن ناصرياته واما الحقنة فلم يختلف في انها تفطر وفي الغنية وجوب القضاء بها خاصة
كالمحكي عن ابي الصلاح ويمكن الجميع ارادة المائع كما هو المنساق من الاحتقان فينحصر الخلاف فيه ومنه عرفت ضعفه واضح لابتنائه على عدم حجية
الموثق كي يصلح لتقييد صحيح البزنطي سئل ابا الحسن عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له ان يحتقن مؤيدا بما
عن فقه الرضا لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا ولا يسعط ولا يحتقن وفيه مضافا الى ما تحرر في الاصول من حجية الموثق سيما مع اعتضاده
بما سمعت انه يمكن دعوى انسياق المائع من الصحيح المزبور كما اعترف به في كشف وغيرها فيبقى غيره على مقتضى الاصل وفي ذلك كله ظهر لك انه لا

يجبع

ينبغي التوقف فانه يحرم الاحتقان بالمائع وان حكي عن ابن الجنيد اطلاق استحباب الامتناع عن الحقنة لانه يصل الى الجوف بل عن جمل المرتضى ان قوما قالوا
بان الحقنة تنقض الصوم ولا تبطله وهو الاشبه لكن لا يخفى عليك ان الصحيح المزبور وما سمعته من الناصريات ومحتمل اجماع الغنية حجة عليهم بل وعلى ما عن
المصنف لا المنافاة من ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المعلول منافاة ثبوت احد المتنافيين
يقتضي عدم ثبوت الاخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان الذي اورد عليه في ك وغيرها بان نقيض المعلول انما هو جواز الاحتقان
لا نفسه واللازم من ذلك انتفاء الصوم عند جواز الاحتقان لا عند حصوله وان كان محرما كما هو واضح وان امكن مناقشته فيه بل مقتضاه البطلان
لو جاز الاحتقان لمرض ونحوه بل الظاهر انسياق البطلان عرفا من نحو هذه النواهي في العبادة لا الحرمة خاصة كما هو واضح وان امكن مناقشته فيه بل تحرر في
محله وح فيجب به القضاء على الاظهر خلافا للمحكي عن بل الاقوى انه لم ينعقد اجماع كما حكاه في المختلف من السيد وجوب الكفارة به لانه لا احد فيمن افطر متعمدا اللهم
الا ان يدعي انسياق غيره منها وفيه بحث ومن الغريب بعد ذلك كله ما في ض من انه لا اشكال القول بالتحريم بالمائع بل عدم الخلاف فيه الا
من المرتضى حتى انه يستفاد من الناصريات والغنية الاجماع على الافطار به والقضاء لكان القول بالجواز غير بعيد للاصل من الادلة في السعوط مع قوة
احتمال الجمع بين اخبار المسئلة بالحمل على الكراهة سيما الرضوي المتضمن للنهي عن السعوط بكلمة لا يجوز الدالة على كليهما وهي بالاضافة الى السعوط
للكراهة فليكن بالاضافة الى الاحتقان كذلك لئلا يلزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اذ هو كما ترى جمع لا شاهد عليه ولا داعي اليه نعم ما ذكره
غير واحد من الاصحاب من كراهة الاحتقان بالجامد لم اقف فيه على خبر بالخصوص الا انه لا باس للتسامح فيها وكراهته بعض النظائر والاحتياط ونحو ذلك
بل قد يتكلف له بدعوى ارادة الاعم من المائع من الاحتقان في الحقيقة والمجاز من النهي في الصحيح بقرينة ما في الموثق وغيره مما يدل على الجواز في الجامد بعد
ارادة الاعم من المائع من الاحتقان فيه والله اعلم المسئلة الثامنة من اجنب في نام ناويا للغسل قبل الفجر ثم انتبه ثم نام كذلك ثم انتبه ونام ثالثة ناويا
حتى طلع الفجر لزمه مع القضاء الكفارة على قول مشهور بل في ف والغنية والوسيلة مع صد الاجماع عليه وهو الحجة مع خبر المروزي ومرسل عبد الحميد بعد
تقييدهما بما دل على القضاء خاصة في الانتباهة الواحدة ولانه كتعمد البقاء على الجنابة لندرة الانتباه قبل الفجر زائدا على ذلك ولكن مع ذلك كله
فيه تردد عند المصنف بل جزم بعدم الكفارة في اللمع وتبصرة الفاضل في مح وبعض متاخري المتاخرين للاصل وقصور سند الخبرين بل ودلالتهما لا
طلاقهما الكفارة على تارك الغسل حتى الصبح وتقييدهما بما اذا تعمد الترك كما في خبر ابي بصير ممكن بل اولى من التقييد المزبور والبحث في مثل هذا الاجماع
معلوم وقطع الاصل مقطوع والقصور مجبور بل في الدلالة الالزام ضرورة امكان التقييد بهما معا ولو سلم فهو اولى للشهرة وغيرها مما عرفت ولذا كان
ضعيفا لشهادة التتبع لذلك قبل المصنف واضعف منه البحث في اصل الحجية والذاهل عن نية الغسل في الانتباهتين او احدهما اولى بالوجوب والظاهر انه لا
اثم عليه في النوم وان زاد على الثالث مع احتمال الانتباه احتمالا معتدا به للاصل ولا تلازم بين الكفارة والاثم المسئلة التاسعة يجب القضاء خاصة
في الصوم الواجب المعين كشهر رمضان بتسعة اشياء عند المصنف الاول فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة تمسكا بالاستصحاب ثم ظهر سبق طلوعه
بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل في صريح الانتصار وظاهر الغنية الاجماع عليه مضافا الى عموم الفوات في وجه الصادق بعدم امساك تمام اليوم
سواء كان ظانا البقاء الليل او شاكا فيه او ظانا عدمه لاشتراك الجميع في جواز الاقدام لقاعدة اليقين وللاية الكريمة الظاهرة في عدم اعتبار الامر بامساك
النهار واقعا كي يجب من باب المقدمة المقتضية للصوم مع ظن البقاء ايضا فضلا عن الشك مع انه لا خلاف في جواز تناول المفطر فيه كما اعترف به بعضهم و
في نفي الكفارة بالاصل الثالث فما توهمه بعض العبارات من وجوبها على الثالث فضلا عن الظان للعدم واضح المنع والمعروف بين الاصحاب بل في ض
لا خلاف اجده فيه انه لا قضاء على العاجز عن المراعاة كالمحبوس والاعمى بلا خلاف اجده للاصل وجواز التناول له مع اختصاص النص والفتوى بحكم القادر
وغيره بصورة القدرة كما لا يخفى على من تدبرهما لكن قد يناقش بانقطاع الاصل بعموم من فاته بناء على صدق اسمه عليه بعدم الامساك في بعض اليوم في
اي حال يكون الا ما علم عدم الباس فيه كالنسيان ومن هنا كان تناول المفطر في غير شهر رمضان بعد طلوع الفجر مفسدا للصوم واجبا كان
او مندوبا مع المراعاة وبدونها كما عن صريح جماعة وغيره التصريح به وقد رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام في غير رمضان واسحق بن عمار
وعلي بن ابي حمزة عن ابي ابراهيم في غير رمضان قضاء شهر رمضان لكن في ك ينبغي تقييد ذلك بغير الواجب المعين اما هو فالاظهر مساواته لصوم
شهر رمضان وهو لا يخلو من نظر تعرفه فيما يأتي وبان جواز التناول له للاستصحاب لا ينافي ثبوت القضاء عليه وبمنع اختصاص النص بما في القادر فا
لاحتياط لا ينبغي تركه ومراعاة غير العارف كعدمها او في معاملة معاملة العاجز او تكون مراعاته رجوعه الى غيره فيكون هو المراد المدارج في القضاء
وعدمه وجهان اقواهما الاول والثاني الافطار اخلادا الى من اخبر كالجارية ونحوها ان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعا بلا خلاف
اجده فيه ايضا بل في الغنية الاجماع عليه لاصالة عدم الكفارة وعموم الفوات في القضاء في وجه وقال معوية بن عمار للصادق امر الجارية ان تنظر
طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع بعد فاكل ثم انظر فاجده قد كان طلع حين نظرت فقال تتم يومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت
ما كان عليك قضاؤه وصريحه كالموثق سقوط القضاء مع المراعاة بنفسه مع انه لا خلاف فيه بل في صريح الانتصار وظاهر المحكي عن

حتى غيره الاجماع عليه بل في النص والفتوى سقوطه مع المراعاة وان كان شاكا او ظانا بالفجر ثم تبين انه تناول بعده لكن قد يشكل باطلاق ما دل على القضاء بتناول المفطر وبانه اولى بذلك من الظان ببقاء الليل باخبار الجارية والاستصحاب ومن هنا مال في الرياض وهو احوط ان لم يكن اقوى نعم ظاهرها اي الصحيح والموثق كالفتاوى اعتبار المباشرة في ذلك فلا يجدي غيره وان كانوا عدولا او متعددين واختصاص السؤال في صدره بالجارية لا ينافي العموم المستفاد من الجواب خلافا للثاني المحققين والشهيدين وغيرهما فاسقطوا القضاء بالعدلين لكونهما حجة شرعية بل عن غيرهما الاكتفاء بالعدل الواحد بناء على انه المقام من الاخبار لا الشهادة فيكون الواحد فيه حجة شرعية وهما معا كما ترى ضرورة انه ليس المدار في سقوطه على كون التناول بحجة شرعية والا لكفى الاستصحاب على مباشرة المراعاة فيه نهايته يبقى منه ما تحت اطلاق ما دل على القضاء بذلك من خبر علي بن ابي حمزة وغيره وحجية العدلين او العدل الواحد لا تنافي ثبوت القضاء والا وجب تخصيص ما دل عليها ها هنا والثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوعه اي الفجر والبقاء على ما كان عليه من الافطار لظنه ارادة المخبر كذبه بالسخرية ونحوها بلا خلاف اجده بل في ظ ك وعن غيرها الاجماع عليه بل هو اولى قطعا من الاولين في وجوب القضاء وسئل عيص بن القسم ع عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي اما الكفارة فالجميع متفق على نفيها بالاصل ولا فرق بين تعدد المخبر واتحاده وعدالته وفسقه خلافا للجماعة فاستقربوا الكفارة باخبار العدلين ولعلهم يريدون اذا لم يظن السخرية باخبارهما فان جواز التناول ح مع اخبارهما بل اخبار العدل الواحد وترك المراعاة اعتمادا على الاستصحاب الذي لا شك في حجيته مع هذا الفرض لا يخرج من نظر الى العمل المتجر لكفارة لانقطاع الاصل بالخبر فهو كالمتعمد نعم لو اخبر العدلان او العدل الواحد فراعى فلم يتبين له ذلك ساغ له التناول سواء ظن الخطاء او لا بناء على جواز التناول له حال الشك في الموثق عن رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي زعم انه رأى الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين الخ ومن ذلك بان ان الاحوال ثلثة ولعل التقييد بها في المتن بظن الكذب اشارة اليها او الى متيمين منها كما ان نصوص نفي الشيء على من راعى بنفسه فاخطا شاملة باطلاقها لمثل المقام وان كان المخبر عدلا او عدلين والظ اختصاص هذا الحكم وسابقه بشهر رمضان دون غيره من الواجب والمندوب المضيق والموسع المعين وغيره بلا اشكال في شيء منه الا في المضيق والمعين خصوصا بعد ما ورد من استيناف يوم اخر وافطار ذلك اليوم في قضاء رمضان الذي هو اولى من غيره بالالحاق بل قد يدعى ان مقتضى خبر ابن ابي حمزة واسحق بن عمار وان تضيق بحول رمضان الثاني منها التعليل بانك اكلت مصبحا فيوخره ح الى ما بعد كما انه المطلق في صحيح الحلبي الافطار ان تسحر في غير شهر رمضان [illegible] الموافق للصوم بطهوره وظهور الادلة كقول الباقر ع في صحيح ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس ونحوه اطلاق الامر باعتبار الاجتناب عن ذلك في اعتبار الصوم اللغوي في الشرع الا ما خرج بالدليل من الدنيا ونحو بل فيه خبر ابي بصير وسماعة في المسئلة الاتية كالصريح في ذلك بل منه يظهر دلالة قوله تعالى ثم اتموا الصيام عليه فلاحظ وتدبر وح فهو في الفرض مفطر لا يصلح للامتثال به لامر الصوم فان كان مما له بدل انتقل الى بدله والا سقط ودعوى ان صحيح معوية بن عمار بل وموثق سماعة كالصريحين في اطلاق الصحة مع المراعاة من غير فرق بين شهر رمضان وغيره بل بما قيل ان الصحيح منهما عام بترك الاستفصال فيه يدفعها معارضتها باطلاق نصوص الافطار في قضاء رمضان او ترك الاستفصال فيها مع رجحانها عليها بالظهور التعليل وتعيين الموثق كون ذلك في شهر رمضان ومن ذلك بان ضعف الحاق المعين بقضاء عن غيره وان كان قد يحتج الاول بعموم معاومية الغسل شرعا لاهمية الصوم لغة صنركها في الناسي ومع احتمال ذلك بحيث امساكه بحيثية لا الامتثال الامر القطعي فلا يجب القضاء لانه بامر جديد ولا فوات معلوم لعدم التقصير في الاجتهاد نعم هذا مختص بالواجب المعين لانه الذي يفرض فيه القضاء المتوقف على امر جديد المنفي فيما نحن فيه ولا كذلك الواجب المطلق لان امره لعدم توقيته بوقت باق فلا بد من الخروج عن عهدته ولا يحصل بمثل هذا الصوم المشكوك في صحته وفساده ومن هنا يظهر الحكم في المندوب وتسميته بذلك غير النص ابتهاما مع ضعف السند في بعضها بين مختص بركنا مورد افلا يعارض وارد في قضائه مما لا يجري فيه الاشكال المذكور ومنشاه منه عدم المراعاة لكن الجميع كما ترى خصوصا بعد ما عرفت من ظهور الادلة في اعتبار الامساك عن المفطرات في الصوم شرعا الا ما ثبت كالناسي ونحوه ومقتضاه الافطار في الجميع ذ حقيقة الصوم ليست الا عبارة عن الامساك عن المفطرات وهو في المقام لم يتحقق قطعا لا لغة ولا عرفا ولا شرعا اذ ليس معناه عندنا الا ما هو المتبادر عند المتشرعة من الامساك وعدم وقوع المفطر باختيار المكلف ا صه وهو متنف ولذا لم يصح سلب اسم الصوم والامساك عنه كما يصح اطلاق لفظ الافطار عليه ومنه ينقدح الاستدلال عليه ايضا بما في بعض نصوص القضاء من ظهور دورانه على تحقق الافطار وانه متى ثبت ثبت القضاء بل لا يخفى على من تتبع النصوص خصوصا الواردة منها فيما تقدم من المسئلتين غاية وضوحها في التنافي بين فعل المفطر والصوم بحيث لا يجتمعان وان كان التناول جائزا شرعا لاستصحا

ونحوه في حسن الحلبي وكذا يجب القضاء خاصة في الرابع من التسعة وهو الافطار تقليدا لمن اخبر ان الليل دخل حيث يجوز له التقليد لعمى او شبهه قلنا بجواز التعويل فيه على العدل الواحد او العدلين ثم تبين فساد الخبر ضرورة عدم منافاة الجواز شرعا للقضاء الذي قد عرفت ظهور النصوص في ثبوته بمطلق فعل المفطر الا ما قام الدليل عليه بل هو اولى بالقضاء من التناول في الليل باخبار المخبر ببقائه المعتضد باستصحابه وحجية البينة او خبر العدل ليست بازيد من ذلك فلا يستلزم شيء منها سقوط القضاء المترتب على ما عرفت مع ان في ف والغنية الاجماع على القضاء خاصة على من افطر شاكا في دخول الليل وكان غير داخل ويندرج فيه بعض افراد المقام بل المراد من الشك ما يشمل الظن كما هو معناه لغة ويفهم من كثير من الاخبار الواردة في بحث الخلل في الصلوة بل وفتاوى الفقهاء واندرج فيه جميع افراده اذ لا يحصل من الخبر نفسه ولو كان شهادة ازيد من الظن المفروض اندراجه في الشك واما الكفارة فالاصل عدمها بعد عدم الاثم في التناول للجواز شرعا نعم لو تناول باخبار المخبر وكان لا يجوز له التقليد اتجه وجوبها مع القضاء لصدق الافطار عمدا حتى لو كان جاهلا بعدم جواز التقليد بل في بعض النصوص الصحيحة ما يقتضي وجوبها مطلقا من غير تقييد بالعمد بل هو في اكثر اخبارها في كلام الرواة خاصة فلا يصلح مقيدا لما اطلق من اخبارها ح فالاصل وجوبها مط الا ما قام الدليل على لزوم العمد وليس منه ما نحن فيه وبعض الاخبار الدالة على اشتراط التعمد بالنسبة اليها بل والقضاء ايضا ضعيف السند بل والدلالة ومن ذلك كله يظهر لك محل النظر فيما في جملة من كتب الاصحاب خصوصا ك وغيره بل وما عساه يدعى من ظهور المتن في من لا يجوز له التقليد اذ لا اشكال في سقوط القضاء عمن يجوز له كالاعمى ونحوه كما انه لا كفارة على من لا يجوز له التقليد للاصل واضعف النظر من وجوه لا تخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا اللهم الا ان يقوم اجماع على بعضها كسقوط القضاء عمن جاز له التقليد ممن اخذ بخبر العدل او العدلين بناء على جواز ذلك ودون ثبوته خرط القتاد فتم جيدا والله اعلم بحقيقة الحال والخامس الافطار للظلمة الموهمة اي الموجبة لحصول الوهم بالمعنى المصطلح لدخول الليل او الشك كما هو لفظ النهاية مقابلا للذي في صورة القضاء لغلبة الظن وح لا خلاف ولا اشكال في وجوب القضاء بل الاجماع بقسميه عليه مع ما دل عليه مما عرفت لكن قد يشكل عدم الكفارة ح بما سمعته مما يقتضي وجوبها بل هو هنا من العالم العامد ولو بملاحظة الاصل الشرعي وعدم جواز الاقدام له حتى لو استمر الاشتباه ودعوى اعتبار العلم بالافطار بالنهار في وجوبها بحيث لا يكفي الاصل ونحوه واضحة المنع كما عرفته سابقا واجماع الغنية ومحتمل اجماع الخلاف على سقوطها عمن تناول شاكا في الليل كما هو صريح ك فقد تبين خلافه نعم قد يق بانتفائها مع جهله بعدم جواز الاقدام بذلك بناء على سقوطها عن الجاهل بالحكم وبه ايضا مع مصادفة الواقع للاصل مع انه في فوايد الشرائع وحاشية الارشاد الاجماع كما لو افطر معتقدا انه من رمضان فظهر انه عيد ونحوه لكن قال العلامة في الاول والكركي في الثاني اليه النظر حصول الاثم دون الكفارة وان اريد من الوهم الظن كما هو ظاهر لا فانه بل ينبغي ارادة غير الغالب هنا بقرينة قوله فلو غلب على ظنه لم يفطر فلم يقض ففيه ان سقوط القضاء بح دون الثاني مذهب ابن ادريس خاصة ولم يساعد عليه من الادلة شيء ضرورة عدم الفرق فيها بين مراتب الظن حيث يجوز التعويل عليه ويجوز بل لعل دعوى استفادة سقوطها معا عن الغالب او الكفارة خاصة من غيرها من الادلة ولو بدعوى انه مقتضى الجمع الذي لا شاهد له بين النصوص من الغرايب ولذا شدد النكير عليه في ك وجعل منشأ خياله هذا ما توهمه من كلام شيخنا ابي جعفر مما هو ليس مقصودا له ومثله في الغرابة ما عن الشهيد من تفسير الوهم على هذا التقدير بترجيح احد الطرفين لامارة غير شرعية والاخر الترجيح لها مع ما في ضعفه من انه غير تام ايضا لان الظن المجوز للافطار لا يفرق فيه بين الاسباب لكن المثير له لكن الانصاف ان تفسير المتن وما شابهه بالاول اي ارادة الشك من الوهم والطرف المرجوح بعيد ايضا جدا بل قد عرفت ما فيه من اشكال عدم الكفارة ولعل الاولى ارادة الخطاء منه بمعنى ان الظلمة اوقعت الصائم في الخطاء فيها حتى تخيل انها الليل مثله فيجري في وجوب القضاء الاطلاق السابق وخصوص موثق سماعة هنا بخلافها لو علم ان في السماء علة من سحاب ونحوه وظن دخول الليل معه فانه لا يقضي لا للرخصة له شرعا اذ قد عرفت عمومها من سقوط القضاء وانها لا تنافي اطلاق ما يقتضيه بل لان ابا الصباح الكناني سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء غيم فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه وعنه ايضا في رجل صائم ظن ان الليل قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه وللباقر ع قال لزرارة وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا فبها تقيد اطلاق ما دل على القضاء كما انك قد عرفت ان دليل القضاء على الاول بناء على ما ذكرنا من التفسير مضافا الى الاطلاق موثق سماعة سئلته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فظنوا انه ليل فافطروا ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله تعالى يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا فهو كالصريح فيما ذكرنا بل من علم ان نظر الاصحاب في تعبيرهم الى النصوص وانهم كالناقلين بالمعنى يقطع بكون المراد في هذا الخبر هو ظاهر وصريح في تخيلهم كون السحاب الليل والمراد من الظن ح القطع نحو قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم لمعلومية عدم جواز الاعتماد عليه مع عدم العلة

والمناقشة في عدم دلالته على القضاء باحتمال الارادة وجوب تمام صيام ذلك اليوم والاستدلال بالآية لا ينافيه بل يؤكده كقوله فمن اكل الخ اذ
التعمد في الاكل الموجب للقضاء انما يتصور بعد الانجلاء لانه افطار لا قبله اذ هو تعمد للاكل كناسي الصوم لا للافطار كما ترى مخالف
للظاهر من وجوه خصوصا بعد فهم معظم الاصحاب منه ومن تركه التعبير عنه بالافطار وظهور الاستدلال فيه بقرينة تتمته بقوله فمن اكل في ارادة
بيان قضاء ذلك اليوم كما هو واضح نعم لا وجه للاستدلال به كما عن المعظم على القضاء على من افطر بظن الدخول واو للعلة في السماء مؤيدا
بالاطلاق ما دل عليه الطعن في سند المعارض وفي دلالة الصحيح منه بان مضي الصوم لا يستلزم عدم القضاء وشذوذ العمل بالادلة اثباتا
لصومي اليوم والشك ولا قائل بها فقط كالظن مع التمكن من العلم بالمراعاة ونحوها الذي لم يقل احد بسقوط القضاء به الا ما يحكى عن صاحب
لهذا الصحيح الذي يمكن تخصيصه بهذه الصورة توفيقا بينه وبين الاصول المقتضية اعتبار حصول العلم بدخول الليل المؤيدة بما دل من النصوص
على لزوم مراعات الوقت بالنظر الى القرص والحمرة مع دلالة بعضها كما قيل على انه مع عدم القدرة لا بد في الحكم بدخول الوقت من العلم بغيبوبة
القرص وزوال الحمرة كل ذا مع ندرة القائل باصل المعارض وشذوذه اذ لم يعرف القول به بحيث لم يرجع عنه بعد ذلك الا من … هو
الشيخ عاملا به في كتابي الاخبار والقضاء في ط وعبارة الغنية ونوق وحص وابن البراج على ما في لف وان كان لا يوافق ما حضرني من نسخته لشك المجاز
الارادة المعنى الشامل للظن منه بل قيل انه المعروف منه لغة ويكونون من القائلين بالقضاء معه بل في الاخيرين الاجماع عليه الفاضل في
عنه في لف ومال الى القضاء اذ لا يخفى عليك سقوط ذلك كله بناء على تفسير الصحيح بما ذكرناه ضرورة خلو نصوص لسقوط عن المعارض الا
الاطلاق المقيد بما والطعن في السند ثم بل العمل جميعها صحاح كما يعلم من البحث في الرجال والندرة ممنوعة بعد فتوى ق والشيخ والقاضي
والمص هنا وفي فع وصل في دو عد وغيرهم بل يمكن ارادة المثبت للقضاء مع الظن مما لا يجوز التعويل عليه منه فان المتجه فيه ذلك بل و
الكفارة مع العلم بعدم الجواز بل ومع عدم العلم بالجواز في وجه يعلم مما تقدم بل العمل المفيد الذي هو اصل الخلاف في المقام في ذلك على ما يظهر
من كلامه من عدم جواز التعويل على الظن بحال بل يجب الصبر الى حصول اليقين لعل غيره ممن وافقه كالمرتضى وابي الصلاح وغيرهما كذلك كما ان ظ
المحكي عن ابن ادريس بناء ايجابه القضاء على من نظر بالظن اضعيف على عدم جواز عمله بالظن المزبور ومن ذلك كله ظهر لك ما في نفي في لك عن
جواز العمل بالظن عند تعذر العلم بل عن خيرة ان ما ذكره من نفي الخلاف غير واضح فان اكثر عباراتهم خال عن التصريح به وفي كرة ما يشير الى وجود
الخلاف في ذلك فلاحظ وتامل وقد ظهر لك مما ذكرنا الحكم في جميع الصور حتى لو افطر باعتقاد الجازم حيث لا يكون في السماء علة ثم بان
الخلاف وان المتجه وجوب القضاء عليه للاطلاق وصحيح زرارة غير معلوم شموله لمثله كي يقيد به والاولوية من الظن حيث يعمل به ممنوعة
وعلى كل حال فالامر في المراد من المتن ونحوه سهل بعد معرفة الحكم في تفرق المسألة والله اعلم والسابع تعمد القيء على المشهور بين الاصحاب شهرة
عظيمة بل اجماع من المتاخرين بل في ف وظ الغنية والمحكي عن نهج الاجماع عليه وهو الحجة بعد الصحيح عن الصادق كالصحيح المروي عن كتاب علي بن جعفر
وارسله ابن بكير بعضهم عن بعض اصحابنا عنه واضمره سماعة في الموثق الى غير ذلك من النصوص المقتصرة في مقام البيان على بيان القضاء انما خبر بل في بعضها
بعد الامر بالاعادة التعرض لا ثمه وانه ان شاء الله عذبه وان شاء غفر له وهو كالصريح في عدم الكفارة التي يفزع اليها في تكفير الذنب في الطلاق الصحيح
في احد طريقيه الانظار منزل على ما في غيرهما الحاق فيه ذلك ثم عقب بما هو كالبيان للمراد منه من وجوب القضاء عليه كل ذلك مضافا الى الصحيح
اجماع الخلاف وظ غيره المؤيد بالتتبع بل لم نعرف القائل بوجوبها معا منا وانما يحكى عن المرتضى رسالة كما انه لا دليل عليه سوى اطلاق نصوص
الكفارة فيمن افطر عمدا الذي يجب الخروج عنه بما عرفت بل قيل ان المتبادر من الافطار الافساد بالاكل والشرب او انه المنساق من اطلاقه الوصف عليه في
نصوص المقام اعم من الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك وان كانت المناقشة فيه واضحة حتى لو سلم تبادر الاكل من الافطار في نصوص الكفارة
لكن التجوز بالاطلاق عليه هنا يقتضي الاشتراك في وجوه الشبه المنزلة اللهم الا ان يدعى تبادر الاثم والقضاء منها خاصة وفيه منع
واضح نعم قد يقرب نفي نصوص المقام الماعرفت كوضوح منع مجازية اطلاق الافطار عليه بعد وجوب القضاء به المتوقف على الفساد
ضرورة سقوطه بصحيح العبادة عند الفقهاء والله اعلم وما ابعد ما بين هذا القول والقول بعدم وجوب شيء به اصلا كما عن المرتضى
للاصل المقطوع بما سمعت وان الصوم الامساك عما يدخل الجوف لا ما يخرج منه الذي هو واجه اذ في مقابلة النص وحصر الباقر في صحيح ابن
مسلم ما يضر الصائم في اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس الذي لم نقل باندراج ذلك في الطعام فيه بناء على ارادة الاعم
من ابتلاعه واخراجه منه وجب تقييده بما سمعت اما قول الصادق في الصحيح والموثق ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة ان
لم يحمل على نفي الكفارة فالمراد منه ما هو الغالب الذي اشار اليه المص وغيره من انه لو ذرعه القيء وسبقه قهرا لم يفطر الذي لا خلاف اجده فيه نصا و
فتوى بل عن ابن الجنيد من وجوب القضاء به اذا كان من محرم بل اذا استكثر الكفارة ايضا ولا ريب في ضعفه وعدم الدليل عليه بعد
المناقشة في البطلان بابتلاع المحرم الابرمية الذي هو مفطر كما عرفت كما هو ظاهر كلام الاسكافي والا لم يحتج في وجوب القضاء

ومن المفطرات الصوم القيء مع التعمد

الى ذرع القيء في الثابع ما تقدم الكلام فيه من الحقنة بالمائع والثامن دخول الماء الى الحلق للتبرد بالمضمضة او غيرها مضغلبة دخل الجوف
او المراد دخول الماء الفم فغلب فدخل ما يبطل به الصوم من الحلق وعلى كل حال فالمراد واحد والحكم لا خلاف اجده فيه بل هو من معقد النسبة
الى علمائنا في المحكي عن هي ورواه سماعة في موثقه لكن مضمرا بل في خبر ابن الصلت عن يونس الطلاق الاعادة للدخول بالحلق بالمضمضة
في غير وقت الفريضة للتبرد وغيره الا ان الظ كونه من كلام يونس كما اومى اليه بنسبته اليه في س وغيرها واولوية من القضاء بدخول الماء
الحلق في الوضوء لصلوة النافلة كما في الصحيح عن الص يمكن منعها اولا ولاصل الحكم ثانيا كما ستعرف والاولى الاقتصار في الاستدلال على قطع
الاصل وعموم حل الرفع ونحو ذلك مما يقضي بعدم القضاء على ما عرفت الذي يجب بملاحظته تنزيل ما عن الصادق في موثق الفطحية من انه ليس
على المتمضمض اذا دخل حلقه الماء شيء اذا لم يتعمد ذلك في الاولى الثانية والثالثة على غير مضمضة التبرد كما هو واضح ولا يلحق به في القضاء ما
لو ابتلعه لنسيان الصوم بعد ان وضعه في الفم مثلا للاطلاق ودليل العفو عنه بعد النسيان غير من دلة المقام خلافا للظ المحكي او صريحه فاوجبه
وهو ضعيف نعم صرح بعضهم الحاق العبث بالتبرد بل هو في معقد اجماع هي كن في معقد الاجماع الانتصار انه ضمن لغير الطهارة
من التبرد وغيره ولعله لاولويته من المضمضة للعطش وصلوة النافلة وخبر يونس المفهوم من موثق سماعة وانتفاء حقيقة الصوم بخروج
النسيان مثلا لا يقضي بخروجه والاجماع المحكي لكن في الجميع نظر اذ لعل العطش جزء سبب في دخوله الحلق ولذا فرق المص بينه وبين العبث فيما
تسمعه في الفروع على ان النافلة فيها البحث الاتي ويونس لا حجة في قوله والمراد من المفهوم من موثق سماعة مضمضة العطش لا مطلق مضمضة
غير الوضوء والاجماع المحكي لا يجبر هنا على دفع ليد عن تلك الادلة به ومنع انتفاء حقيقة الصوم شرعا الا ان الاحتياط مع ذلك كله لا ينبغي
تركه وكذا لو ادخل غير الماء فمه عبثا او لغرض صحيح فدخل جوفه لا دليل على القضاء به الا دعوى التنقيح فيها ممنوع واخفى كوضوح المنع
ايضا في الحاق الاستنشاق للتبرد بها بناء على ان الدخول في الانف كالدخول في الفم وان كان هو صريح س بل زعم قد اجماع الغنية بل
في ض بعد ان حكاه قوله انه احوط ان لم نقل بكونه المتعين هذا كله في دخول الماء للتبرد ونحوه دون التمضمض به للطهارة فانه لا قضاء فيه لو دخل
وكان في وضوء الفريضة المؤداة بلا خلاف فيه نصا وفتوى بل الاجماع في الانتصار ويحكى عليه بل معقد الاول منها التمضمض للطهارة و
الاخير بين المضمضة للصلوة نافلة كانت او فرضا وهو اخص من الاول لاندراج الكون على الطهارة ونحوه فيه واحتمال اختصة الاول منه فيه بالندرة
التقييد فيه بلا فذ لعدم كونه لطهارة بعيد والطهارة من الاكبر مندرجة فيهما معا وهذا التعميم هو الموافق للاصل وحديث الرفع وموثق الفطحية
وما ارسله من اخبار الطايفة في س وغيره والاجماع المحكي وغير ذلك فلا في صحيح حماد عن الص من ان عليه القضاء ان كان وضوء لصلوة نافلة بناء على ارادة
المضمضة له او انها مستفادة بالاولى ينبغي حمله على الندب لضعفه عن مقاومته غيره عموما وخصوصا من وجوه منها الموافقة لظ العامة الا انه مع ذلك
فالاحتياط لا ينبغي تركه سيما مع ما يحكى من جماعة من القول به او الميل اليه والتمضمض للندب وازالة النجاسة لا قضاء فيه ايضا لا للالحاق بالصلوة
الذي يمكن منعه بل لاتحاد الجميع في اصالة عدم القضاء خرج المضمضة ونحوها للتبرد فيبقى غيره عليه خصوصا مع جواز المضمضة له شرعا حتى للتبرد
ومرسل حماد عن الص وموثق الفطحية وغيرهما نعم في خبر الشحام عن الص لا يبلع المتمضمض ريقه حتى يبزق ثلث مرات كما ان في مرسل حماد عنه ايضا
في الصائم يستنشق ويتمضمض قال نعم ولكن لا يبلغ واليه اومى في س بذكره كراهة المبالغة فيه للصائم ولولاه لامكن قراءتها بالعين المهملة
والامر سهل بعد ان كان الحكم ادبا والمراد انه لا اشكال في الجواز خلافا للمحكي عن كتابي الحديث للشيخ فمنع عنه للتبرد في الاستبصار في التهذيب ان
كان لغير الصلوة فدخل حلقه فعليه الكفارة والقضاء ولا نعرف له في الاول موافقا ولا دليلا معتدا به بل يمكن ارادته رجحان الترك على
الجواز فيه كما هو مقتضى المحكي من استدلاله بما في خبر ابن الريان عن يونس والافضل للصائم ان لا يتمضمض وكذا الثاني حتى في نحو التبرد الذي
اوجبنا القضاء فيه ايضا للاصل المؤيد بخلو نصوص بيان الحاجة عنها والفتاوى وايجاب صيام الشهرين بالتمضمض والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة
ودخول الغبار الانف والحلق بكونه في خبر المروزي الضعيف جدا الذي لا قائل باطلاقه لشموله لما اذا لم يتعد الحلق فينبغي تقييده بما اذا تعمد
الازدراد جمعا وتقييده بصورة التعمد كما خاصة فيه المراح لما مر من الادلة فتدبر جيدا والله اعلم والتاسع معاودة اي رجوع الجنب باحتلام
او جماع او غيرهما الى النوم ثانيا حتى يطلع الفجر الصادق ناو بالغسل لاجماع الخلاف والغنية الشامل لهما التتبع والرضوي بناء على حجيته
وصحيحي ابن منوية وابي يعفور عن الص المحتاج لانهما على عدم الكفارة الى جبر التلخيص عن وقت الحاجة ونحو اما اذا لم ينتبه من النومة الاولى
او نام ناو بالغسل فقد مر تفصيل البحث فيه فلاحظ والذاهل اولى بالقضاء من الناوي والظ عدم الاثم عليه بالنوم مطلقا للاصل والعفو
في صحيح ابن عمار من الاثم قط خلافا لبعضهم فحرمه بعد الانتباه ولا ريب في ضعفه بل تسمع انه لا اثم عليه بالزيادة على الثلثة فضلا عنها والله
اعلم واما من نظر الى من يحرم عليه نظرها بشهوة فامنى فقد قيل ان عليه القضاء بل هو خيرة الشهيد المحكي عن المعتبر وسلار للنهي وقيل لا
يجب وهو الاشبه عند المص وفاقا للسيد والفاضلين والقاضي والحلي للاصل المعتضد بما في ف ويحكى عن الناصريات من الاجماع ولانه مقتض للغسل

ومن المفطرات معاودة الجنب

وكذا لو كانت … غيرهم والشهيد

وكذا لو كانت محللة لم يجب القضاء ايضا بل هو اولى نعم لو كان من عادته الامناء بذلك وقد قصده وجبت الكفارة عليه فضلا عن القضاء لاندراجه
ح فيما دل عليها في الاستمناء اذ لا فرق بين اللعب والنظر والتخيل وغيرها من اسبابه وكانه لا خلاف فيه كما اعترف به في ض بل في الخلاف والمعتبر و
جوبهما معا بالقصد خاصة كما انه في ض نحو ذلك بالاعتياد خاصة وان كان دخول الثاني في الاستمناء بالسبب اعتيادا مع انه غير مقصود لا يخ من نظر كما ان
ايجاب الكفارة بالقصد بدعوى الاندراج في ذلك كذلك خصوصا والموجود في نصوص الكفارة الملاعبة والالزاق بالاهل ونحوهما مما لا يشمل
ذلك والالحاق يقضي بالكفارة ولو مع القصد كما هو الشان في الملحق به ولا قائل به نعم قد يقوى وجوب القضاء خاصة بكل منهما بل وبكل انزال
غير مقصود حصل من النظر والاستماع بشهوة لغلام او امرأة محللة او محرمة وفاقا للفاضل في لف والشهيد في اللمعة لما يفهم من فحاوى نصوص
اللمس والتقبيل وما فيهما من التعليل بخوف الانزال وعدم الامن منه وان بدر والقتال للطام ونحو ذلك مما هو كالنص في البطلان لو وقع وان احسن
التحرز عنه نعم ان كان معتاد الانزال حرم عليه من المقدمات والا كان مستحبا وان اشترك الجميع في البطلان مع الانزال ومن ذلك ظهر لك انه
لا فرق بين المحلل والمحرم ضرورة عدم مدخلية الاثم بالنظر في فساد الصوم كما هو واضح والله اعلم فروع قد تقدم ما يعرف الاول منها
وهو لو تمضمض متداويا او طرح في فيه خرزا او غيره لغرض صحيح فسبق الى حلقه لم يفسد صومه ولو فعل ذلك عبثا قيل عليه القضاء و
قيل لا وهو الاشبه الثاني ما يخرج من بقايا الغذاء من بين اسنانه ولو بخرج يحرم ابتلاعه للصائم بل ولغيره اذا صار من الخبائث فان
ابتلعه عمدا وجب عليه القضاء قولا واحدا عندنا خلافا لابي حنيفة فلم يوجبه والمناقشة بعد تسميته اكلا وبما رواه عبد الله بن سنان عن الصادق
ع في الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك واهية
لمعلومية ارادة ما يشمل مثل ذلك من الاكل المحرم منه في الصوم والفرق بين محل البحث وما في الصحيح لاحتمال اصل اللبان المتصل بالحلق و
كون الازدراد بغير اختياره كما هو الغالب فان المراد بالقلس كما في موثق سماعة الجشائة التي يرتفع الطعام بها من جوف الرجل من غير ان يكون
تقيئا وقد سئل عن ذلك فقال لا ينقض وضوءه ولا يقطع صلوته ولا يفطر صيامه وفي مختصر النهاية والصحاح انه خروج الطعام من الجوف ملء
الفم او دونه وليس بقيء فان عاد فهو القيء وحكاه في الصحاح عن الخليل بعد ان فسره فيه بالقذف ولولا اعتبار ملء الفم لا
ارجاع الجميع الى شيء واحد وسئل ابو عبد الله ع في الموثق الاخر عن الرجل يخرج من جوفه القلس حتى يبلغ الحلق ثم يرجع الى جوفه وهو صائم قال
ليس بشيء وسئل الباقر ع عن القلس يفطر في صحيح ابن مسلم ايفطر الصائم فقال لا على انه لا احد عاملا بظاهر صحيح ابن سنان نعم في يه و ض ح لا يقتضي
على القضاء فيمن ابتلع ما حصل في فيه من ذرع القيء وعن ابن الجنيد والقلس لا يفطر فان تحصل في الفم ثم عاد الى جوف الصائم فالاحوط القضاء
وان تعمد افطر وفي المخ فالظ انه يريد بذلك وجوب الكفارة فيكون المراد مما حكاه عن ط من انه ان تعمد افطر التحقيق وجوبهما معا في ابتلاع ما
تخلف في الفم من القيء او القلس عمدا كما عن ابن ادريس التصريح به لاندراجه فيما دل عليهما خلافا للصيمري في الغنية فالقضاء خاصة بل الظاهر الاجماع
عليه ولا ريب في ضعفه لصدق تناول المفطر عمدا كما هو المفروض عليه اما القلس عمدا من دون تخلف ما يبتلعه عمدا منه فلا شيء فيه اذا لم يصل
الطعام فيه الى الفم ولو وصل ولكن سبقه رجوعه لم يبتلعه اختيارا فوجوب القضاء به لتفريطه بالتسبيب لا يخ من قوة بل هو من القيء فيشمله
ح ما دل عليه نصوص المقام محمولة على ما اذا حصل القلس قهرا او لم يصل به الطعام الى الفم ومن ذلك كله ظهر لك ان الاشبه القضاء والكفارة
ايضا في ابتلاع الخارج من القضاء مما بين الاسنان في العمد بل لا اجد فيه خلافا فاصرحا اذ ايجاب القضاء عليه ردا على ابي حنيفة من غير تعرض للكفارة لا
يقتضي عدمها اما في السهو فلا شيء عليه قطعا ان لم يكن قصر في التخليل اما معه فجرى الريق ببقية طعام في خلال الاسنان ففي فوايد الشرائع الاقرب وجوب
القضاء خاصة لتعريضه صومه للافطار بها ونفي في تخليل الاسنان وللنظر فيه مجال والله اعلم الثالث لا يفسد الصوم ما يصل الى الجوف بغير الحلق
من منافذ البدن المعلومة عدا ما عرفت البحث فيه من الحقنة بالمايع لصدق اسم الصوم معه شرعا لكون المعتبر فيه عدم الوصول الى الجوف بما يسمى اكلا
وشربا والمطلق الواصل والوصول اليه كيف ما كان واصالة الصحة فيما لو كان ذلك طاريا بعد انعقاده وفحوى ما تعرف فيه من كراهة الكحل والسعوط
والاحتقان بالجامد والتقطير بالاذن وايصال الماء من منافذ الشعر بل الثوب والجسد ونحو ذلك ونحوها وحصر الباقر ع ما يضر الصائم
في اربع الطعام والشراب والجماع والارتماس ظ بل في اخر عن الصادق ع الصيام من الطعام والشراب كما ان في جملة من النصوص تعليل عدم الفطر بالكحل و
الذباب بانه ليس بطعام والغالب فيما يصل بغير الحلق من منافذ البدن لا يسمى طعاما ولا شرابا نعم لو فرض منفذ ولو بالعارض لها في البدن افطر به
قطعا ان كان مما يصل به الغذاء اما لو كان في مكان لا يتغذى بالوصول منه لسفله عن المعدة مثلا ففيه وجهان اقواهما عدم الافطار وح فما عن
من ان صب الدواء في الاحليل حتى يصل الى الجوف يفسد كما حكي في المخ عن ط قال وان كان يلبا لم يفطر واختاره هو فيه كما حكي عن جماعة
مستدلا بانه قد اوصل جوفه مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار كما في الحقنة في غاية الضعف من
خصوصا مع مكان منع نفوذ المثانة الى الجوف وانه انما يرشح رشحا او معلوميته واضعف من ذلك ما حكاه فيه عنه ايضا فيه مع اختياره له ايضا

الافطار بطعنة نفذت وامر به فوصلت الى جوفه بخلاف ما لو طعنه غيره الذي هو كما لو اوجر في حلقه لكن لا كفارة للاصل بل استغرب فيه ايضا
مستظهرا له عن ط الافطار بوصول دواء الجرح الى جوفه والجميع كما ترى مع انه مخالف للادلة المشهور بين الاصحاب بل الشيخ نفسه صرح في
الخلاف بعدم الافطار بالتقطير في الذكر ولا بوصول الدواء الى جوفه من جرحه ولا بوصول الرمح مثلا اليه رطبا كان او يابسا استقر في الجوف
ام لا باختيار او لا مقتصرا في حكاية الخلاف في ذلك على العامة ومن ذلك كله ظهر لك قوة ما في قول المص وفيه تردد ولو وضع الشيء في المنفذ
ولم يعلم وصوله الى الجوف فلا افطار قطعا بل وكذا لو وصل وكان غير مقصود ولا معتاد واحتمال الافطار بهذا التعريض في غاية الضعف فمحل
البحث ح في الموضوع بقصد الايصال فوصل او كان معتاد الوصول بالوضع وقد عرفت ان الاقوى فيه العدم ايضا والله اعلم الرابع لا
يفسد الصوم ابتلاع النخامة وهي في مختصر النهاية البزقة التي تخرج من اقصى الحلق من مخرج الخاء المعجمة وفي الصحاح النخامة النخاعة و
بالعكس لكن في المختصر المزبور النخاعة البزقة التي تخرج من اصل الفم مما يلي النخاع وعن بعض انها النخامة او ما يخرج من الصدر او الخيشوم والمراد
ما يخرج من الخيشوم عند التنخع وعلى كل حال فلا يفسد ابتلاعهما الا اذا لم يبلغا حد الظاهر ولا البصاق المجموع في الفم اولا ولو كان عمدا ما لم ينفصل عن الفم
بل في كرة نسبته الى علمائنا قال سواء جمعه ثم ابتلعه ولم يجمعه وفي نفي الخلاف فيه بل الظاهر ذلك في النخامة ايضا للاصل في الجميع والسيرة
في بعض والحرج فيه وفي اخر حتى اثر النخامة المتخلف بعد البصق وقول الصادق ع في الموثق لا باس بان يزدرد الصائم نخامته والملاق وقوله ع في
خبر عبد الله بن سنان من تنخع في المسجد ثم رده في جوفه لم تمر بداء في جوفه الا ابرأته وفحوى بعض نصوص القلس وغير ذلك مما لا فرق فيه بين الوصول
الى فضاء الفم وعدمه بين جلبهما عمدا وعدمه واحتمال ان الثاني من قبيل القيء كما عن بعض العامة ومقتضاه الافطار به ولو ردها كذا عمدا او
فضاء الفم الخارج عنه كالنخامة او قد الشهيد وثاني المحققين وغيرهما في غاية الضعف اذ لا شاهد لهما بل عليهما متحقق كما عرفت نعم لو انفصلا
عنه ثم ابتلعهما افسد كما لو كانا من اجنبي بل في كرة لو ترك في فمه حصاة وشبهها اخرجها وعليها بلة من الريق ثم عادها وابتلع الريق افطر وان
كان قليلا وفيه اشكال ينشأ من انه لا يزيد على رطوبة المضمضة ومن انه ابتلع ريقا منفصلا عن فمه فافطر به كالكثير وفيها ايضا لو بل الخياط
الخيط بالريق او الغزال الغزل بريقه ثم رده الى الفم على ما يعتاد عند الفتل فان لم يكن عليه رطوبة تنفصل فلا باس وان كانت وابتلعها افطر
عندنا وهو قول اكثر الشافعية وان كان في جميع ما ذكره منع واضح مع استهلاكها في الفم بحيث يعد ابتلاع ريقه لا غيره وعليه يحمل
نصوص ذوق المرق وغيره ومضغ الطعام ونحوه وسئل الرضا ع في خبر ابي الحسن الرافعي عن السواك الرطب يخلص رطوبته في الحلق فقال الماء
ارطب من السواك الرطب بل هو في خبر ابي بصير وعلي بن جعفر والمتضمن تحليل المضمضة للزوجين الاخر مع انه اعم من الابتلاع كما ان النبوي العامي من مصه
لسان عائشة كل ذلك مع انه اعم من رطوبته ايضا بل وخبر ابي ولاد الحناط الذي قال للصادق ع اني اقبل بنتا لي صغيرة وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها
شيء فقال لا باس ليس عليك شيء ولعله اولى من حمله في س على عدم القصد وعلى كل حال فمتى استهلك لم يكن به باس بل كان كما لو اخرج لسانه
ثم رده وابتلع ما عليه الذي صرح غير واحد بعدم البطلان به بل في كرة عندنا واما ما ينزل من الفضلات من راسه اذا استرسل وتعدى الى الحلق
من غير قصد لم يفسد الصوم بلا خلاف ولا اشكال بل لو تعمد ابتلاعه افسد كما في د وفي س وغيرها ان حصل في فضاء الفم وبلحوقه في فوائد
الشرائع ثم ما بعد الحاء المهملة والاقوى كونه كالاول لا يبطل مط وفاقا لجماعة بل المشهور على الظ لاكثر ما سمعت وجميع ما تضمن النخامة بناء على شمولها
للخارج من الجوف والراس كما في خبر غ بل او سلم ويكون الاجتناب مط اولى اذا وصل الى فضاء الفم تحصيلا ليقين البراءة مع فرض الشك فيهما
بل قد يمكن القول بعدم القضاء ايضا معه على احد الوجهين بل جزم به في حز وض في مواضع لعدم العلم بتحقق سببه من الافطار ونحوه
بذلك اذ الفرض احتمال كونه مفطرا وان كان قد ينافيه بامكان تحقق سببه باصالة التعمد ووقوع المراد والمطلوب من المكلف فيندرج
فيما دل على القضاء اذا لم يفعل وكيف كان فعلى الفساد تجب الكفارة مع القضاء بل ربما قيل بوجوب كفارة الجمع بناء على حرمة ابتلاعه ووجوبها
فيه وفيهما معا منع ولو خرج من فمه مثلا دم فابتلعه امكن وجوب ذلك بناء عليه وقد يحتمل عدم الافطار به لانه من الريق وان حرم
ابتلاعه لانه دم ولو شك في الفضلة انها من الراس او الصدر بناء على الفرق بينهما كان له ابتلاعه للاصل ولو اشتبهت محصورة لا يجوز
له الابتلاع الا انه اذا ابتلع لا قضاء ولا كفارة عليه في وجه الخامس ماله طعم اذا تغير الريق بطعمه من غير انفصال اجزاء منه كالعلك ونحوه قيل
القائل كما قيل الشيخ في ية والاسكافي يفسد الصوم وان كان الذي عثرت عليه في الاولى نفي جواز العلك للصائم ولعله لم يعده في موجبات
القضاء لا مفسدات الصوم فيمكن ارادة الكراهة منه والمحكي عن ابن الجنيد فيما حضرني من المخ غير صريح فيه وقيل والقائل الاكثر او المشهور
لا يفسده وهو الاشبه للاصل وحصر الباقر ع ما يضر الصائم في غيره ومضغه العلك وهو صائم في صحيح ابن مسلم الا انه حذره منه لانه
قد وجد في نفسه منه شيئا وخبر ابي بصير سئل الصادق ع عن الصائم يمضغ العلك قال نعم ان شاء لكن عن الشيخ انه غير معمول فيه ولعل المراد
ظهوره او اشعاره في عدم الكراهة لان الرخصة فيه نعم هو مكروه كما يستفاد من التحذير السابق والجمع بين ما عرفت وحسن الحلبي او صحيحه

قال للصحيح الصائم يمضغ العلك فقال لا فالقول بعدم الجواز لذلك ولامتناع انتقال الاعراض فوجود الطعم لا يكون الا بتحلل اجزاء ذي الطعم
وابتلاعها مفسد فيه منع التحلل اولا ولعل الطعم المزبور بالمجاورة وعن هي قد قيل من لطخ باطن قدمه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطره اجماعا ومنع
الافطار بمثل هذه الاجزاء التي لا تدرك بالحس انما يعلم وجودها بوجود بعض الاعراض الحالة فيها ثانيا نعم لو كان مفتتا فوصل منه شيء الى الجوف
بطل صومه كما لو وضع سكرة في فمه وابتلع الريق بعد ما ذابت فيه والله اعلم الثاني اذا طلع الفجر وفي فمه طعام لفظه ولو ابتلعه فسد صومه وعليه مع
القضاء الكفارة اجماعا بل في ك انه موضع وفاق بين العلماء كما انه معلوم من كل مذهب نصوص احتمال الحاق ما في الفم بما في الجوف فيجوز ابتلاعه
لا ينبغي الالتفات اليه الثالث لا يجب على المنفرد برؤية هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم فاذا افطر فعليه القضاء والكفارة لتناول الادلة له خلافا لما
عن بعض العامة فيصوم مع جماعة الناس وابي حنيفة فلا يجب الكفارة وان وجب القضاء المسئلة العاشرة لا اشكال ولا خلاف في انه يجوز
الجماع في ليلة الصيام حتى يبقى لطلوع الفجر مقدار ايقاعه والغسل فان عصى ولم يغتسل كان عاصيا بذلك لا بجماعه ولو تيقن ضيق الوقت
عن الجماع والغسل فواقع وطلع عليه الفجر وهو جنب اثم قطعا وفسد صومه وكان عليه الكفارة مع القضاء بناء على ما عرفت من وجوبها بذلك وفي
الاجماع عليه نعم لو قيل بمشروعية التيمم بدله للضيق عنه كالصلوة امكن القول بصحة صومه وعدم الكفارة وان قد كان اثم بنقله حال الاختيار الى
الاضطرار فلو فعل ذلك ظانا سعته فبان عدمها فان كان مع المراعاة لم يكن عليه شيء كما في الاكل انه لا فرق بين سائر المفطرات في ذلك فالدليل
متحد وبه يخرج عن ظهور ما يقتضي القضاء من النصوص بخصوص ما ينافي الامساك فان اهمل المراعاة فعليه القضاء خاصة لاصالة عدم الكفارة وظهور
الادلة في القضاء وضعفه سيما وفاضل خيرة بانه لا دليل عليه سوى باب التشبيه بوجوب القضاء بالاكل قبل المراعاة وهو موقوف على ثبوت التعليل
في الاول وفيه تامل في الثاني في غير محلها بعد ما سمعت من احتياج عدم القضاء الى المخرج لا القضاء المسئلة الحادية عشر تتكرر الكفارة بتكرر
الموجب اذا كان في يومين من صوم تتعلق به الكفارة من شهر واحد فضلا عن الشهرين اجماعا بقسميه من غير فرق بين تخلل التكفير وعدمه واتحاد
جنس الموجب وعدمه والوطي وغيره لصدق الافطار المعلق عليه الكفارة خلافا للمحكي عن احمد والزهري فواحدة وابي حنيفة ان لم يكفر في احدى الروايتين
وفي الاخرى كالاول وان كان تكرر الموجب في يوم واحد قيل تتكرر الكفارة مطلقا كما عن المرتضى وثاني المحققين بل وثاني الشهيدين وان قال لم
ينعقد الاجماع على خلافه بل صرح الاول بتعدده في الاكل والشرب بتعدد الازدراد وفي الجماع بالعود بعد النزع وكذا الثاني منهما لكن قال
يتجه في الشرب اتحاده مع اتصاله وان طال في العرف وقيل ان تخلل التكفير والا فلا مطلقا كما عن الاسكافي وقيل ان اختلف الجنس او تخلل التكفير واختاره
الفاضل في احد الروايتين وفي اخرى الوطي خاصة نفي المعروف بالوطي مطلقا ومع تخلل التكفير او تغاير الجنس في غيره لكن في س
منها في الاخير على الاحوط وقال فيها ومع اتحاده فلا تكرار مطلقا في خبر عن المهذب اجماعا وقيل لا تتكرر مطلقا كما هو خيرة الشيخ وابن حمزة والمصنف
والفاضل في المحكي عن منتهاه وغيرهم وهو الاشبه في غير الوطي سواء كان من جنس واحد ام لا تخلل التكفير ام لا للاصل وما تسمعه من خبر العيون
وتعليقها في اكثر النصوص على الافطار ونحوه المتحقق بالاول بل في بعض جميع النصوص ذلك حتى النادر منها الذي علق فيها كلام السائل على
بالاهل حتى امنى ضرورة ارادة المفطر منه لا فعل مطلقا حتى ممن لا يجب عليه كالصبي والمسافر ونحوهما ولبعد عدم استفصاله كعدم استفصاله عن
الافطار مع غلبة تعدده ان كان بالاكل بناء على حصوله بتعدد الازدراد وكعدم امره بالتعدد للجماع الذي هو في الغالب لا يتم الا مع ادخال
الفرج في الجماع وهما سببان شيئان بل المأمور به كفارة واحدة اما الوطي فقد يقال بالتعدد لتعدده لما رواه في العيون والمحكي عن الخصال
باسناده عن الفتح بن يزيد الجرجاني انه كتب الى ابي الحسن ع يسئله عن رجل واقع امرأة في رمضان من حلال او حرام في يوم عشر مرات قال
عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فان اكل او شرب فكفارة يوم واحد وما في المختلف عن ابن ابي عقيل انه قال ذكر ابو الحسن زكريا بن
يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم ع ان الرجل اذا جامع في شهر رمضان عامدا فعليه القضاء والكفارة وان عاد الى المجامعة في يومه ذلك مرة
فعليه في كل مرة كفارة وفي اللمع لا ريب ان قول الشيخ ليس لاصحابنا فيه نص وهم والا فقد روى عن الرضا ع ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي و
المرتضى وغيرهم بعد نقلها في حجة السيد انه يحتمل ان يكون قول الشيخ قبل وقوفه على هذه الرواية لكن اجاب عنها بانه لم يحضرني الان
حال رواتها وبالجملة القول بالتكرر في خصوص ذلك غير بعيد لا مطلقا فانه لا دليل عليه سوى اصالة تعدد المسبب بتعدد الاسباب وفيه منع
السببية بعد ان كان المعلق عليه الافطار سوى دعوى وجوبها للامساك بعد الافطار كالامساك قبله وفيه ان الاول هو مما يشهد على ابطاله
اسم الافطار بخلاف الثاني بل لا يكره ظهور النصوص او صراحتها في كون الاول سببا للكفارة لا الاعم منه ومن الاخير ولا مع شيء من التفاصيل
السابقة اذ لا اثر لاختلاف الجنس ولا استدلال في المختلف بان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات فمع الاجتماع لا يسقط الحكم والا لزم
خروج الماهية عن مقتضاها حالة انضمامها الى غيرها فلا يكون تلك الماهية وهذا خلف يدفعه مع انه يمكن تقريره في غيرها حسب ما عرفت
من ان السبب جهة الانفراد دون الاجتماع فلا تغير للماهية التي هي الافطار وليس لها حالة اجتماع وانفراد كما هو واضح ولا اثر ايضا

لتخلل التكفير بعد ما عرفت من ان السبب صدق الافطار الذي لا تفاوت فيه بين التكفير وعدمه ومن الغريب الاستدلال عليه في المختلف بان الثاني
مؤثر كالاول لاشتراكهما في الصدق فاما ان يكون اثره الاول ويلزم تحصيل الحاصل او غيره وهو المطلوب واما اذا لم يكفر فلان الحكم معلق
على الافطار وهو اعم من المتحد والمتعدد والاصل براءة الذمة اذ فيه مع انه مخالف لما عرفت من تعليقها على اسم التناول لا الافطار في السابق ان تخلل
التكفير غير مجد على كل حال وان اردت تمام العجب فالحظ ما في المختلف ومن ذلك كله يظهر لك ايضا انه لا كفارة في افساد ما وجب قضائه من الصوم بترك
المراعاة ونحوه من الاسباب السابقة لانه امساك لا صوم صحيح الا ان كان مسقطا للقضاء واحتمال كونه صوما آخر غيره حكما شرعيا الا انه باطل
بل هذا تدارك له يدفعه اطلاق النص والفتوى عليه اسم القضاء كاطلاق اسم الافطار على فعله وكذا لا يجب الكفارة بافطار الصوم الذي عرض له مشكوك التعيين
مثلا بناء على التزام عدم هل هذه القاعدة لتوقف يقين البراءة عليه والا فهو غير معلوم كونه صوما صحيحا ولا فاسدا فلا يجب قضائه بعروض
المشكوك مثلا لعدم العلم بالفوات والا وجب عليه اجتنابه ذلك للاحتياط الواجب فلو تناول مفطرا في مثل هذا اليوم الذي قد فرض سبق عروض
المشكوك قبل تناوله لم يجب عليه الكفارة لعدم العلم بكونه افطارا لاحتمال تحققه قبله بعروض ذلك الذي لم يكن متعمدا له وانه به تحقق الافطار فتأمل جدا
فرع من فعل ما يجب به الكفارة ثم سقط فرض الصوم بسفر قهري او حيض وجنون وشبهه قيل تسقط الكفارة واختاره الفاضل في جملة من كتبه
ان لم يكن فعل المسقط للتخلص منها وقيل كما في فوائد الشرايع تسقط ان لم يكن المسقط اختياريا كالحيض ونحوه وان كنت لم اتحقق قائله وقيل لا يسقط مطلقا كما
هو خيرة الاكثر بل في ف الاجماع عليه وهو الاشبه لذلك لا لصدق الافطار اذ التحقيق انتفاء الامر بالمشروط مع العلم بانتفاء شرطه نعم يمكن ان يكون مبنى
الكفارة ولو بمعونة الاجماع السابق المعتضد بفتوى الاكثر التكليف الظاهر الذي به يحصل هتك الحرمة بالجرأة بل قد يظهر ذلك ايضا من صحيح زرارة
ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع الوارد في الفرار من الزكوة بعد تعلقها وانه كالفار من الكفارة بالافطار بالسفر في آخر النهار والا فهو دال على بعض
الدعوى وهو ما اذا كان المسقط من فعل المكلف مقصودا به ابطال الكفارة وان حكي عن بعض المتأخرين ان موضع الخلاف في غيره ولعله لانه لو لم
يكن كذلك لصاغ عن المسائل العصاة المتاولين للمحرمات وسيما من لم يجزم بوجوب الكفارة على من افطر من المسافرين قبل البلوغ الى محل الترخص بل ربما
نعتذر ذلك لعله يخرجه عن موضع النزاع ايضا كما ان ما ذكره في غيره خروج سقوط الكفارة عمن افطر ثم بان انه من شوال عن ذلك ايضا وان المسلمات
ولا باس به ان كان اجماعا وقلنا ان مدار وجوبها على افطار شهر رمضان واقعا والا فبناء على ان مدار الكفارة التكليف شرعا ظاهرا يتجه ح وجوبها فيه
ايضا كما لو طرأ الحيض وتبين عدم الخطاب واقعا حتى يتحقق المسئلة الثانية عشر من افطر في شهر رمضان عامدا فان كان مستحلا فهو مرتد لانكاره
الضروري لو كان بالاكل والشرب قال الباقر ع في صحيح بريد في رجل شهد عليه انه افطر من شهر رمضان ثلثة ايام يسئل هل عليك في افطارك اثم فان قال
لا فان على الامام ان يقتله وان قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا واليه اشار المصنف وغيره بقوله عزر مرة فان عاد كذلك عزر ثانيا لكن قد يستفاد
من الخبر في المسئلة الاتية تقدير تعزيره بخمسة وعشرين سوطا بناء على مساواة الجماع لغيره وان كان ظاهر الفتاوى هنا عدم التقدير كما انك
سمعت ما في الصحيح المزبور وعلى كل حال فان عاد قتل عند اكثر الاصحاب بل قيل انه المشهور ورواه سماعة وقيل يقتل في الرابعة للمرسل عنهم ع ان اصحاب
الكبائر يقتلون في الرابعة وهو وان كان معتضدا بالاول بالتعميم والتخصيص بل هذا المرسل معارض بالصحيح اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين
قتلوا في الثالثة الا انه احوط خصوصا في الدماء وخصوصا بعد الطعن في سند الخبر بن معاوية وتمام الكلام في المسئلة محل آخر وعلى كل حال ففي كره
انما يقتل في الثالثة او الرابعة لو رفع في كل مرة الى الامام وعزر واما اذا لم يرفع فعليه التعزير خاصة وهو جيد المسئلة الثالثة عشر من وطي
زوجته في شهر رمضان وهما صائمان مكرها لها كان عليه كفارتان وتعزيران بمجموعهما خمسون سوطا ولا قضاء عليها ان كان بنحو الاجبار
بل وبغيره في المشهور بل في المنتهى الاجماع عليه وعلى كل حال لا كفارة عليها فان طاوعته فسد صومهما وعلى كل واحد منهما الكفارة عن نفسه
ويعزران اي كل منهما بخمسة وعشرين سوطا كل ذلك لقول الصادق ع في خبر المفضل بن عمر في رجل اتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال ان كان استكرهها
فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين
سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا ولا يقدح ضعفه في اثبات حكم مخالف لاصالة عدم التحمل عن الغير وعدم الكفارة على المتحمل عنه بالاكراه بعد انجباره
بفتوى المشهور شهرة عظيمة بل لا اجد فيه خلافا الا ما حكي في لف عن ظاهر العماني مع ان ما حكاه من عبارته فيه يمكن منع ظهوره فيه بل في ظاهر اللمع وغيره
صريح ف الاجماع عليه بل في اللمع وغيره وقيحان علمائنا ادعوا الاجماع على ذلك مع ظهور القول بها ونسبة الفتوى الى الائمة ع يجب العمل بها وتعلم
نسبة الفتوى الى الائمة ع باشتهارها بين ناقلي مذهبهم كما نعلم اقوال المذاهب بنقل اتباعهم مذاهبهم وان استند في الاصل الى احاد من الضعفاء
وهو جيد جدا والمناقشة فيه في ك وخيرة واهية فلا ينبغي ح التوقف في الحكم المزبور خصوصا بعد مخالفته للجمهور وامكان تقريبه من الاعتبار بانه باكراهه
ما كان الفعلين منه فيجب لهما مسببهما نعم ينبغي الاقتصار عليه فلا يلحق بالجماع غيره ولو للزوجة ولا اكراهها اياه ولا اكراه الاجنبي لهما على
الفعل او على اكراه الاخر ولا النائمة خلافا للشيخ ولا المدلس عليها ولا تندرج الامة في المرأة المضافة اليه كما عثرنا عليه في رواية الخبر المزبور في كتب

كتاب الصوم

الفروع والاصول بل لم نعثر على نسخة بالتحرير بدون الاضافة على ان اندراجها في المرأة فيه ما فيه كدعوى الالحاق وان لم تكن مندرجة خلافا للفاضل فاستقرب الكفارتين باكراهها ايضا قد يجتمع في حالة واحدة الاكراه والمطاوعة ابتداء واستدامة وح يلزمه حكمه ويلزمها حكمها كما في ضه ولك وخ ولعله الظاهر النص واستمرار الاكراه الى الفراغ فيبقى غيره على مقتضى الضوابط فلا حاجة الى دعوى الاندراج في المطاوعة في النص الواضح منعها نعم قد يقال فيما لو اكرهها ابتداء انه وجب عليه الكفارتان باول مصداق الجماع ومطاوعتها بعد ذلك سبب آخر لوجوب الكفارة عليها باعتبار صدق الافطار عليها عمدا ان لم تكن قد افطرت بالاكراه الاول ان كان رافعا للاختيار او قلنا بعدم الافطار به مطلقا والا فلا كفارة عليها لانها قد طاوعته بعد ان افطرت اللهم الا ان يدعى ظهور النص المزبور في كون الموجب للكفارتين الاكراه بتمام الوطي حتى انه لو ارتفع صدق الاكراه في الاثناء بنوم ونحوه بحيث كان وقوع تمام الفعل لا للاكراه الاول لم يجب الكفارتان وفيه بحث ولو كان مفطرا بسفر ونحوه وهي صائمة فاكرهها ففي بعضهم وجوب الكفارة عنها عنه وقد يحتمل كما في عد السقوط لكونه مباحا غير مفطر لها لانتفاء المقتضي للتحريم وهو فساد الصوم المفروض ان صومها لا يفسد بذلك لكن في ك ان الاصح التحريم لاصالة عدم جواز اجبار المسلم على غير الحق الواجب عليه وفيه بحث والله العالم والتقييد في المتن بشهر رمضان خال عنه النص ويمكن طرد الحكم في كل ما فيه الكفارة من الصوم الواجب عليهما او في خصوص قضاء الصوم عند تعينه اللهم الا ان يدعى انسياق شهر رمضان والحكم يخالف للقواعد ومنه يعلم ما في قول المص وكذا يجب الكفارتان ان لو كان الاكراه لاجنبية حاكيا له عن بعضهم بقرينة قوله وقيل لا يتحمل هنا وهو الاشبه لما عرفت من غلظ الذنب لا يفيد اولوية اذ قد لا يقبل التكفير لعظمه كما في تكرار الصيد عمدا الا ان الانصاف قوة القول بها في جملة مما سمعت فالاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا لو اكرهها على انها زوجته ثم بان انها اجنبية اذ لا عظم للذنب فيه كما انه لا يخفى عليك بعد ما ذكرنا ما يمكن تصوره من الفروع وان كثرت والله اعلم المسئلة الرابعة عشر كل من يجب عليه شهران متتابعان في نذر او كفارة مرتبة او مخيرة كذا قيل ويمكن دعوى انسياق المعنيين من المتن وما شابهه بل المتجه في المخير الانتقال الى الفرد الاخر من التخيير كما ان المتجه عد عنوان الحكم المستفاد من الخبرين الاتيين به بمثل هذه العبارة الظاهرة في المباينة لها باعتبار اشتراطه تعذر الخصال الثلث في الانتقال الى الثمانية عشر ولعله لذا عبر في س بما يفيد ذلك فقال ولو عجز عن الخصال الثلث صام ثمانية عشر يوما متتابعا على الاشبه وقد ظهر من الاول من الخبرين ان الذي ينبغي مراعاته من الثلث عند التعذر الاطعام لانه اخرها ومع فرض التخيير انما يطالب المكلف به لانه ادنى ما يتمثل به فلو عجز صام ولعل صحيح الحلبي لصدقه بما يطيق يومي اليه والى قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وعلى كل حال فلو عجز صام ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلثة ايام فان عجز عن الصوم صام ففي باب الكفارات بل في معقد ما حكي من شهرة لك وما حكي ايضا في ظ عن الشيخ وجماعة تصدق بمد عن كل يوم من الستين او الثمانية عشر على الوجهين كما في ض وغيره نظرا لغير ثمانية عشر وما يأتي والا استغفر الله فهو كفارة له الا انه لم اقف في الادلة على ما يدل على ذلك نعم في الموثق عن رجل ظاهر من امرأته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدق ولا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانية عشر يوما وخبر ابي بصير وسماعة اذ سألا ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلثة ايام وهما معا كما ترى غير دالين على تمام ذلك ومقتضاهما كما في ك الانتقال الى الثمانية عشر بعد العجز عن الخصال الثلث وان كان ما ذكره لا يخ من نظر بل الاول منهما في خصوص الظهار وفي ض ان سياق الثاني صدرا وذيلا اختصاص الحكم بصيامها بصورة العجز عن الخصال الثلث التي هي في الكفارة خاصة فهذا القسم خارج عن موردها البتة لكن قد يناقش فيه بظهور السؤال في الاعم ولا ينافيه ذكر العجز عن العتق والصدقة لامكان ارادة التكفير بها لو عجز عن اداء النذر ايضا فجدا فالاولى التعميم بالنظر الى هذا الحكم نعم قد يقال ان مقتضى الجمع بينهما وبين الصحيحين في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق التخيير في البدل كما في لف وس لا انه الصوم خاصة كما في المتن لاقتضائه طرح الصحيحين ولا التصدق المزبور المقتضي طرح المعتبرين ولو بالعمل ولا دليل على الجمع بينهما بالترتيب بمعنى انه ان عجز عن الصوم تصدق بما يطيق فلم يبق الا التخيير ومنه يعلم ما حكي عن جده القطع به من انه جيد لو تكافأ الدليلان وليس لضعف سند الاولين وصحة الاخيرين فيه ما لا يخفى من وضوح معادلة الصحة بالعمل وفي اشتراط التتابع في الثمانية عشر قولان ينشآن من الاطلاق ومن انه بدل عن صوم يعتبر فيه التتابع لكن قد يمنع الثاني بظهور الخبر المزبور في ان ذلك بدل عن الاطعام الا انه الاحوط ان لم يكن اقوى من الاطلاق كما اختاره في س ولو حصل العجز بعد صوم شهر ففي ك احتمل وجوب تسعة لان الثمانية عشر بدل عن الشهرين فيكون نصفها بدلا عن الشهر والسقوط لصدق صيام الثمانية عشر ووجوب الثمانية عشر لان الانتقال الى البدل لا يكون الا بعد العجز عن المبدل وهاهنا كذلك لانه كان متمكنا من المبدل فلا يجزي عن المبدل وهذا الاحتمال لا يخ من قوة قلت قد يتجه بناء على المختار السقوط والتصدق بما يطيقه لانه كان يجزيه مع العجز اولا والله اعلم ولو عجز عن الثمانية عشر في الممكن من الصوم والاطعام وفي ك ان فيه وجها اخر جيدا هو الاتيان بالممكن منها ابتداء حتى لو امكن الشهران متفرقين وجب ولو قدر على صيام الاكثر من ثمانية عشر ففي

وجوب

في الوجوب نظر لقلة في الادلة عليه كما ان الظاهر عدم الاول لو قدر عليه خاصة واما الاستغفار فلم اجد في تعميم النصوص بدليته ايضا نعم قال الصادق ع في خبر ابي بصير كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار والباقر ع في الموثق في كفارة اليمين لما قيل له فان عجز عن ذلك قال فليستغفر الله عز وجل ولا يعود وهما غير وافيين لجميع صور تعذر صوم الشهرين بل في اولهما التصريح بخروج يمين الظهار ثم ان المعنونة كما في ضه يرجع بالنسبة عن الكفارة مضافا الى اللفظ الدال على الندم على ما فعل والعزم على عدم العود ان كان عن ذنب قلت ان لم ينعقد الاجماع كما يظهر من ك حيث قال بهذا الانتقال مع العجز عن الصوم الى الاستغفار مقطوع به في كلام الاصحاب بل ظاهرهم انه موضع وفاق فان تم والا امكن ارادة سقوط الكفارة من الخبرين ما دام عاجزا والاجتزاء بالتوبة لا على انها بدل عن الكفارة وربما يومي اليه ما في الموثق في المظاهر انه يستغفر ربه فاذا وجد الكفارة كفر وعن الشيخ العمل به في التهذيبين اذ لو كان بدلا لاجزء وان تمكن وفي س ولو قدر بعد الاستغفار فاشكال اذ لا تجب الكفارة على الفور من الامتثال قال ولو قدر بعد الثمانية عشر او ما امكن منها فلا شيء ولعل فيه شهادة على بعض ما ذكرناه وتمام الكلام في المسئلة في باب الكفارات انشاء الله المسئلة الخامسة عشر لو تبرع متبرع بالتكفير عمن وجبت عليه الكفارة جاز وان كان حيا اقتضاء لتنزيلها في نحو من النصوص منزلة الدين ذلك مضافا الى ابتناء حق الله على التخفيف لكن مقتضى ذلك عدم الفرق بين الصوم وغيره كما هو المحكي عن ظ الشيخ واختاره في لف الا انه راعى خصوص الصوم للوفاة كما اختاره المص وان كان قد يوجه بان الصوم كالصلوة لا يؤدى عن الحي اصالة وان اذن وفيه بحث ان لم ينعقد اجماع على خلافه والاقوى عدم التبرع عن الحي مط وفاقا لجماعة بل العلامة للاصل اما الميت فالمعروف بين الاصحاب صحة التبرع عنه مط لكن ظ س ترتب الاجزاء وعدمه في الحي على القولين في الميت قال واولى بالمنع لعدم اذنه والتحقيق الحال في ذلك محل اخر والله اعلم المقصد الثالث فيما يكره للصائم وهو عند المص تسعة اشياء الاول مباشرة النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة مع ظن عدم الامناء لمن يحرك شهوته بذلك اجماعا عن المنتهى وفي ف يكره القبلة للشاب اذا كان صائما ولا يكره للشيخ دليلنا اجماع الفرقة وفي كرة اجمع العلماء على كراهة التقبيل لذي الشهوة وسئل الحلبي الصادق ع عن مس الصائم شيئا من المرأة ايفسد ام ينقصه فقال له ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وعنه ايضا عن الاتصال بالاهل فقال ما لم يخف على نفسه فلا باس ومنصور بن حازم عن تقبيل الجارية والمرأة فقال ان الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا فانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث وزرارة الباقر ع عن المباشرة والتقبيل فقال له فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه ومن ذلك كله قيد اطلاق الكراهة بما عرفت جماعة من الاصحاب منهم الفاضلان والشهيدان وغيرهم لكن فيه ان التسامح وما حقق في الاصول من عدم حمل المطلق على المقيد في امثال المقام واحتمال ان منشاء الكراهة التلذذ كما ورد في كراهة شم الرياحين لا الخوف لو قوع في المبطل بل قد يومي اليه قول النبي ص لما سئل عن قبلة الرجل امرأته وهو صائم هل هي الا ريحانة يشمها بقرينة ما ستسمعه من كراهة شم الرياحين للصائم يقتضي الجمع بين ذلك وبين ما يستفاد منه اطلاق الكراهة كترك الاستفصال في خبر الاصبغ قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال اقبل وانا صائم فقال عف صومك فان بدو القتال اللطام وقال ع ايضا ما يستحيي احدكم ان لا يصبر يوما الى الليل انه كان يقال ان بدو القتال اللطام وصحيح ابن مسلم سئل الباقر ع عن الرجل يجد البرد يدخل مع اهله في لحاف وهو صائم فقال ليجعل بينهما ثوبا الشدة والضعف ولعله لذا اطلق جماعة الكراهة منهم المص هنا وفي النافع بل هو مقتضى ما في يب من انه روى عبد الله بن سنان رخصة للشيخ في المباشرة من الملاعبة اسم الرخصة بل سئل سماعة ابا عبد الله ع عن رجل لامس جارية في شهر رمضان فامذى فقال ان كان حراما فليستغفر الله استغفار من لا يعود ابدا ويصوم يوما مكان يوم وان كان من حلال فليستغفر الله ولا يعود ويصوم يوما مكان يوم ولكن نسبه في ك الى الشذوذ ومخالفته لفتوى اصحابنا كلهم ثم الى وهم الراوي لانه شرع فيه ليفرق بين الحلال والحرام ثم سوى بينهما في الحكم ولعل حمله على الاستحباب كما عن موضع اخر من يب اولى وفي الو ان التقييد بالابد لظهور ارادة رمضان وغيره في الاول ومن الثاني يرفع التسوية بالمزبورة وظ الفرق بين رمضان وغيره في الحلال وقد يشهد له خبر ابي بصير سئل ابا عبد الله ع عن رجل كلم امرأته في شهر رمضان وهو صائم فقال ليس عليه شيء وان امذى فليس عليه شيء والمباشرة ليس بها باس ولا قضاء يومه ولا ينبغي ان يتعرض لرمضان وكيف كان فلا اشكال في اصل الجواز خصوصا بعد ما رواه ابو بصير عن الصادق ع نفي الباس عن وضع الرجل يده على جسد امرأته وهو صائم وعن تقبيلها او غمضها النساء وعلي بن جعفر عن اخيه موسى ع نفي الباس عن مص كل منهما لسان الاخر نعم ينبغي تقييده بما اذا لم يقصد الانزال بذلك ولا كان من عادته ذلك والا حرم في الصوم المعين لانه كتعمد الابطال اللهم الا ان يدعى توقفها على حصول الانزال والا فلا كما عرفته سابقا واما اذا لم يغلب على ظنه ذلك ففي كرة ان الاقرب الكراهة لا الحرمة لان التعرض للافساد مشكوك فيه ولا يثبت التحريم بالشك قلت قد يومي اليه ايجاب الكفارة بناء على ملازمتها للاثم الا ان يعلم العدم على الاذن باهله فانزل في الموثق التامل المحل الغرض كمعقد الاجماع عليها ان لم يكن من قصده الانزال فهو في كرة في المقام اذا عرفت هذا فلو قبل لم يفطر اجماعا فان

انزل

انزل وجب القضاء والكفارة عند علمائنا وبه قال احمد و مالك بل تدرّق بارادة الحرمة من تلك النصوص المقيدة حتى ما ورد بلفظ الكراهة
منها بناءً على انها الاعم منها ومن المصطلح عليه العرف لقديمه فهو منه فيقدح وجه اخر للجمع بينها غير ما ذكرناه من الشذوذ والضعف لا انه ينافي ذلك حكم
الاصحاب بالكراهة ملمظا او مخصوصاً من تحرك شهوته ولا يملك اربه الشامل لصورة الظن قطعا فيمكن ان يكون من يأمن منهم مع ضميمة ما ذكر سبباً
من الكفارة لو انزل بالملامسة والتقبيل ان لم يكن من قصده لعدم التلازم عندهم بين الكفارة والاثم كما ادعانا اليه السابق فهو جمع بذلك لا
ينافي الكراهة في مقدمة الانزال كما هو صريح ية الشيخ او كصريحها فتم جيدا والله اعلم والثاني الاكتحال بما فيه صبر ونحوه مما يجد طعمه
منك بلا خلاف اجده وهو المراد من السابق في منهم هو مضر بما عنه اذا كان الكحل ليس فيه مسك يليق لو طعم في الحلق فلا بأس لا الحرمة اجماعا محكيا صريحا
الظاهر ان لم يكن محصلا مضافا الى نفي البأس عن مطلق الكحل في خبر ابن مسلم وابن ابي العلاء وابن ابي يعفور والقداح معللا بانه ليس بطعام ولا
شراب وعن خصوص ما فيه مسك في خبر ابن غنم الذي منه يعلم بطلان احتمال الجمع بينها بالاطلاق والتقييد كما في خبره على انك قد عرفت الاجماع على
الكراهة نعم قد يحتمل الجمع بين هذه النصوص وبين النهي عن الكحل بالذرور وشبهه في موثق ابن فضال وعن الكحل في صحيح الحلبي معللا بانه يخاف ان يدخل
وعن الذرور في صحيح سعد بن سعد بالرخصة فيه مطلقا مع الكراهة وشدتها فيما فيه مسك او يجد طعمه في الحلق مؤيدا بالتسامح فيها وقاعدة عدم حمل المطلق
على المقيد في نحو هذا وقد يتوهم من التعليل بتخوف دخول الافطار لو علم وليس بمراد بل المعرفة سابقا من عدمه وصوم مثل ذلك مما ليس بطعام
شراب من غير الحلق فهو كالتعليل المستفاد من التقييد بما اذا لم يجد طعمه مما لا افطار به قطعا وان وجد كما عرفت بل ادنى منه الكراهة في الواصل فيما كان
منه الشذوذ في الاول فتم جيدا والله اعلم والثالث اخراج الدم المضعف او يخشى منه الضعف بحجامة وغيرها وان كان مورد النصوص الاولى الا ان التعليل
فيها بتخوف الغشيان او ثوران المرة والضعف يقتضي التعميم بل الغير اخراج الدم مما يورث شيئا من ذلك من غير فرق بين شهر رمضان وغيره للاطلاق
وقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان لا بأس بان يحتجم الصائم الا في رمضان فاني اكره ان يعزر بنفسه الا ان لا يخاف على نفسه محمول على الشدة فيه
نعم كان نفي البأس عن الاحتجام للصائم في موثق الساباطي وان لا ينبغي للحجام ان يحتجم وهو صائم محمول على الرخصة في الاول وشدة الكراهة في
الثاني تطابقت نصوص المقام على نفي البأس مع عدم الخوف وهو كذلك كما ان في خبر القداح منها عن ابي عبد الله عن ابيه عليهما السلام التصريح بان
الحجامة لا تفطر الصائم وانه قد احتجم النبي صلى الله عليه وآله وهو صائم مضافا الى الاجماع بقسميه عليه لكن قد يقيد ذلك في الصوم المعين بما اذا لم يعلم حصول
الغشيان المحرم الابطال به كما هو واضح والرابع دخول الحمام كذلك اي ما يخاف معه الضعف ونحوه لما عرفت من التعليل المزبور مضافا الى قول
الباقر عليه السلام في صحيح ابن مسلم قد سئل عنه لا بأس ما لم يخش ضعفا به يقيد اطلاق نفي البأس في خبر ابي بصير عنه عليه السلام او يحمل على مطلق الرخصة
للاجماع على عدم الفرق بينه وبين الخامس السعوط بما لا يتعدى الى الحلق بل بالافطار من الحلق كما في كثير من عبارات المتأخرين لقول الباقر عليه السلام في خبر
غياث لا بأس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم وسئل ليث المرادي الصادق عليه السلام عن الصائم يحتجم ويصب في اذنه الدهن فقال لا بأس الا
السعوط فانه يكره ولكن لا تقييد فيهما بما في المتن كالخلاف وغيره ويحكي الجمل والاقتصاد والمرتضى للاصل وحصر ما يضر الصائم في صحيح ابن مسلم
في غيره وما سمعته من تعليل نفي البأس عن الكحل بانه ليس بطعام ولا شراب وفحوى كراهة الاكتحال بما له طعم وما تقدم في الفرع الثالث خلافا
للمحكي عن المفيد وسلار وان كان مقنعة الاول غير صريحة في ذلك فاوجبا القضاء والكفارة به وعن المرتضى نسبته الى قوم من اصحابنا وفي
الفقيه لا يجوز لكن قد يريد الكراهة بقرينة ما عن المقنع لا بأس كيف كان فلا دليل عليه سوى دعوى ارادة الحرمة من الكراهة في الخبرين المزبورين
ويحتمل انه وصل الى الجوف او دماغ المفطر وهو لا منع لزوم السعوط الوصول اليهما فهو اعم من تعمد الوصول وحصوله مع ذلك انه لا يوجب القضاء
فضلا عن الكفارة ومنع قدح الاول منها ثانيا ولذا لم يفطر التقطير في الاذن بلا خلاف اجده فيه حتى من المفيد الا من ابي الصلاح وخبر ليث وصحيح
حماد وحسنه والاطلاق وغيرها والاصل حجة عليه قد عرفت المراد من تعليل الكحل في صحيح الحلبي بل منع قدح الثاني ايضا بعد ما عرفت في الفرع
الثالث منه يعلم منافاة تقييد المص هنا الحلاقة السابق كما ان منه يعلم ما في المحكي عن ابي الصلاح وابن البراج من ايجاب القضاء به خاصة بل في المخ
من ان تعمد الوصول الى الحلق يقضي ويكفر والا فلا وهما ابعد ما بين هؤلاء وما عن ابن الجنيد ومقنع وهو من عدم الكراهة لاطلاقهما نفي البأس لكن قد
يريدان مطلق الجواز والله اعلم والسادس شم النبت كل طيب الرائحة وعن نص اهل اللغة تسميته بالرياحين بلا خلاف اجده بل عن الاجماع عليه للنهي
عنه في خبر ابن راشد وخبر الصيقل المرسل معللا في بعضها بانه لذة ويكره للصائم ان يتلذذ نحو ما ورد عن الصادق عليه السلام لما سئل عن ترك شم الريحان
الصائم فقال اكره ان اخلط صومي بلذة وفي آخر بانه بدعة للصائم بخلاف الطيب فانه سنة ومنه مضافا الى الاجماع المزبور وخبر ابي بصير وصحيح
الحلبي البجلي وخبر سعد بن سعد وغيرها ذلك الشعار التعليل وغير ذلك يعلم ارادة الكراهة من النهي كما هو مقتضى الجمع بينها وان ضعف سند نصوص النهي فيعزز
سبيل في الكراهة المتسامح فيها كما عنه ينبغي ما عدا النرجس منها في غير محله نعم تتأكد الكراهة في النرجس للنهي عنه بالخصوص في خبر ابن رئاب معللا بانه
ريحان الاعاجم وفي خبر بعض اصحابنا ان الاعاجم كانت تشمه اذا صاموا وقالوا انه يمسك الجوع وفي الاستبصار كان للمجوس يوم يصومونه

فلما كان ذلك اليوم كانوا يشمون النرجس ومراد الجميع ما في غيرها من ان النهي خلافا لهؤلاء وتنزيها عن التشبه بهم ومن الجميع علم شدة الكراهة وزيادة
زيادته على علة كراهة الريحان من التلذذ ونحو ذلك بهذا كله في خصوص الريحان وخصوص النرجس واما في خبر ابن راشد كان ابو عبد الله عليه السلام
اذا صام تطيب ويقول الطيب تحفة الصائم وفي المرسل السابق ما سمعت من الفرق بينهما بالسنة والبدعة وفي آخر ان من تطيب اول النهار وهو
صائم لم يكن يفقد عقله نعم عن الحلي وابن زهرة الحاق خصوص المسك منه بالرياحين بل عن الغنية الحاقه بالنرجس منه لكن لا دليل عليه في خبر غياث
عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كره المسك ان يتطيب به الصائم دال على الاول مؤيدا بما تقدم من كراهة الاكتحال بالكحل فيه مسك ويغلظ
المحنة لكنه يرد عن ابن البراج وجوب القضاء والكفارة بشمها حتى يصل الى الحلق لمضمر المروزي اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا
او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين ومن ان الرائحة عرض انتقاله بدون محله محال فوصولها الى الجوف دال
على وصول محلها وهو موجب للافطار وان كان فيه من الضعف ما لا يخفى سيما مع معارضتها بما يقتضي الصحة من الاصل والحصر في صحيح ابن مسلم وغيره
ونحوي موثق عمر بن سعيد عن الرضا عليه السلام سئل عن الصائم يدخن بعود او بغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقه فقال لا بأس وغير ذلك والسابع الاحتقان بالجامد
على ما تقدم من الكلام فيه والثامن بل الثوب ولبسه على الجسد بلا خلاف اجده فيه وقال ابن راشد للصادق عليه السلام الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي
الصوم قال نعم قال من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت من اين جاء هذا
قال من ذاك وسئل الصيقل عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال لا وسمعه عبد الله بن سنان يقول لا تلزق ثوبك موضع طيب وانت صائم حتى تعصره
لكن الاخير يقتضي بزوال الكراهة بالعصر مع انه لا يرتفع اسم البلل به فاما ان يراد منه ما قبل العصر والتخفيف به جمعا بين الادلة كما ان خبر الصيقل
يقتضي بكراهة البل وان لم يكن على الجسد ولا ينافيه سابقه ولا جهة لعدم المعاضة بل ولا قول الصادق عليه السلام في صحيح ابن مسلم الصائم يستنقع في الماء او
يصب على رأسه ويتبرد بالثوب وينضح المروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس رأسه في الماء بعد ارادة الرخصة منه كيف كان فالمراد الكراهة من النهي
المزبور قطعا للاصل والاجماع في الظاهر والحصر في الصحيح المزبور المنافي لبل الثوب من التبرد به فيه او شامل له مضافا الى ضعف نصوص النهي والله اعلم
والتاسع جلوس المرأة في الماء على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا للنهي في موثق حنان عنه معللا بانها تحمله بقبلها وهو مضافا الى الشهرة العظيمة
والاصل والحصر وغيره والاطلاق الرخصة في استنقاع الصائم في الماء وعدم الوصول الى الجوف قطعا بالعقل الا استنجاء اعظم منه وغير ذلك مما لا يخفى
شاهد على ارادة الكراهة من النهي لا الحرمة الموجبة للقضاء خاصة كما عن الحلبي او مع الكفارة كما عن القاضي وابن زهرة مدعيا عليه ثانيهما الاجماع
الموهون بمصير غيره من عرفت الى خلافه الذي هو مظنة الاجماع لا ما ذكره من العجيب ميل سيد الرياض اليه في الجملة نعم هو احوط ويلحق بالماء غيره
من المايعات كالحوض في اللمعة بالمرأة الخنثى والخصي الممسوح لمساواتها لها في العلة والله اعلم الركن الثالث من اركان الصوم في الزمان الذي يصح فيه
الصوم وهو النهار دون الليل اجماعا بل ضرورة من المذهب بل الدين وح فلو نذر الصيام ليلا لم ينعقد لعدم مشروعيته والنذر انما يلزم
المشروع لا انه يشرعه من غير فرق بين ضم النهار معه وعدمه بل الظ عدم انعقاده ايضا كما عن كرة التصريح به واستحسنه في ك لكونه نذرا بعضا
من غير المشروع الذي لم ينعقد بالنذر وكذا لا يصح صوم العيدين بلا خلاف بل اجماعا من المسلمين وح فلو نذر صومهما لم ينعقد خلافا للمحكي عن بعض
العامة من انعقاد النذر وان عليه قضاء بل قال انه لو صام اجزأ عن النذر وسقط القضاء وهو كما ترى بل لا فرق فيما ذكرنا بين جهل الناذر
وعلمه فلو نذره جاهلا انه عيد لم ينعقد اجماعا بل لم يكن عليه قضاؤه ضرورة عدم مدخلية الجهل بالحكم والموضوع في المشروعية فلو نذر
العيد للجهل بكونه عيدا او بحرمة الصوم فيه لم ينعقد ولم يكن عليه قضاؤه قطعا وكذا لو نذر يوم السبت المخصوص مثلا وكان هو العيد
واما لو نذر يوما معينا باسم مخصوص فاتفق كونه احد العيدين كما لو جعل لله عليه صوم كل سبت مثلا فاتفق يوم مخصوص اجتمع فيه الوصفان لعدم
افتراق كل منهما بمفرده عن الاخر لم يصح صومه قطعا اجماعا ترجيحا لما دل على حرمته على ما دل على الوفاء بالنذر ولكن هل يجب قضاؤه لصدق اسم
الفوات الذي يكفي فيه حصول عنوان الوجوب وان منع الوصف الاخر عن التأدية الذي هو كالحيض والسفر والمرض ونحوها مما يمنع صحة الصوم لا انه
يكشف عن بطلان تعلق النذر ولمكاتبة القسم بن ابي القسم الصيقل اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك
اليوم يوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفر او مرض هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب اليه قد وضع الله عنك
الصيام في هذه الايام كلها وتصوم يوما بدل يوم ان شاء الله وصحيح ابن مهزيار قال وكتب اليه يعني ابا الحسن عليه السلام يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة
دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف
يصنع يا سيدي فكتب اليه قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها ويصوم يوما بدل يوم قيل والقائل ق والشيخ وابن حمزة نعم يجب قضاؤه
وقيل والقائل الشيخ في موضع آخر في ط وابنا البراج وادريس وابو الصلاح والفاضلان وثاني الشهيدين وغيرهم لا يجب قضاؤه للاصل وظهور
عدم تعلق النذر بتخصيص عموم الوفاء بالنذر بما دل على حرمة صوم العيد والقضاء وان قلنا انه بفرض جديد لكن لا بد فيه من حصول سبب الاداء

كتاب الصوم

المطلقة والخاص كالعام ... يكونان كالعامين من وجه بعد تحكيم احدهما على الآخر ولبس ضرورة كونه كنذر السنة الخارج عنها يوما العيد نحوهما والعامان من وجه بعد تحكيم احدهما على الآخر يكونان كالعام والخاص
في خروج محل التخصيص عن حكم العام والفرق بين السفر والمرض والحيض واضح ضرورة كون الزمان هنا غير صالح فلا وجه للقضاء الذي هو تدارك مصلحة الاداء بخلاف الثلثة فان الزمان صالح الا ان المكلف منعه مانع فيه وضعف المكاتبة الاولى بجهل الكاتب والمكتوب اليه وتعليق القضاء فيها على المشية بلفظ ان التي هي للمحتمل فيحمل على الندب واشتمال الثانية على ما اجمع الاصحاب على خلافه من وجوب قضاء يوم الجمعة ليومي العيدين ومن هنا كان هذا هو الاشبه عند المص وغيره لكن فيه ان الاصل مقطوع بما عرفت ومنع ظهور عدم تعلق النذر بعد ان كان عنوانه موجودا نعم لما تعارضت الادلة كان مقتضى الجمع بينها ترجيح دليل الحرمة باعتبار امكان تدارك الواجب بالقضاء بعد دونها وكذا بالنسبة للحيض والسفر والمرض اذ لا فرق بين يوم العيد ويوم الحيض مثلا في جميع ذلك كون المنع في الاول والثاني في المكلف غيره والضعف في المكاتبة بعد معلومية منعه بالنسبة الى الاضمار خصوصا في المقام المشتمل على ما لا يقع منهم مع غير الامام غير قادح بعد المكاتبة الصحيحة المصرح فيها باسمه واشتمالها على يوم الجمعة غير قادح على انه في خصوص رواية ابن مهزيار عن الكافي والتعليق على المشية معلوم ارادة التراخي منه ضرورة عدم الفرق بين الواجب والندب في عدم التعليق عليها على انه لا خلاف في وجوب القضاء بالنسبة الى ما اشتملت عليه من السفر والمرض ونحوهما وغيره المشتمل على نفيه في السفر مطروح فلا وجرح بلا اشكال فيهما من هذه الجهة كما لا اشكال في عدم صحة حملها على الندب ومن هنا كان الاحوط ان لم يكن الاقوى وجوب القضاء وكذا البحث في ايام التشريق وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة باعتبار حرمة صومها على من كان بمنى فيكون حكمها حكم يومي العيد كما اشتمل عليه المكاتبتان وان كان لنا البحث في اعتبار الكون بمنى في الحرمة وللنسك مقام آخر والله اعلم الركن الرابع من يصح منه الصوم وهو العاقل المسلم فلا يصح صوم الكافر اجماعا وان وجب عليه بناء على خطابه بالفروع كما هو المعروف عندنا بل لو ارتد في الاثناء فسد صومه وان عاد الى الاسلام بعد خلافا للمص ويحكى عن الحلي ويحيى بن سعيد وفاقا للفاضل والشهيد وغيرهما للبطلان جزء منه بفوات استدامة النية والصوم لا يتبعض ولا دليل على شرعية تجديد النية لو جدد وان كان قبل الزوال فضلا عن غير ذلك مضافا الى قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ودعوى اشتراط ذلك بالموت على الشرك منافية لاطلاق الآية فلا ريب حينئذ في كون الاسلام في مجموع النهار شرطا بل قد عرفت فيما سبق ان الايمان شرط في صحة العبادات التي منها الصوم فضلا عن الاسلام فلا تصح عبادات المخالف وان جاء بها جامعة للشرائط عندنا نعم قد اشرنا سابقا الى احتمال الصحة مع جمعها للشرائط عندهم اذا تعقبها الايمان مع ان التحقيق خلافه وان عدم التدارك لما فعله غير الزكوة تفضلا من الله تعالى ولا صوم المجنون والمغمى عليه الذي رفع الله القلم عنه مطبقا او ادوارا مستغرقا للوقت وبعضه لفوات الامر المعتبر بقائه في صحة العبادة ضرورة كون نحو المجنون والى ذلك اشار في محكي المختلف في الاستدلال على ذلك بانه بزوال عقله سقط التكليف عنه وجوبا وندبا فلا يصح منه الصوم مع سقوطه وزاد بان كلما افسد الصوم اذا وجد في جميعه افسد اذا وجد في بعضه كالجنون والحيض وبان سقوط القضاء يستلزم سقوط الاداء في الصوم والاول ثابت على ما يأتي فيتحقق الثاني لكن مع ذلك كله في عدة فان استهل عليه الشهر وهو بعقله فنوى صياما وعزم عليه ثم اغمي عليه وقد صام شيئا او لم يصم ثم افاق بعد ذلك فلا قضاء عليه لانه في حكم الصائم بالنية والعزيمة على اداء الفرض ونحوه في ف والى ذلك اشار المص بقوله وقيل اذا سبقت من المغمى عليه النية كان بحكم الصائم بل في ك انه نقل عن الشيخ في ف انه ساوى بين الجنون وبين الاغماء في الصحة مع سبق النية قال ولا يخفى ضعفه قرب ناقش في جميع ما تقدم بمنع الملازمة فان النائم غير مكلف قطعا مع ان صومه لا يفسد بذلك اجماعا وبالمنع من كون الاغماء مفسدا للصوم مع سبق النية بل ذلك محل النزاع فكيف يجعل دليلا وبان سقوط القضاء يجامع صحة الاداء وفساده كما ان وجوبه يجامع وجوب الاداء وعدمه لانه فرض مستانف فيتوقف على الدليل وينتفي بانتفائه فلا يكون في سقوط القضاء دلالة على سقوط الاداء ثم قال والحق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد الامساك عن الامور مع النية كما هو المستفاد من العمومات وجب الحكم بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية كما اختاره الشيخان وان اعتبر مع ذلك وقوعه بجميع اجزائه على وجه الوجوب او الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موصوفا بذلك اتجه القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء لانه لا يوصف بوجوب ولا ندب ويلزم من فساده فساد الكل لان الصوم لا يتبعض الا ان ذلك منفي بالاصل منقوض بالنائم فانه غير مكلف قطعا مع ان صومه لا يفسد بذلك اجماعا وفيه ما لا يخفى من وضوح الفرق بين النوم والغفلة وبين الجنون والاغماء ولو من حيث الادلة الشرعية ومن ان المراد من الدليل الثاني اقتضاء الصحة في المجنون ونحوه الذي لا ينبغي لفقيه التزامه ضرورة معلومية عدم الاكتفاء في الصوم بالنية واتفاق الامساك ولو مع عدم اهلية القصد والا لزم صحته من الميت ونحوه اذ لا فرق بينه وبين المجنون في دفع التكليف بل لعل المتجه بناء على ما ذكره الصحة ولو مع عدم الامساك ضرورة عدم الافطار بما يقع منه حينئذ كالغافل والناسي والنائم ومن ذلك يظهر لك ما في كلامه الاخير الذي ظاهره الميل الى الشق الاول من الشقين مضافا الى القطع بعدم كفاية ذلك بعد ظهور النصوص في اعتبار

مصاحبة النية لتمام العمل وهذا من جملة المؤيدات لكونها هي الداعي الذي يكن دعوى مصاحبته لتمام العمل بخلاف الاخطار والتعيين مع زواله في الاثناء في النائم والغافل للدليل غير قادح في ذلك مع انه يمكن دعوى عدم زواله في الغافل وانما زال الالتفات اليه بل ربما ادعي ذلك في النائم ايضا لكنه بعيد فتامل ومن ان المراد من الدليل الثالث ان سقوط القضاء دليل على سقوط الاداء والا لصدق عليه اسم الفوات الذي علق عليه القضاء فليس حينئذ هو الا كالصبي ونحوه مما لم يصدق عليه اسم الفوات فتامل جدا وبذلك كله ظهر لك ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده اذ لا ريب في عدم صدق الصائم على المجنون والمغمى عليه والسكران بخلاف النائم ونحوه ولعل مراد الشيخين من كونه بحكم الصائم بالنسبة الى سقوط القضاء لا الصحة بمعنى امتثال الامر وكان الذي دعاهما الى التعبير لمزيد الفرق بينهما في القضاء وعدمه في المغمى عليه بذلك فاوجبا على من لم تسبق منه النية بخلاف من سبقت فيوجه التعبير عنه بصحة صومه وانه بحكم الصائم من هذه الجهة لانها عند الفقهاء بمعنى اسقاط القضاء ومن هنا نقل ثمرة القضاء في الفرض بناء على سقوط القضاء عنه كما ستعرف الحال فيه وعلى كل حال فيصح صوم الصبي المميز مع جمعه ما عدا البلوغ من الشرائط صحة شرعية يترتب عليها الثواب بناء على ما سلف لنا سابقا من كون عباداته شرعية لكن لا تمرينية ولا انها صحيحة بمعنى جواز وصفها بها من باب كونها من احكام الوضع التي لا يعتبر فيها البلوغ فيكون حينئذ معنى صحتها ترتب الاثر عليها لو لا ان تفقد الامر ولعل هذا هو المراد مما حكي عن ثاني الشهيدين من ان الصحة لا تستلزم كون صومه شرعيا لانها من خطاب الوضع وهو لا يتوقف على التكليف وان كان هو كما ترى وخطائه غير جيد وقد تقدم تفصيل الحال في ذلك والله اعلم واما النائم فلا خلاف ولا اشكال في صحة صومه اذا سبقت منه النية ولو استمر الى الليل بل الاجماع بقسميه عليه بل لعله من الضروريات المستغنية عن الاستدلال بالاجماع والروايات ولا فرق من ان النائم غير مكلف بالصوم وليس صومه شرعيا محمول على ارادة ان الامساك في حال النوم لا يوصف بوجوب ولا ندب لعدم الامر حينئذ فلا يوصف بالصحة التي هي بمعنى موافقته بخلاف الصحة التي هي بمعنى سقوط القضاء فلا يحتاج الى تغليطه في ذلك قائلا انه بحكم الصائم وانه لا يسقط عنه التكليف بذلك لزوال عذره سريعا في غير محله خصوصا قوله اخيرا وانه لا يسقط الخ وان اراد منه ما اطال به ثاني الشهيدين في المسالك حيث قال ان تكليف النائم والغافل وغيرهما ممن يفقد شروط التكليف قد ينظر فيه من حيث الابتداء به بمعنى توجه الخطاب الى المكلف بالفعل وامره بايقاعه على الوجه المأمور به بعد الخطاب وقد ينظر فيه من حيث الاستدامة بمعنى انه لو شرع في الفعل قبل النوم والغفلة وغيرهما ثم عرض له ذلك في الاثناء والقسم الاول لا اشكال في امتناع التكليف به عند المانع من تكليف ما لا يطاق من غير فرق فيه بين انواع الغفلة وهذا هو المعنى الذي اطلق الاكثر من الاصوليين وغيرهم امتناعه كما يرشد اليه دليلهم عليه وان اطلقوا الكلام فيه لانهم احتجوا عليه بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الامر يقتضي العلم به المستلزم للعلم بتوجه الامر نحوه فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة في كثير من المعاد اجماعا اذ لا يتوقف صحتها على توجه الذهن اليها فضلا عن ايقاعها على الوجه المطلوب كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما الثاني فالعارض قد يكون مخرجا عن اهلية الخطاب والتوجيه كالجنون والاغماء على اصح القولين وهذا يمنع استدامة التكليف كما يمنع ابتدائه وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم والسهو والنسيان مع بقاء العقل وهذه المعاني وان منعت من ابتداء التكليف بالفعل لكن لا تمنع استدامته اذا وقع على وجهه اذ هو بعينه كما ترى يخالف اطلاق كلامهم في امتناع تكليف الغافل حيث رفع القلم الصريح في الدليل الذي عولت عليه الامامية في امتناعه من كونه قبيحا عقلا لجريانه مجرى تكليف البهائم والجمادات من غير فرق بين الابتداء والاستدامة والا كان اثما بالاخلال بها وهو معلوم البطلان ضرورة نعم لا باس بدعوى اجراء الشارع اياه مجرى الصحيح في استحقاق الثواب واسقاط القضاء ونحو ذلك فان كان المراد بالاستدامة ذلك على معنى اكتفاء الشارع في المركبات بالنية اولا ثم وقوع الفعل جامعا للشرائط فيهم ثانيا ترجيحا بالوفاق والا كان ممنوعا كمنع دعوى مساواة الجنون والاغماء للنوم والغفلة ضرورة وضوح الفرق بينهما ولو باعتبار سرعة زوالهما وكونهما كالطبيعة الثانية للانسان بل لا يمكن تعيشه بدون النوم ولعله لذا افترقت الادلة بينهما وكفى بها فارقة والله اعلم نعم لو لم ينعقد صومه بالنية مع وجوبه ثم طلع الفجر عليه نائما واستمر حتى زالت الشمس فعليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال لفساد الاداء بفوات النية التي هي شرط فيه بل المتجه بناء على ما قدمنا سابقا وجوب الكفارة عليه ايضا مع تعمد الترك في صوم شهر رمضان مثلا بلا خلاف في السيد وكذا لا خلاف ولا اشكال في انه لا يصح صوم الحائض والنفساء بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص متواترة في الحائض المتحد حكم النفساء معها كما بيناه في محله سواء حصل العذر قبل الغروب او انقطع بعد الفجر وكذا لا اشكال فيه ولا خلاف في انه يصح من المستحاضة اذا فعلت ما يجب عليها من الاغسال او الغسل وغيرهما وانما الكلام في بطلان صومها اذا اخلت بذلك وبالاغسال خاصة والنهارية منه خاصة بالنسبة الى يوم الصيام بخلاف الليالي التي بعده فانه يخل فيه الاخلال بالغسل وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلا في باب الحيض وغيره فلاحظ وتامل وكيف كان فالمشهور نقلا وتحصيلا انه لا يصح الصوم الواجب في شهر رمضان او غيره من مسافر يلزمه التقصير الا الثلاثة ايام في بدل الهدي والثمانية عشر يوما في بدل البدنة ممن افاض من عرفات قبل الغروب عامدا والنذر المشترط سفرا وحضرا على قول مشهور بل بلا خلاف معتد به للنصوص التي يمكن دعوى تواترها منها عليه قول ابي جعفر ع ليس من البر الصيام في السفر

كقول الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير لا يحل الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية وقوله في صحيح عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية الله ورسوله او رسول من يعصي الله عز وجل او طلب عدو او شحناء او سعاية او ضرر على قوم مسلمين وقال سماعة سألته عن الصيام في السفر فقال لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم العصاة الا الثلاثة الايام التي قال الله عز وجل في الحج وقال محمد بن حكيم سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه الى غير ذلك من النصوص نعم يستثنى من ذلك صوم الثلاثة دون السبعة للاية والاجماع المحكي ان لم يكن المحصل والخبر المروي ومنه خبر يونس عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل متمتع لم يكن معه هدي قال يصوم ثلاثة ايام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فقلت له اذا دخل يوم التروية وهو لا ينبغي ان يصوم بمنى ايام التشريق قال فاذا رجع الى مكة صام قال قلت فانه اعجله اصحابه وابوا ان يقيموا بمكة قال فليصم في الطريق قال فقلت يصوم في السفر قال هو ذا يصوم في عرفة واهل عرفة هم في السفر ولا ينافي ذلك صحيح ابن مسلم عن احدهما الصوم الثلاثة ايام ان صامها فآخرها يوم عرفة وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر بعد القطع بارادة الرخصة منه وانه لا يجب عليه ان يصومها في السفر كما عساه يوهمه ظاهر الاية كما اومى اليه بنفي الامر فيما ارسله المفيد قال سئل عمن لم يجد هديا وجهل ان يصوم الثلاثة ايام كيف يصنع فقال عليه السلام اما انني لا آمره بالرجوع الى مكة ولا اشق عليه ولا آمره بالصيام في السفر ولكن يصوم اذا رجع الى اهله وصوم الثمانية عشر يوما بدل البدنة لصحيح ضريس عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس عامدا قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله لكن ظاهر الاقتصار في الاستثناء على غيره في المحكي عن المرتضى والجمل والشيخ في الاقتصاد وسلار والحلي او ندور ابني حمزة وزهرة يقتضي عدم جوازه للاطلاق المقيد بما عرفت عن الصدوقين جواز صومها اي الثمانية عشر يوما في جزاء الصيد في السفر الكلام فيه انه واما النذر المقيد به فقد يشعر عبارة المتن بوجود الخلاف فيه الا اني لم اجد لاحد من اصحابنا كما اعترف به بعضهم لصحيح علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب عليه السلام وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بكل يوم على سبعة مساكين ولا يقدح جهالة الكاتب بعد قراءته علي ولا اضمار المكتوب اليه بعد العلم بكونه الامام عليه السلام كما هو محرر في محله ولا اشتماله على كون كفارة النذر الصدقة على سبعة وكون المرض كالسفر مع احتمال الرفع الاخير بنحو تخصيص الاشارة في السفر ولا احتمال كون المراد نوى الصوم ثم سافر فيخرج عن الدلالة على الحكم ضرورة عدم منافاته للظاهر الذي هو مناط الاستدلال في اكثر الاحكام عليه فهو حجة جامع لشرائط الحجية خصوصا بعد اعتضاده بما عرفت فما في المعتبر انه لمكان ضعف هذه الرواية جعلنا قول المشهور انما يشعر بتوقفه فيه وتبعه بعض متاخري المتاخرين في غير محله قطعا كما ان من الواجب تقييد خبر ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم ابدا في السفر والحضر سيما مع معارضته بخبر كرام قلت لابي عبد الله عليه السلام اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان وخبر القسم بن ابي القسم الصيقل قال كتبت اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك يوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفر او مرض هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب اليه قد وضع الله عنك الصيام في هذه الايام كلها وتصوم يوما بدل يوم ان شاء الله وخبر زرارة ان امي جعلت عليها نذرا ان رد الله عليها بعض ولدها من شيء كانت تخاف عليه ان تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت فخرجت معنا مسافرة الى مكة فاشكل علينا المكان النذر تصوم او تفطر فقال لا تصوم وضع الله عز وجل حقه عنها وتصوم هي ما جعلت على نفسها وخبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجعل الله عليه ان يصوم شهرا او اكثر من ذلك فيعرض له امر لا بد ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيره المعتضدة بعموم ما دل على النهي عن الصوم في السفر من النصوص الكثيرة فما عن المفيد والمرتضى وسلار من الاكتفاء باطلاق النذر لشمول السفر وللعموم الوفاء بالنذر واضح الضعف ضرورة اشتراط قصد خصوصه منفردا او منضما الى الحضر فلا يكفي قصد ما يشمله على الاجمال والعموم المزبور مع ان التعارض بينه وبين ما دل على النهي عن الصوم في السفر من وجه والرجحان لما هنا من وجوه يجب تخصيصه بما عرفت ولا غرابة بعد الدليل في عدم مشروعيته مع اطلاق النذر وان قلنا بجواز صوم الندب في السفر كما لا غرابة في مشروعيته بالنذر عليه خصوصا وان قلنا بحرمة الصوم ندبا في السفر كما هو واضح والله اعلم واضعف من ذلك ما عن المفيد ايضا من جواز مطلق الصوم الواجب عدا شهر رمضان في السفر لاطلاق ما دل على وجوبه الذي يجب الخروج عنه ببعض ما عرفت فضلا عن جميعه ولان الافطار في السفر رخصة من الله للناس وهدية لهم فيما اوجبه عليهم فلا ينبغي ان ترد هديته لا فيما اوجبوه على انفسهم بسبب من الاسباب كما اومى اليه بعض النصوص كخبر الحسن بن الجهم عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا

ان نفعل

ان نفعل الا ما امرنا ونحوه خبر اسمعيل بن سهل عنه ايضا الا انه كما ترى لا يصلح بمثل ذلك للخروج عن تلك النصوص الدالة على خلاف ذلك نصا وظاهرا التي يمكن دعوى تواترها بل خبر كرام المتقدم يدل على خلاف ما ذكره وانه اذا سقط الصوم لذاته ابتداء فالنصب بما يجب عليه فاولى بالسقوط ما اوجبه المكلف على نفسه نعم في خبر ابن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وان ظاهره وهو مسافر افطر حتى يقدم مضافا الى ما تقدم وغيره من النصوص الدالة على خلافه بالخصوص فضلا عن العموم التطوع بعد ارادة تخصيص شهر رمضان منه هنا وربما قيل ان خلاف المفيد ليس هو مطلق الواجب كما حكاه عنه الفاضلان والشهيد وغيرهم بل انما هو في خصوص المتعين لو بالشروع فيما يجب فيه التتابع وقد يؤيد صدر عبارته المحكية لكن ذيلها وما فيها من التعليل يشهد للاول فلاحظ وتامل وعلى كل حال ضعفه بمكان من الوضوح كضعف المحكي عن الصدوقين من جواز صوم السفر في كفارة جزاء الصيد بها باني اشارة التعرض له والله اعلم هذا كله في الواجب هل يصوم مندوبا قيل والقائل الصدوقان وابنا البراج وادريس وغيرهم على ما يحكى عن بعضهم لا يجوز بل نسبه الاخير الى جملة المشيخة الفقهاء من اصحابنا المحصلين وقيل والقائل ابن حمزة نعم يجوز بلا كراهة وقيل والقائل الاكثر على ما في شرح الاصبهاني يكره وهو الاشبه عند المصنف وجماعة جمعا بين ما دل على المنع من الاطلاقات والعمومات وخصوص صحيح بن زرارة عن الصادق لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره وخبر محمد بن مسلم المروي عن تفسير العياشي عنه ايضا انه لم يكن رسول الله يصوم في السفر تطوعا ولا فريضة وصحيح البزنطي سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر قال الفريضة قلت لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم فقال لا تصم وخبر البزنطي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية وبين ما دل على الجواز من مرسل ابن سهل عن ابي عبد الله عليه السلام خرج ابو عبد الله عليه السلام من المدينة في ايام بقين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له اتصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله عز وجل على الافطار وخبر الحسن بن بسام الجمال قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا ونحوه ما دل على جواز نذره والظاهر في ثبوت مشروعيته قبله وما عساه يشعر به استثناء ابي الحسن عليه السلام في صحيح البزنطي المتقدم والمناقشة في سندهما بل فيهما الانجبار بما عرفت وفي دلالتهما باحتمال الامساك بلا نية او نذر الصوم فيها فيهما خلاف الظاهر منهما ان لم يكن المقطوع منهما فلا بأس حينئذ بالعمل بهما الا ان التسامح في ادلة السنن كما يرد عليه انه هنا دائر بين الوجوب والحرمة الذاتية كصوم يوم العيد مستلزم للتخصيص لادلة الحرمة بل جمعها شرائط الحجية ولو مع ملاحظة الانجبار بالشهرة والاعتضاد باطلاق ما دل على صوم التطوع الذي بينه وبين ما دل على حرمة الصوم تعارض العموم من وجه وعلى كل حال فيستثنى من الكراهة او الحرمة صوم الثلاثة الايام للحاجة بالمدينة بلا خلاف فيه لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية بن عمار ان كان لك مقام بالمدينة ثلاثة ايام صمت اول يوم الاربعاء وتصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة التي كان ربط فيها نفسه حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ليلتك ويومك وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي صلى الله عليه وآله ومصلاه ليلة الجمعة فتصلي عندها ليلتك ويومك وتصوم يوم الجمعة وان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل ثم احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة صلى الله عليه وآله في قضاء حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري ان تقضى حاجتي ان شاء الله والمحكي عن المفيد في عبارة الشامل قال فيها ولا يجوز لاحد ان يصوم في السفر تطوعا ولا فرضا الا صوم ثلاثة ايام لدم المتعة من جملة العشرة الايام ومن كانت عليه كفارة يخرج عنها بالصيام وصوم النذر اذا نواه في الحضر والسفر معا او علقه بوقت من الاوقات وصوم ثلاثة ايام للحاجة اربعاء وخميس وجمعة متواليات عند قبر النبي صلى الله عليه وآله او في مشهد من مشاهد الائمة عليهم السلام وقد روي حديث في جواز التطوع في السفر بالصيام وجاءت اخبار بكراهة ذلك وانه ليس من البر الصيام في السفر وهي اكثر وعليها العمل عند فقهاء العصابة فمن اخذ بالحديث لم يأثم اذا كان اخذه من جهة الاتباع ومن عمل على اكثر الروايات واعتمد على المشهور منها في اجتناب الصيام في السفر على كل وجه سوى ما عددناه كان اولى بالحق وفهم ابن ادريس منها حرمة صوم التطوع ولعل ذلك هو الظاهر منها بل يمكن ارادة الحرمة من الكراهة في اخرها الا ان قوله من اخذ الخ ينافي ذلك بل هو نص في الجواز بل يؤيده ما حكي عنه قبل ذلك من جواز صوم الواجب عدا شهر رمضان في السفر فضلا عن المندوب وقد عرفت تحقيق الحال في ذلك اما سلار فالمحكي عنه انه بعد ما عد صوم الواجب في السفر من المحرمات وصوم الثلاثة فيه من المكروهات قال ولا يصوم المسافر تطوعا ولا فرضا الا صوم الثلاثة الايام لدم المتعة وصوم النذر اذا علقه بوقت حضره في السفر وصوم الثلاثة ايام للحاجة اربعاء وخميس وجمعة وقد روي جواز صوم التطوع في السفر وقيل لعله اراد بنفي الصيام في السفر ما يعم الحرمة والكراهة وبالجواز انتفاء الكراهة وهو

كما ترى وقال ابن حمزة واما صيام النفل فضربان مستحب وجائز فالاول صيام ثلاثة ايام عند قبر النبي ص لصلوة الحاجة والثاني ما سوى
ذلك وزيد كراهة الصوم في السفر والاول اثبت قيل وهو يعطي جواز المندوب سفرا في غير الثلاثة بالمعنى الاخص المرادف للمباح وفيه ان
الصوم الشرعي لا يكون الا عبادة والعبادة لا تقع الا راجحة فيمكن ان يكون المراد بالاستحباب المتأكد منه وبالجواز غير المتأكد والامر سهل بعد ان
عرفت حقيقة الحال والله اعلم هذا كله في الصوم في السفر الموجب للتقصير اما المنقطع فلا اشكال في صحة الصوم فيه ومنه يتضح من له حكم
المقيم ولعله كناوي الاقامة عشرا والمتردد ثلاثين يوما والعاصي بسفره وكثير السفر وغيرهم مما تقدم تفصيله في الصلوة بلا خلاف اجده
فيه قال الصادق ع هما بمعنى واحد التقصير والافطار اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت كما هو واضح والله اعلم هذا وقد تقدم الكلام في
انه لا يصح صوم شهر رمضان ولا غيره من الواجب الصوم من الجنب اذا ترك الغسل عامدا مع القدرة حتى يطلع الفجر واما لو استيقظ بعد طلوع
الفجر جنبا فالمعروف بين الاصحاب انه لم ينعقد صومه قضاء عن شهر رمضان للصحيح عن عبد الله بن سنان كتب ابي الى ابي عبد الله ع وكان يقضي
شهر رمضان وقال اني اصبحت بالغسل فاصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا وبه داود وهو ايضا عنه
الصحيح انه سئل عن الرجل يقضي شهر رمضان فيجنب من اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره
ومنهما ان اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين من اصبح في النومة الاولى والثانية ولا في القضاء بين الموسع والمضيق
وفيه منع اطلاق في النص يقتضي الاخير خصوصا بعد قوله وصم غدا بل قد يمنع شمول اطلاق الفتوى لذلك نعم هما مطلقان بالنسبة الى الاول ومن
هنا استدل لذلك على اصل الحكم مضافا الى اطلاق الخبر بان القضاء موسع ومقتضاه ان المقتضي لعدم الانعقاد كونه موسعا ثم قال نعم لو تضيق
برمضان امكن جواز القضاء للثاني كما ينعقد مع ذلك كل صوم معين ومنه يحتمل مساواته لصوم رمضان فيصح اذا اصبح في النومة
الاولى خاصة وفيه انه لا دليل على المساواة المزبورة على وجه يخرج عن القياس المحرم فلا يبعد الحكم بصحته مطلقا تمسكا بالاطلاق المقتصر
على تقييده بالاصباح عمدا بخلاف الفرض الذي هو كحكم الجنابة في النهار نسيانا ونحوه بل ان لم ينعقد الاجماع على البطلان في الموسع امكن
ذلك فيه ايضا ويحمل الصحيح المزبور على الاصباح عمدا بل يدعى ظهوره في ذلك ومن هنا حكي عن خيرة الاعتراف بعد وضوح الدلالة
على البطلان وعدم الانعقاد ولو سلم فينبغي قصر الحكم عليه خاصة لكن في المسالك في حكم القضاء النذر المطلق والكفارة قبل التلبس بها
بل في حاشية الكركي على الكتاب نسبة الحاق ذلك النذر الى الشيخ والاصحاب وان عليه الفتوى ولعل الوجه فيه ان مبنى البطلان في القضاء
التوسعة المشتركة بين الجميع لكن قد يمنع ذلك ومن هنا قال في المدارك انه يمكن المناقشة في الحاق النذر المطلق وصوم الكفارة بالقضاء لعدم وضوح
مستنده قلت ويؤيده اطلاق الاصحاب في اول الكتاب ان المفطر تعمد البقاء على الجنابة الظاهر في عدم الفطر بغيره وفي عدم الفرق بين صوم
شهر رمضان وغيره وفي المدارك ايضا انه لو كان ذلك في اثناء الكفارة حيث يشترط التتابع او في اثناء صوم يشترط تتابعه فوجهان اجودهما
صحة الصوم ولا يقطع التتابع لعدم التقصير وناقشه في الرياض بان عدم التقصير انما يقتضي انتفاء الاثم لا تحقق الامتثال مع عدم الاتيان
بالمأمور به على وجهه قلت يمكن ان يكون مستنده ما تسمعه في محله من عدم قطع التتابع بما يقع قهرا كالمرض والحيض ونحوهما نعم تتجه المناقشة
في حكمه بصحة الصوم بما عرفت بل هنا اولى بالصحة لانه كالمعين ومن ذلك كله يعرف الوجه فيما يشعر به قول المصنف قيل ولا يصح الصوم ايضا ندبا
في الفرض من تمريض هذا القول وان نسبه الكركي الى الشيخ والاصحاب كما سمعت اذ مبنى البطلان فيه الالحاق بالقضاء لعدم التعيين فيه ولان الجنب
غير قابل للصوم في تلك الحال والصوم لا يتبعض لكن قد عرفت ان الالحاق بعد عدم الدليل عليه لا يخرج عن القياس كما اعترف به في الرياض مع ان
عبد الله بن بكير قد ذكر عن الصادق ع في الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار
وحبيب الخثعمي عنه ايضا في الصحيح قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني اجنبت
فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم او لا اصوم قال صم بل مقتضى الخبر الاول الجواز في القضاء ايضا باعتبار توسعة الامر في نيته لكن يخرج عنه للادلة
السابقة فيبقى غيره على الجواز ودعوى ان كان الصوم نفلا ففي رواية ابن بكير صحته ولو علم بالجنابة ليلا وفي رواية كليب اطلاق الصحة
اذا اغتسل يحمل على المعين او الندب للنهي عن قضاء الجنب في رواية عبد الله بن سنان لكن في نوادر ما اسند الى رواية كليب هو مضمون رواية ابن
بكير والرواية التي ذكرها لم اقف عليها في كتب الاخبار بعد التفحص والتتبع قلت لكن حمله الرواية على ما ذكره في المعتبر وغيره من الجواز في
المعين والندب وفي ذلك انه تؤيده ايضا جواز تجديد النية في الندب للعازم على الافطار خصوصا بعد الزوال وهو ايضا مناف للصوم وعدم
قابلية الصوم للجنب انما يمنع من حال الجنابة اما بعد الغسل فلا ويمنع عدم تبعض الصوم كيف وقد تقدم النص الصحيح بان الناوي
بعد الزوال انما له من الصوم ما بعد النية وهذه الادلة وان قصر بعضها الا انها لا تقصر عن ادلة جواز صوم النافلة سفرا وقد عمل المصنف وجماعة
بها تسامحا في ادلة السنن وخبر من بلغه شيء من اعمال الخير يشملها وناقشه في ك وان وافق على الجواز فيما عدا شهر رمضان وقضائه بان الاصل صحيح

الخثعمي

الخثعمي ومن ذلك كله يظهر لك الحال في الالحاق المزبور وان الاقوى الصحة مع تعمد الاصباح جنبا في الندب فضلا عن حال عدم التعمد ان لم
ينعقد الاجماع على الخلاف فلاحظ وتأمل وكيف كان فيصح الصوم من المريض ما لم يستضر به بلا خلاف ولا اشكال لاطلاق الادلة السالمة
عن معارضة اطلاق ما دل على الافطار للمريض من الآية والرواية بعد معلومية كون المراد منه خصوص المتضرر به منه نصا وفتوى لا مطلق
المرض وعلى ذلك ينزل خبر عقبة بن خالد عن الصادق ع في رجل صام وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد فضلا عن عدم جواز الصوم للمريض الذي يتضرر بالصوم
بزيادة مرضه او بطوء برئه او حدوث مرض آخر او مشقة لا تتحمل او نحو ذلك وانه اذا تكلف مع ذلك لم يجز بل كان اثما بلا خلاف اجده فيه بل
الاجماع بقسميه عليه والنصوص مستفيضة فيه ومتواترة مضافا الى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل لا يبعد البطلان
مع الغفلة عن المرض كما سمعته في السفر والمدار في معرفة الضرر اليه لان الانسان على نفسه بصيرة قال عمار سألته عن حد المرض الذي يجب على صاحبه
فيه الافطار كما يجب عليه في السفر فقال هو مؤتمن عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا فليفطر وان وجد قوة فليصم كان المرض ما كان وقال عمر بن
اذينة كتبت الى ابي عبد الله ع اسأله ما حد المرض الذي يفطر فيه صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه فيه الصلوة من قيام قال بل الانسان على
نفسه بصيرة وقال ذاك اليه هو اعلم بنفسه ونحوهما غيرهما ويكفيه الظن بالضرر وقطع من امارة او تجربة او قول عارف او نحو ذلك بل قد يحكى الاكتفاء
بالخوف الذي لا يعتبر في صدقه عرفا حصول الظن كما هو مقتضى تعليق الحكم على الخوف في الطلاق المحكي عن الاكثر بل العلماء من الظن في عد وهو
واللمعة بل نص شارح الاخير على الخوف في عدم كفاية مجرد الاحتمال فان وجب الصوم مع شك الحال الثبوتية في الذمة فيستصحب ما لم يعلم سقطه
العلم بالضرر او ظنه وفيه ان الاصل براءة الذمة الى ان يحصل القطع وصوم كل يوم عبادة متجددة والتمسك باطلاق ادلة الصوم ليس باولى
من التمسك باطلاق الآية والنصوص مضافا الى تعليق الحكم على الخوف في صحيح حريز عن الصادق ع الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر ودعوى ارادة
الظن منه لا شاهد عليها كما انه لا مقتضي لها بل منافية لنفي الحرج في الدين وارادة الله بالناس اليسر دون العسر وسهولة الملة وسماحتها نعم يعتبر فيه
كونه خوفا معتدا به لا بمجرد تخيل من الاوهام السوداوية وكذا الكلام في غير المقام المشترك معه في كون المدار فيه حسن التجنب عن كل ما فيه خوف بل ربما
كانت النفوس مجبولة عليه من غير اعتبار الظن بل ربما لا يمكن حصوله في كثير من المقامات كما هو واضح والله العالم وعلى كل حال فاذا بان عدم الضرر لم
يكن عليه اثم في افطاره لتعبده بظنه انما الكلام في الصحة لو صام بزعم عدم الضرر فبان خلافه فيحتمل عدمها لعدم الامر في الواقع به ان تخيل هو
الامر ضرره كونه ح كالحائض التي لم تعلم بحيضها والمسافر الذي لم يعلم بسفره ودعوى ان الفساد هنا للنهي عن التغرير بالنفس مثلا وليس في الفرض
لتخيل عدم الضرر يدفعها منع كون الفساد لذلك بل الظاهر دلالة الادلة على اخراج هذا الموضوع عن الاوامر بل ادخاله في المنفي عنه الصوم واتفاق ويحتمل الصحة
لتعليق الحكم في صحيح حريز على الخوف المفروض انتفائه فيكون ح مأمورا والامر يقتضي الاجزاء وتعليقه في غيره على الضرر المنصرف الى الواقع
لا يجدي بعد الصحيح المزبور الذي هو بمنزلة المقيد له فيكون الحاصل ح من المجموع انه اذا خاف الضرر وجب الافطار عليه ولعل ذا لا يخلو من قوة وكيف
كان فقد ظهر لك ان المدار في الافطار على خوف الضرر من غير فرق بين المريض والصحيح في ذلك لاطلاق قوله ع كل ما اضر به الصوم فالافطار له
واجب ولانه المناسب المقتضى سهولة الملة وسماحتها وارادة الله اليسر بالناس دون العسر لظهور النصوص في ان المبيح للفطر في المريض الضرر فلا تتفاوت
بين الصحيح والمريض معه لكن تردد في المدارك في الصحيح الذي يخشى المرض بالصيام من ذلك ومن عموم الامر بالصوم السالم عن معارضة المرض وفيه ما لا يخفى
خصوصا بعدما عرفت من عدم مدخلية المرض والاخير لا يصلح للافطار مع عدم الضرر وهو معلوم البطلان نصا وفتوى بل المدار على الضرر
المرض الذي لا تفاوت فيه بين الصحيح والمريض الذي من افراده من يخشى حدوث مرض آخر بالصوم الذي هو كالصحيح الذي يخاف المرض بالصوم
وبالجملة فالعمدة الحكم باشتراك الصحيح والمريض في معظم ذلك المسوغ للافطار كما هو واضح والله اعلم مسئلتان الاولى البلوغ الذي يجب
معه العبادات ويصح معه المعاملات الاحتلام اي خروج المني من الذكر والانثى في اليقظة او النوم بالجماع او غيره او الانبات للشعر
الخشن على العانة او بلوغ خمس عشرة سنة في الرجال على الاظهر الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة خلافا لابن الجنيد فاكتفى ببلوغ الاربع عشرة وهو
ربما ضعفه وضعف غيره من الاقوال المحكية في المقام على فرض ثبوتها او بلوغ تسع سنين في النساء كما بينا ذلك كله وغيره على وجه لم نسبق
اليه في كتاب الحجر فضلا عند الغرض المص له فلاحظ وتأمل المسئلة الثانية يستحب للولي ان يمرن الصبي والصبية على الصوم وغيره من
العبادات قبل البلوغ ويعودا عليه سواء قلنا بشرعية عبادتهما او لا عند تمييزهما على وجه يمكن حصول الصوم منهما وفي المتن ويحكى عن
غيره وغيرهما ويشدد عليهما لسبع مقتضيا حصول التمرين قبلها وهو جيد اذا فرض حصول التمييز والطاقة قبلها وفي المع ويؤخذ الصبي بالصوم
اذا بلغ ست سنين واطاق الصوم استحبابا وفي صحيح زرارة والحلبي حسنا عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه
فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يجب الصلوة عليه قال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا اطاقه وخبر سماعة سألته عن الصبي متى يصوم
قال اذا قوي على الصيام لكن في المعتبر ونحوه انه يمرن الصبي لسبع لخبر الحسن الحلبي عن ابي عبد الله ع انا نأمر صبياننا بالصيام اذا كانوا ابناء سبع

سنين

مع الطاقة

سنين بالطاقة من صيام اليوم فان كان الى نصف النهار او اكثر من ذلك او اقل فاذا غلبهم العطش والغرث افطروا حتى يتعودوا الصيام ويطيقوه فمروا صبيانكم اذا كانوا ابناء تسع سنين بالطاقة من صيام فاذا غلبهم العطش افطروا وفيه مع اشتماله على التفرقة بين صبيانهم ع وصبيان غيرهم الذين على البحث وانه او المرسل عن الصدوق الصبي يؤخذ بالصيام اذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه فان اطاق الى الظهر او بعده صام الى ذلك الوقت فاذا غلب الجوع عليه والعطش افطر على التمرين فيه كالمحكي عن ابني بابويه على الطاقة والتسع انه يمكن ان يكون ذلك مبنيا على ما هو الغالب من الفرق بين صبيانهم وصبيان غيرهم في شدة التمييز والطاقة اللذين هما المدار في التمرين والتشديد باشتداديهما وبما كان في المحكي عن نوع ايماء الى ذلك قال و يستحب اخذه اي الصبي بذلك اذا اطاقه وحد ذلك بتسع سنين فصاعدا وذلك بحسب حاله في الطاقة فهذا كله بناء على تفرقة الرواية بين صبيانهم وصبيان غيرهم اما على كونها بالسبع فيهما كما رده في المخ فهي دالة على استحباب التمرين للسبع كما سمعته من بعضهم وعلى كل حال فالتحقيق الذي يجتمع عليه الادلة ما ذكرناه ولا ينافيه صحيح معاوية بن وهب سألت ابا عبد الله عن كم يؤخذ الصبي بالصيام فقال ما بينه وبين خمسة عشر سنة واربعة عشر سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته ضرورة عدم المنافاة بين الاخذ في هذا الوقت وبين الامر به قبل هذا الوقت مع احتمال كون المراد الاخذ الشرعي دون التمريني على ان يكون المراد انه يؤخذ به اذا بلغ ويحصل البلوغ بالاحتلام ونحوه في احد السنين غالبا فتم جيدا ومن الغريب ما عن الشارح من ان مقتضى هذه الرواية تحديد مبدء وقت التمرين اذ فيه انه لو كان كذلك لم يبق لقوله فان هو صام قبل ذلك فدعه وقوله ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته فائدة واما ما رواه السكوني عن ابي عبد الله ع اذا اطاق الغلام صوم ثلثة ايام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان فلم اجد من افتى به سوى المحكي عن عمن انه يؤخذ الصبي بالصيام اذا بلغ الحلم ولعل المتجه حمله على شدة التشديد عليه اذا كان كك والله اعلم وقد ظهر مما ذكرنا انه لا فرق في استحباب التمرين بين الصبي والصبية على الوجه الذي ذكرناه ضرورة اشتراكهما في حكمته التي اومى اليها الحسن الحلبي والنبوي انه قطع الاصحاب باستحباب تمرينها قبل البلوغ والتشديد عليها للسبع لكن قال لا ريب في استحباب التمرين للصبي والصبية على ان تعيين مبدئه يتوقف على الدليل قلت قد تعرف الحال فيها مما سمعته من الصبي وعلى كل حال نعم قيل انه يتخير في الصوم الواجب وغيره من كل عبادة واجبة يمرن عليها بين نية الوجوب والندب فالوجوب لان الغرض التمرين على الفعل الواجب والندب لعدم وجوبه عليه فيصار انه قد ذكر ذلك المص وغيره قلت لكن في ترجيح الوجوب قال وينوي الصبي الوجوب او ينوي الندب ذاني كري وهل ينوي الوجوب او الندب الاجود الاول ليقع التمرين موقعه قال ويكون المراد بالوجوب في حقه ما لابد منه يعني ولو تمرينا او المراد به الواجب على المكلف ويمكن الثاني لعدم وجه الوجوب في حقه وفي ضمنه ان الندب ولي عز مته انه اقتصر عليه واختاره بعض المتاخرين لانه لا معنى لان يفعل شيئا لوجوبه على غيره ولا معنى للوجوب التمريني الا الاولوية المتحققة في الندب والوجوب العقلي لقبح مخالفة الامر من والد ونحوه عقلا ولا عبرة به اذا خالف الشرع ولا يجدي كون الغرض التمرين على فعل الواجب فان التمرين عليه لا يستلزم التمرين على نية الوجه على ان الغرض من التمرين تسهيل التكليف عليه ليتعوده ولا صعوبة في النية لتمرين عليها بل الاولى ان لا ينوي الا القربة فان الندب ايضا لا معنى له في حقه الشرعية فان الاحكام الشرعية كلها متساوية في انتفائها من غير المكلف فكما لا وجوب عليه شرعا لا ندب بالنسبة اليه الا ان يمنع عدم خطاب المميز بالمندوبات فانها بالعبادة ما ليست مكلفا بها ومعنى رفع القلم انما هو رفع قلم الايجاب ودفع المؤاخذة فان من البين كونه يثاب بفعل الطاعات بل ذلك متعين بناء على شرعية عبادات الطفل على جهة الندبية ولا ينافيه كون الحكمة في ذلك التمرين ضرورة كون المراد منه التمرين على نفس الافعال لا نياتها كما هو واضح نعم بناء على التمرينية قد يتجه ذلك لكون الاثم فيه نية الوجوب في الواجب والندب في المندوب دعوى انه لا معنى للوجوب التمريني الا الاولوية المتحققة في الندب او الوجوب العقلي لقبح مخالفة الامر من والد ونحو عقلا ولا عبرة به اذا خالف الشرع يدفعها بعد الاغضاء عما فرضه من مخالفة الشرع لما حكم العقل بقبح مخالفته ان المراد منه التشبه بالبالغين باراءة الصورة الصادرة منهم كما هو واضح والله اعلم النظر الثاني في اقسامه اي مطلق الصوم الشامل الصحيح والفاسد وهي اربعة واجب وندب ومكروه كراهة عبادة ومحظور ولو للتشريع اما الواجب فستة باستقراء الادلة الشرعية والاجماع بقسميه الاول صوم شهر رمضان والثاني صوم الكفارات التي ستسمع تفصيلها انشاء الله والثالث صوم بدل الدم المتعة في الحج والرابع صوم النذر وما في معناه من العهد واليمين ونحوهما والخامس صوم الاعتكاف على وجه كالنذر واعتكاف يومين الموجب لاعتكاف ثالث والسادس صوم قضاء الواجب والقول في شهر رمضان والكلام في علامته وشروطه وحكمه اما الاول فلا اشكال ولا خلاف بيننا في انه يعلم الشهر برؤية الهلال وح فمن رآه وجب عليه الصوم ولو انفرد وكذا لو شهد فردت شهادته وكذا لو يفطر لو انفرد برؤية هلال شوال كل ذلك لصدق الرؤية المأمور بالصوم والافطار لها وشهادة الشهر والسنة المستفيضة والمتواترة والاجماع بقسميه خلافا لما عن بعض العامة من عدم صوم المنفرد وفطره الا في جماعة الناس وهو محجوج بالكتاب والسنة والاجماع واما من لم يره فلا يجب عليه الصوم للاصل وظاهر كثير من النصوص الا ان يمضي من شعبان ثلثون يوما او يرى رؤية شايعة فيجب الصوم ح اجماعا او ضرورة من الدين او

يرى رؤية شايعة على وجه تفيد العلم الذي هو مدار التكاليف فيجب الصوم حينئذ بلا اشكال ولا خلاف ضرورة عدم اعتبار الزائد على ذلك نعم ان لو يكن الشياع على الوجه المزبور بل كان مفيد الظن كان المتجه عدم الاجتزاء به للاصل السالم عن المعارض من ظاهر النصوص خلافا للفاضل في كرة فاكتفى به لمساواة الظن الحاصل من شهادة العدلين بل حكاه في ك عن الشارح وغيره قال واحتمل في موضع من الشرح اعتبار زيادة الظن على ما يحصل منه بقول العدلين لتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة الا ان ذلك كله كما ترى ضرورة توقفه على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتها الظن ليتعدى الى ما يحصل ذلك ولتحقق الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل انما هو مستنبط فلا عبرة به مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا فلا دليل له سوى معلومية الاكتفاء بالعلم في جميع التكاليف فيكون الامر دائرا مداره واما المنساق في ثبوت الاستدلال عليه به بصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله وموثق عبد الله بن بكير عنه وخبر ابي العباس وخبر ابرهيم بن عثمان الخزاز التي سيمر عليك بعضها المشتملة على تعليق الصوم للرؤية بما يؤول الى الشياع لا دلالة فيه على غير المفيد للعلم كما عرفته هو به لعدم ذكر لفظ الشياع فيه نفسه حتى يستند الى صدقه بدعوى شموله للاعم وكذا الاستدلال عليه بخبر سماعة المشتمل على الامر بالصوم اذا رآه اهل المصر كانوا لمسماة وخبر عبد الحميد الازدي وخبر ابي الجارود المشتملة على الامر بذلك بالصوم بصوم الناس والفطر بفطرهم ان لم يحملها على ارادة الصوم بصوم السلمين والافطار بفطرهم التقية وعلى كل حال فلا دلالة فيها على غير ما عرفت وح لا يحصر المخبرين في عدد ولا يفرق في ذلك بين المسلم والكافر والصغير والكبير والذكر والانثى كما قرر في حكم التواتر ضرورة كون المدار على حصول العلم الذي هو مدار التكاليف كيف كان فان لم يتفق ذلك شهد شاهدان عدلان قيل والقائل لكن لم نعرفه القائل لا يقبل وقيل والقائل الشيخ وسلار وحمزة والبراج وابو الصلاح تقبل مع العلة خاصة ومع عدمها يعتبر الخمسون نعم في عباراتهم خلاف بالنسبة الى داخل المصر وخارجه ففي المحكي عن المقنع واعلم انه لا يجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة ويجوز شهادة رجلين عدلين اذا كانوا من خارج البلد وكان بالمصر علة ومقتضاه قبول شهادة مع الخروج عن البلد مط لكن في شرح الاصبهاني للمعة ان الموجود فيما عندنا من نسخ المقنع بالواو ثم قال ولعلها اوضح لان الظاهر انه افتى بلفظ خبر حبيب الجماعي وقد ذكرناه من غير تغيير والمحكي في العلاقة حاصله انه مع العلة تقبل شهادتهما من البلد وخارجه وبدونها لا تقبل الا شهادة القسامة خمسين رجلا من البلد او خارجه ونحوه عن بعضهم وحمزة وقال في المحكي فلا يقبل في هلال رمضان الا شهادة شاهدين فاما الواحد فلا يقبل فمن هذا مع الغيم فاما مع الصحو فلا يقبل فيه الا خمسون قسامة او اثنان من خارج البلد قال في المحكي انه ان كان في السماء علة لم يثبت الا بشهادة خمسين رجلا من اهل البلد او عدلين من خارجه وان لم يكن هناك علة وطلب لم ير لم يجب الصوم الا ان يشهد خمسون من خارج البلد انهم راوه وكذا عن ابن البراج لكن من المعلوم ارادتهم اعتبار الخمسين اذا لم يحصل الشياع بالاقل والا اجتزاء قطعا كما هو واضح وقيل والقائل المشهور تقبل مطلقا وهو الاظهر سواء كانا من البلد او خارجه سواء كان في السماء علة ام لا لاطلاق ما دل على قبولهما وخصوص المعتبرة المستفيضة كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع ان عليا ع كان يقول لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين وصحيح منصور بن حازم عنه ايضا انه قال صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما راياه فاقضه وصحيح عبد الله الحلبي عنه ايضا قال علي ع لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين وصحيح الشحام عنه ايضا انه سئل عن الاهلة فقال هي اهلة الشهور فاذا رايت الهلال فصم واذا رايته فافطر فقلت ارايت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان تشهد لك بينة عدل فان شهدوا انهم راوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم الى غير ذلك من النصوص المعتضدة بغيرها التي لا معارض لها سوى خبر ابرهيم بن عثمان الخزاز عن ابي عبد الله ع قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال ان شهر رمضان فريضة من فرايض الله فلا تؤدوه بالتظني وليس برؤية الهلال ان تقوم عدة فيقول واحد قد رايته ويقول الاخرون لم نره اذا راه واحد راه مائة واذا راه مائة راه الف ولا يجوز في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل من شهادة خمسين واذا كان في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر وخبر حبيب الخثعمي الجماعي قال ابو عبد الله ع لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة وانما تجوز شهادة رجلين اذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فاخبرا انهما راياه واخبرا عن قوم صاموا للرؤية الذين ردهما في المع بان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم ثم لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهي تحصل بشهادة العدلين الى ان قال وبالجملة فانه مخالف لعمل المسلمين كافة فكان ساقطا وفي المحكي عن المنع من صحة السند لعله لما قيل من ان في طريق الاول ابا العباس بن موسى وهو غير معلوم الحال ان كان الظاهر انه الوراق الثقة الذي هو من اصحاب يونس بقرينة روايته عنه وفي يونس كلام وجهالة التجيبي في سند الثانية وفي المحكي عن المخ بالحمل على عدم عدالة الشهود وحصول التهمة في اخبارهم وظني والله اعلم انهما تعريض لما في يد العامة من الاجتزاء بشهادة رجلين في الصحو مع القطع بكذبهما باعتبار عدم العلة في الرائي والمرئي وكثرة المطلعين وغير ذلك وعلى كل حال فلا ريب في سقوطهما في مقابلة ما عرفت لكن المحكي في ثق وظني انه قد جاء في البلد بحيث لم يلم به احد من الاصحاب وهو الجمع بين هذين الخبرين وبين غيرهما من النصوص الدالة على الاجتزاء بشهادة الشاهدين بانه لا بد

مع العلم مع عدم العلة من الغيم ونحوه ولا يجزي لتطرق التهمة وإن كان من شهادة العدلين وهذا هو الذي أشار إليه بقولهم إذا رآه الواحد رآه عشرة وإذا رآه عشرة رآه مائة وليس معنى رؤيته أن يقوم واحد من العشرة فيقول رأيته ويقول التسعة لم نره نعم لو كان هناك غيم ونحوه اجتزي بالشاهدين لإمكان اختصاصهما حينئذ بالرؤية دون غيرهما بل لعل اعتبار كونهما من خارج البلد جريا مجرى الغالب لأنهما لو كانا قد رأياه وهما من أهل البلد لرآه غيرهما أيضا بخلاف الخارجين كما أن اعتبار الخمسين في الخبرين ليس إلا لإرادة حصول العلم ونصوص الاجتزاء بالشاهدين ليس فيها إلا الإهمال المتحقق في حال الغيم وعلى تقدير الإطلاق فهو مقيد بالخبرين المزبورين إلا أن ذلك جميعه كما ترى لا مع إمكان تحصيل الإجماع المركب بخلافه واضح الضعف من وجوه خصوصا بعد ما عرفت من أن مبنى تلك النصوص الإنكار على ما هو متعارف عند العامة من الشهادة على الهلال زورا وأن يجيء الواحد منهم فيقول رأيته من بين الجم الغفير وربما ادعى رؤيته في غير مكانها كما لا يخفى على من له علم بأحوالهم وفساد مذهبهم فخرجت هذه النصوص مخرج الإنكار عليهم لا لبيان عدم الاجتزاء بالشاهدين العدلين الذين قد اكتفى الشارع بهما في جميع الموضوعات التي فيها ما هو أعظم من رؤية الهلال بمراتب كالدماء ونحوها فلا ينبغي التوقف في ذلك ولا الإطناب في فساد ما يخالفه والله هو العالم والظاهر من النص والفتوى الاجتزاء بهما من غير اعتبار حكم الحاكم بشهادتهما بل لكل من علم الشهادة عند الصوم والإفطار بعد فرض جواز العدالة تمسكا بإطلاق الأدلة بل قال الصادق ع في صحيح منصور بن حازم فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه وفي صحيح الحلبي قد قال له أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوما أقضي ذلك اليوم فقال لا إلا أن تشهد لك بينة عدول فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم بل الظاهر الاجتزاء بهما وإن ردهما الحاكم لعدم تحقق عدالتهما أو نحو ذلك مما لم يكن كذلك عند غيره ممن شهدا عنده ولو اختلف الشاهدان في صفة الهلال بالاستقامة والانحراف ونحو ذلك مما يقتضي اختلاف المشهود عليه بطلت شهادتهما وكذا لو اختلفا في زمان الرؤية مع اتحاد الليلة ولو شهد أحدهما برؤية شعبان الاثنين وشهد الآخر برؤية رمضان الأربعاء احتمل القبول لاتفاقهما في المعنى وعدمه لأن كل واحد يخالف الآخر في شهادته ولم يثبت أحدهما لعل الأول أقوى هذا ودعوى أنه لا يكفي قول الشاهدين اليوم يوم الصوم أو الفطر بل يجب على السامع الاستفصال للاختلاف في المسألة فيجوز استناد الشاهد إلى سبب لا يوافق مذهب السامع نعم لو علمت الموافقة اجتزئ بالإطلاق كما في الجرح والتعديل قد يناقش بأن مقتضى شهادته كونه كذلك واقعا وهو لا خلاف فيه ولذا لم يجب استفصال الشهادة بالملك والغصب والنجاسة ونحوها مما هي مختلفة الأسباب وكذلك الجرح والتعديل وإن ظهر منه المفروغية من وجوب استفصال الشاهد بها لعل الأمر بالعكس كما يشهد له الاكتفاء بما يذكره علماء الرجال فيها بل السيرة من العلماء وغيرهم على عدم استفصال الشاهد إذا شهد بالفسق أو العدالة نعم ذلك إلا لما ذكرناه فتأمل جيدا والله أعلم ثم إن الظاهر ثبوت الهلال بالشهادة على الشهادة لإطلاق أو عموم ما دل على قبولها ولأن الشهادة حق لازم الأداء فيجوز الشهادة عليها كسائر الحقوق خلافا للفاضل في المحكي عن تذكرته فلم يثبته بها بل نسبه إلى علمائنا مستدلا عليه بأصالة البراءة واختصاص مورد القبول بالأموال وحقوق الآدميين وفيه بعد انقطاع الأصل بما عرفت أن مورد القبول بذلك لا يقتضي تخصيص العموم كما أن الظاهر ثبوته بحكم الحاكم المستند إلى علمه لإطلاق ما دل على نفوذه وأن الراد عليه كالراد عليهم من غير فرق بين موضوعات المخاصمة وغيرها كالعدالة والفسق والاجتهاد والنسب ونحوها ودعوى أنه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام والعلم أقوى من البينة ولأن المرجع في الاكتفاء بشهادة العدلين وما يتحقق به العدالة إلى قوله فيكون مقبولا في جميع الموارد ومقتضى المفروغية من الثبوت بحكمه المستند إلى شهادة العدلين وضوح تنجز الاستدلال به في المقام ضرورة كون المستند في الثبوت عند الغير في المشبه به ليس إلا حكمه الحاصل في المفروض إذ شهادة الشاهدين عنده ليس شهادة عند غيره والحصر في قوله لا أجيز في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين مراد منه بالنسبة إلى الشهادة بمعنى أني لا أجيز في الشهادة على رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين لا فاسقين أو مجهولين كما هو عند العامة ولا عدل واحد لا أن المراد عدم ثبوته إلا بذلك ضرورة ثبوته بالشياع أو بالحكم بالبينة وبغير ذلك، فلعل الأول للخبر المزبور الذي هو بعد الإغضاء عما ذكرناه معارض لما دل على قبول حكمه مرجح لا ريب في رجحانه عليه من وجوه في غاية الضعف وأضعف منه الاستناد إلى عدم ثبوت عموم حكم الحاكم لما يشمل ذلك إنما المسلم في خصوص موضوعات المخاصمة دون غيرها إذ هو كما ترى مناف لإطلاق الأدلة وتشكيك فيما يمكن تحصيل الإجماع عليه خصوصا في أمثال هذه الموضوعات العامة التي هي من المعلوم الرجوع فيها إلى الحكام كما لا يخفى على من له خبرة بالشرع وسياسته بل كلمات الأصحاب في المقامات المختلفة فما صدر عن بعض متأخري المتأخرين من الوسوسة في ذلك من غير فرق بين حكمه المستند إلى علمه والبينة أو غيرهما لا ينبغي الالتفات إليها لما عرفت من ثبوت الهلال بذلك بل الظاهر عدم الفرق في ذلك بين الحاكم الآخر وغيره فيجب الصوم والفطر على الجميع ثم لو قال اليوم يوم الصوم أو الفطر من غير تصريح بكونه لرؤية أو شهادة ففي س في وجوب استفساره على السامع ثلاثة أوجه ثالثها إن كان السامع مجتهدا استفسر قلت قد يقوى في النظر عدم وجوب استفساره ضرورة كون ذلك منه حكما فيجب اتباعه به

لاطلاق

لإطلاق ما دل عليه وكيف كان فإذا رأى الهلال في البلاد المتقاربة كالكوفة وبغداد ونحوهما مما لا تختلف فيه المطالع وجب الصوم على ساكنيهما أجمع بلا خلاف ولا إشكال بعد قول الصادق ع في صحيح منصور فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه وفي صحيح هشام فيمن صام تسعة وعشرين يوما إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوما وغيرهما من النصوص دون البلاد المتباعدة كالعراق وخراسان مما علم فيه اختلاف المطالع واحتمل فلا يجب الصوم ولا القضاء بل يلزم حينئذ الرائي للأصل بعد انصراف النصوص إلى غير الفرض لكنه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع في الربع المسكون أما لعدم كروية الأرض بل هي مسطحة فلا تختلف المطالع ح وأما لكونه قدرا يسيرا لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علو السماء وبما يومي إليه ذلك مضافا إلى الإطلاق المزبور خصوص صحيح هشام المشتمل على النكرة الشائعة المتناولة للجميع على البدل وقوله ع في الدعاء وجعلت رؤيتها لجميع الناس مرئى واحدا وعدم اتفاق حصول الاختلاف بين البلاد الشرقية والغربية في ذلك ولعله لذا قال في س بعد نسبته ما في المتن إلى قول الشيخ ويحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقية وإن تباعدت للقطع بالرؤية عند عدم المانع بل هو الظاهر المحكي عن التذكرة اختياره في أول كلامه لكن قال في آخره وبالجملة إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها المتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساو حكماهما أما بدون ذلك فالتساوي هو الحق واستجوده في ك ويمكن أن لا يكون خلافا كلامه ضرورة عدم اتفاق العلم بذلك عادة فالحكم لو ح على الجميع مطلقا قوي وح يسقط ما ذكره في س من التفريع بما لو رأى الهلال في بلد ثم سافر إلى الآخر يخالفه في حكمه انتقل حكمه إليه فيصوم زائدا أو يفطر على ثمانية وعشرين يوما ملحقا ولو أصبح معيدا ثم انتقل ولو أصبح صائما ثم انتقل ففي جواز الإفطار نظر ولو رأى الهلال في بلد ليلة الجمعة مثلا ثم سافر إلى بلد بعيدة مشرقية قد رأى الهلال فيها ليلة السبت وبالعكس صام في الأول الحادي والثلاثين ويفطر في الثاني على ثمانية وعشرين يوما ولو أصبح معيدا ثم انتقل يومه ووصل قبل الزوال أمسك بالنية وأجزأه ولو وصل بعد الزوال أمسك مع القضاء ولو أصبح صائما للرؤية احتمل جواز الإفطار لانتقال الحكم وعدمه لتحقق الرؤية ويستوي في التكليف بالصوم ضرورة سقوط ذلك كله على المختار لكن في س أنه لو روعي الاحتياط في هذه الفروض كان أولى وفي ك أنه لا ريب في ذلك لأن المسألة قوية الإشكال قلت لكنه يسهل الخطب ندرة وقوع شيء من الفروض السابقة والله أعلم ولا يثبت الهلال بشهادة الواحد على الأصح خلافا لسلار فاجتزأ به في هلال شهر رمضان بالنسبة إلى الصوم دون حلول الأجل ونحوه بشهادة العدل الواحد لقول أبي جعفر ع في خبر محمد بن قيس قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين وإن لم تروا الهلال من وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام إلى الليل وإن غم عليكم فعدوا ثلاثين ثم أفطروا لكن مع ندرة خلافه بل يمكن دعوى استقرار الإجماع بعده بل وقبله على ذلك وكون خبره في شوال مضافا إلى الطعن في سنده باشتراك محمد بن قيس بين الثقة والضعيف وإن كان قد يدفع بأنه هنا البجلي الثقة بقرينة كون الراوي عنه يوسف بن عقيل وفي دلالته بصحة إطلاق لفظ العدل على الواحد فما زاد لأنه مصدر يقع على القليل والكثير فيقال رجل عدل ورجلان عدل ورجال عدل واضطرابه لأن الشيخ رواه في الاستبصار بطريقين أحدهما ما سمعت والثاني إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو تشهد بينة عدل من المسلمين وفي يب بطريقين أيضا أحدهما ما سمعت والثاني إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدول من المسلمين وقصوره عن معارضة المعتبرة النصوص المستفيضة المتضمنة لعدم الاكتفاء بما دون العدلين من وجوه لا ينبغي الالتفات إليه كما هو واضح وكذا لا يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمات إلى الرجال إجماعا بقسميه ونصوصا وكذا لا اعتبار بثبوته بالجدول الذي هو حساب مخصوص عند المنجمين مأخوذ من سير القمر واجتماعه مع الشمس لاستفاضة النصوص في عدم ثبوت دخول الشهر إلا بالرؤية أو مضي ثلاثين يوما من الشهر السابق على أن أكثر أحكام التنجيم من الحدس الذي خطأه أكثر من صوابه بل هم لا يثبتون أول الشهر على وجه لزوم الرؤية بذلك وإنما هو على معنى تأخر القمر عن محاذاة الشمس ليرتبوا عليه مطالبهم من حركات الكواكب وغيرها ويعترفون بأنه قد لا يمكن رؤيته وإنما يظنون في بعض الأحوال مقارنته الرؤية للتأخر المفروض فقد يخطئ وقد يصيب وضبط الحساب المزبور وكونه كأيام الأسبوع عندنا وأنه من القطعيات وليس من أحكام المنجمين لا يقتضي تحقق الرؤية بل التي يظنها المنجم بسبب التأخر المزبور ح فما عن بعض الجمهور وشاذ منا لم نتحققه من الثبوت به لقوله تعالى وبالنجم هم يهتدون وبأن الكواكب والمنازل يرجع إليها في القبلة والأوقات التي هي أمور شرعية واضح الضعف ضرورة نحو الاهتداء بالنجم بمعرفة الطرق ومسالك البلدان ومعرفة الأوقات ونحو ذلك وأن الذي يرجع إليه في الوقت والقبلة مشاهدة النجم لا ظنون أهل التنجيم الكاذبة في أكثر الأوقات الذين ورد فيهم من صدق كاهنا أو منجما فهو كافر بما أنزل على محمد ص وكذا لا اعتبار بالعدد المراد به هنا ما صرح به المصنف في المحكي عن معتبره من عد شعبان ناقصا أبدا وشهر رمضان تاما أبدا الذي يكذبه الوجدان والنصوص الصحيحة الصريحة كقول الصادق ع في صحيح حماد بن عثمان شهر رمضان شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان وقال له الحلبي في الصحيح أيضا أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوما أقضي ذلك اليوم قال لا إلا أن تشهد لك بينة عدول فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم وقال أبو جعفر ع في صحيح محمد بن مسلم إذا كانت علة فأتم شعبان ثلاثين يوما إلى غير ذلك من النصوص التي لا يعارضها غيرها من النصوص المنسوبة إلى أهل البيت التي جميعها

لا أكثرها

او اكثرها الا شيء من ضعف في ان تكثر عمل بها واشتملت على القسم بالله خصوصا بعد اعراض الاصحاب عنها بل في محكي المع ان عمل المسلمين على خلافها بل لو صح سندها لوجب تاويلها بما ذكره الشيخ في كتابي الاخبار او بغيره او طرحها لعدم مقاومتها للوجدان وللشاهد بالعيان فما عن قوم من الحشوية كما في المع من العمل بها لا ينبغي ان يلتفت اليه لعل المراد بها سيما المشتمل منها على القسم بالله على ان شهر رمضان لا ينقص التعريض بما يستعمله المخالفون في هذه الازمنة من نقصانه يوما او يومين بدعوى رؤية الهلال على وجه يعلم كذبها ولذلك لم يقضوا العيد فطرا ولا ضحى ابدا فمن الغريب ما عن المفيد في بعض كتبه من القول بالعدد اللهم الا ان يريد به عند غم الشهور الذي ستعرف الحال فيه واغرب منه ما في من لا يحضره الفقيه حيث انه بعد ان ذكر جملة من الروايات الدالة على ذلك المشتركة في الضعف كما في ك قال من خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقي كما تتقى العامة ولا يتكلم الا بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له فان البدعة انما تماث وتبطل بترك ذكرها ولا قوة الا بالله وكانه اليه اشار المع ببعض الحشوية لكن لا ينبغي ترك الادب معه لانه من اجلاء الطائفة ومن خزان ال محمد عليهم السلام فهو اعلم بما قال وان صح منه ما هو اعظم من ذلك من القول بجواز السهو على المعصوم ووقوعه الذي من ضرورة مذهب الشيعة خلافه ونسئل الله العفو والعافية في الدنيا والمغفرة لنا وله فانه العفو الرحيم الرؤف الحليم العليم الحكيم وكذا لا اعتبار بغيبوبة الهلال في ليلة الرؤية بعد الشفق في ثبوت كونه لليلة الماضية لما عرفته من النصوص المعتضدة بالعمل بل لعل الوجدان على انه قد يكون كذلك فيما هو معلوم انه هلال ليلته اذا كان الشهر تاما خلافا للصدوق في المحكي عن مقنعه قال فيه اعلم ان الهلال اذا غاب قبل الشفق فهو لليلة وان غاب بعد الشفق فهو لليلتين وان رأى فيه ظل الرأس فهو لثلث ليال ولعله لقول الصادق عليه السلام في خبر اسمعيل بن الحر اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة وان غاب بعد الشفق فهو لليلتين الذي هو مع ضعفه معلول القصور عن معارضة غيره من وجوه بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فضلا عما سمعته من دعوى الوجدان الذي لا تصلح هذه الاخبار لمعارضته والله اعلم وكذا لا اعتبار برؤيته يوم الثلثين قبل الزوال في ثبوت انه لليلة الماضية على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة يمكن تحصيل الاجماع معها والنسبة في الذ هي الى اكثر علمائنا الا من شذ منهم بل في الغنية دعواه على ذلك معللا له بان من خالف من اصحابنا لم يؤثر خلافه في دلالة الاجماع بل النسبة في كره الى علمائنا اجمع من دون اشارة الى شذوذ المخالف وفي ف نسبته الى الرواية عن امير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وانس ثم قال ولا مخالف لهم فدل على انه اجماع الصحابة وعلى كل حال فذلك هو الحجة بعد الاصل وخبر محمد بن عيسى المعتضد بما عرفت قال كتبت اليه جعلت فداك ربما غم علينا الهلال في شهر رمضان فيرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رأيناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رأيناه ام لا وكيف تأمرني في ذلك فكتب عليه السلام تتم الى الليل فانه ان كان تاما رئي قبل الزوال والمناقشة في سندها وجهالة المكتوب اليه واضحة السقوط بعد الانجبار بما عرفت ومعلومية كون المكتوب اليه هنا الامام ولو بالقرائن الموجودة في نفس الخبر المذكور كسقوط دعوى طرحها باعتبار اضطرابها لكون المفروض في السؤال وقوع الاشتباه في شهر رمضان وانه تمام او نقص في عدد تلك الليلة وهو يوم الثلثين من شعبان وعلى هذا فالحكم بصوم ذلك اليوم يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال وقول السائل فترى ان نفطر الخ كالتعليل في الجواب يدل على ان الاشتباه في هلال شوال وانه لا اعتبار برؤيته قبل الزوال في الحكم به لليلة الماضية لانه قد يتفق رؤية هلال الليلة اللاحقة قبل الزوال اذا كان الشهر تاما فتكون مضطربة ساقطة في نفسها فضلا عن النظر الى معارضتها لغيرها ضرورة كون المراد بهلال شهر رمضان هلال شوال توسعا ولو بقرينة ذيل الرواية لصدق الاضافة بادنى ملابسة واغرب من ذلك دعوى دلالتها على الاعتبار بمجمل قوله عليه السلام ان كان تاما الخ على ان المراد ان كان الشهر المستقبل تاما رؤي هلاله قبل الزوال اذ لا يخفى عدم مدخلية تمام الشهر المستقبل وعدم نقصانه في رؤية الهلال قبل الزوال وعدمها فقد يرى هلاله وان كان ناقصا باعتبار تامية الشهر الماضي كما هو واضح وخبر جراح المدائني عن الصادق عليه السلام من رأى هلال شوال بنهار في رمضان فليتم صيامه والمناقشة في سنده مدفوعة بما عرفت وفي دلالته بكونه مطلقا يحمل على المقيد وهو ما ستسمعه مما دل على التفصيل بعد فرض معلومية اعتبار المقاومة في الحمل المزبور وهي مفقودة هنا من وجوه والمرسل المروي عن بعض الكتب عن امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال ورآه ذوا عدل منكم نهارا فلا تفطروا حتى تغرب الشمس كان ذلك في اول النهار او في اخره وقال لا تفطروا الا لتمام ثلثين من رؤية الهلال او بشهادة شاهدين عدلين انهما رأياه بل لا يخفى عليك ما فيه من الاشعار بان المراد من اطلاق الرؤية في الليل ح فتكون النصوص المستفيضة او المتواترة كما قيل الدالة على ان الصوم والافطار للرؤية دالة على الحكم ضرورة ظهورها او صراحتها في حصر الطريق بذلك على ان الامر بالصوم فيها انما يكون قبل دخول وقت الصوم اذ لو امر به بعد مضي جزء من وقته فاما ان يتوجه الى مجموع الوقت او الى الليلة المستقبلة من النهار والاول باطل لانتفاء القدرة عليه وكذا الثاني لعدم كونه صوما شرعيا فتعين كون المراد الامر بصوم يوم ليلة الرؤية وافطار يوم ليلتها والمناقشة في ذلك بان ظهور لفظ الرؤية في الرؤية الشايعة المتعارفة لا يدل على عدم ارادة غيرها من اللفظ وانما يقتضي ذلك القطع بارادتها منه وفي ارادة الغير وعدمها على دليل يدل عليه معرضه لا يكون ذلك معارضا للدال كما لا يدل اللفظ على ارادة الرؤية الغير الشايعة فكذا لا يدل

على عدم

على عدم ارادتها وليس الظهور هنا بمنزلة ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي اذ ذاك يقتضي ارادته خاصة حذرا من لزوم المجاز بخلافه هنا فان المفروض دلالة اللفظ حقيقة عليهما معا الا انه ينسبق الى الذهن منهما الشايع المتعارف فمع فرض دليل يدل على ارادة الاخر معه لا يكون منافيا له فظهر لك ان المعنى الظاهر من اللفظ قسمان احدهما الموضوع له اللفظ وثانيهما الفرد الشايع من المعنى الموضوع له اللفظ والاول هو الذي يقتضي عدم ارادة غيره بخلاف الثاني الذي نحن فيه منه فانه لا يعارض ما يدل على اعتبار الرؤية قبل الزوال ورد بان المراد من الامر بالصوم بعد مضي جزء من الوقت هو الامساك في البقية المستقبلة على وجه لا يعتد به كما ورد استعماله في ذلك في كثير من الاخبار الواردة في الصوم المندوب اذا اراده في اثناء النهار ولم يكن قد نواه وللمفطر كصحيح عبد الرحمن وموثق ابي بصير وغيرها ايضا وانما اقتضاؤها اعتبار الرؤية قبل الزوال لا لنفسها لكشفها عن صلاحية الرؤية في الليلة السابقة لا انه اتفق المانع من غيم او اخفاء المطلع او نحو ذلك وح يمكن دعوى الضرورة على خلافه وان المعتبر انما هو الرؤية في الليل دون النهار بالمعنى المزبور وثانيا انه بعد تسليم ظهور تلك النصوص في ارادة الحصر وتسليم كون المنساق الى الذهن الرؤية في الليلة كون المعنى لا تصوموا الا للرؤية في الليلة ولا تفطروا الا لها فتعارض ح ما دل على اعتبارها قبل الزوال كما هو واضح بادنى تامل وان اطلاق الامر بالصوم على الامساك في البقية في بعض النصوص للقرينة الدالة عليه لا ينافي ظهوره مع عدمها فيما قلناه وبالجملة لا يكاد ينكر منصف ظهور تلك النصوص في عدم اعتبار غير الرؤية الليلية كظهور النصوص الواردة في افطار يوم الشك بمجرد الاستهلال في ليلته وعدم رؤيته فيها اذا كانت مصحية من غير تعرض للاستهلال في النهار كصحيح كل من هرون بن خارجة وخبر الربيع بن ولاد وخبر محمد بن مسلم وخبر عبيد بن زرارة ودعوى كون المراد منها عدم الرؤية في جميع زمن اعتبارها الذي منه قبل الزوال مخالفة لظاهرها وصريحها كما لا يخفى على من لاحظها كدعوى دفع ذلك كله او اكثره بان الرؤية قبل الزوال كاشفة عنها في الليل ولكن اتفق خفاء المطلع او حصول المانع او نحو ذلك اذ هي واضحة المنع ان اريد كشفها على جهة العلم بل لا يدعيها الخصم لان ادعاها كان ردها عليه مفروغا منه وداخلة تحت التظني الذي قد استفاضت النصوص وتواترت في عدم الاعتبار به هنا وان اريد كشفها على جهة الظن فبعد التسليم دعوى خروج خصوص هذا الظن للدليل القاصر عن معارضة بعض ما سمعت من وجوه كما ترى اذ ليس هو الا نصوص قد وردت على حسب غيرها مما ورد في العمل بالجدول والعدد والتطوق ونحوها مما هو مطروح عند الاصحاب لمعارضته المتواترة من غيرها كما اعترف به الشيخ في يب مكررا او محمول على بعض الوجوه التي لا مدخلية لها فيما نحن فيه منها الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام اذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة ومنها موثق عبيد بن زرارة عنه ايضا اذا رئي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا رئي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان ومنها صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام وان غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا ومنها موثق اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا تصم الا ان تراه فان شهد اهل بلد اخر فاقضه واذا رأيته وسط النهار فاتم صومه الى الليل ومنها خبر داود الرقي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا طلب الهلال في المشرق غدوة فلم ير فهو هنا هلال جديد رئي او لم ير ومنها المرسل عن ابي جعفر عليه السلام اذا اصبح الناس صياما ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا وليخرجوا من الغد اول النهار الى العيد واذا رأى هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا رأى بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان لكن لا يخفى عليك شذوذ هذه النصوص الفاقد بعضها بعض شرائط الحجية وانها كغيرها من نصوص العدد والجدول والتطوق وغيرها قد الغتها الطائفة واعرضت عنها واستقر عملهم قديما وحديثا على نصوص الرؤية فالواجب طرحها او حملها على بعض الوجوه ولو كان بعيدا لكونه اولى من الطرح ولذا حمل الشيخ الاولين منها اللذين هما العمدة في هذا المقام ولذا اقتصر عليهما بعض على اعتبارها مع شهادة الشاهدين بالرؤية في الليل في الصحو الذي يعتبر فيه لولاها الخمسون الا انه كما ترى مع بعده في نفسه لا يتم على القول باعتبار الشاهدين مطلقا مناف لظاهرها ولظاهر ما دل على اعتبار الخمسين وما دل على حكم الشاهدين ولا يدلج عن امر بكتاب التخصيص في الاولين كما لا يخفى ولعل الطرح اولى من هذا الحمل او يحملان على ارادة بيان كون ذلك امارة يستفاد منها الظن وربما تفيد اذا انضمت مع غيرها كشهادة الواحد او المتعدد ممن لا تعتبر شهادته حصول القطع ولعل ذلك هو الوجه في ذكرها او ان المراد منها بيان ذلك ليظن السامع ممن يتقى منه الاجتزاء بها وان لم تكن هي كذلك فتحمل على التقية بذلك مع عدم التصريح بالاعتبار وكون المحكي عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وغيرهم عدم اعتبار ذلك بل قيل انه المشهور بينهم فتوى ورواية لا ينافي وجودها من غيرهم كابي ثور وابي يوسف وغيرهما الذين هما في زمن الصادق عليه السلام وغيرهما بل حكى المرتضى عن ابن مسعود وابن عمر وانس وقال انه لا مخالف لهم بل الظاهر ان استفاضة النصوص بعدم العمل هنا بالشك والظن وان شهر رمضان فريضة من فرائض الله لا يؤدى بالتظني للرد عليهم وان المشهور بين رواتهم ومحدثيهم ذلك والله اعلم واما صحيح محمد بن قيس فقد يقال بدلالته على المطلوب باعتبار كون المراد من الوسط فيه ارتفاع النهار وتخصيص ذلك لكونه المظنة في ابتداء رؤية الهلال نهارا بخلاف

اول الطلوع

اول الطلوع ثم من قبله الا اقل من الاحتمال الذي يبطل به الاستدلال ودعوى كون المراد من الوسط ما بعد الزوال فيدل انه يوم علم هلاله
المقدم لا شاهد لها بل العرف اشتراك الوسط فيما بين قبل الزوال وبعده ينافيها او تكلف تخصيص خصوص الاخير منها الاقتضاء الغاء المفهوم في الوسط على تقدير
دخول جزء مما قبل الزوال لا داعي له مع احتمال كون الفائدة في الاقتصار كون ذلك ابتداء او مظنة الرؤية كما اومأنا اليه فتجد ولعله
لذلك نحو بعضهم دليلا للمشهور وكذا موثق اسحاق ايضا بناء على كون المراد من الوسط فيه ما عرفت فيكون المراد الامر باتمام صومه على انه من شعبان
كما فهمه الراوي حيث قال اتم صومه الى الليل على انه من شعبان دون ان ينوي انه من رمضان الا ان المراد منه ما قبل الزوال لحمل الامر فيه بالاتمام
على الوجوب ولا يكون ذلك الا للحكم بكونه لليلة الماضية للمرء بمثل الزوال اذ هو كما ترى اولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال واما خبر
داود الرقي فالظاهر كون المراد منه الحكم بطلوعه في الليلة المستقبلة بمجرد عدم الرؤية في المشرق فيما قبل تلك الليلة عند الفجر وهو خارج عما
نحن فيه وان كان هو ايضا لا عبرة بذلك كما اومى اليه في س بقوله ولا عبرة بعد طلوعه من المشرق في دخول الشهر في الليلة المستقبلة الا في رواية
داود الرقي بل والمعتبر حيث قال ولا عبرة بالخفاء لليلتين في الحكم به بعدهما بناء على قرائتها بالثاء المنقطعة من فوق ثلاثا فيكون عين
ما في س وربما يؤيده انه ليس في نص ولا فتوى اعتبار خفاء لليلتين حتى يكون اشارة اليه الا ما في مرسل عن الصادق ع قد يكون الهلال لليلة وثلث
اللهم الا ان يكون اشارة الى نصف وليلة وثلثين لليلتين ولا يكون وهو لليلة من ان منتهى الخفاء لليلتين وعلى كل حال لا عبرة بذلك لما
تراه بالوجدان من الخفاء ازيد من ليلتين واما مرسل الصدوق فهو مع عدم كونه حجة كخبر داود الرقي يجري فيه بعض ما ذكرنا وقد بان لك من ذلك
كله انه لا يليق بالفقيه العارف بقواعد الفقه ولسانه الركون الى هذه النصوص والاعراض عن تلك النصوص التي ادعي تواترها والموافقة مع ذلك لقوله
ولتكملوا العدة بناء على ارادة الثلثين منها مع قيام نحو هذه الامارات على ما اشارت اليه بعض النصوص ولقوله تع اتموا الصيام الى الليل كما اشار
اليه بعض خبر بل والاصل والاجماع المحكي وغيرهما فما عن المرتضى ره في الناصريات من اعتبار ذلك حيث انه بعد ان ذكر قول الناصر اذا رأى الهلال
قبل الزوال فهو لليلة الماضية قال هذا هو الصحيح وهو مذهبنا بل قال ان عليا ع وابن مسعود وابن عمر وانسا قالوا به ولا مخالف لهم وقد سمعت ما حكاه
الشيخ في ف عن هؤلاء وربما استظهر ذلك ايضا من ق والكليني باعتبار ايرادهما رواية التفصيل في الفقيه وخصوصا الاول الذي ذكر في
اوله انه ما يورد فيه الا ما يعتقد انه حجة بينه وبين ربه لكن من تتبع كتابه المزبور يعلم عدوله عن ذلك كما ان من تتبع الكافي يعلم انه
قد يورد فيه ما لا يعمل به فانحصر الخلاف ح فيمن عرفت نعم مال اليه جماعة من متأخري المتأخرين الا ان منشأه اختلال الطريقة لكن من غرائب
الاتفاق خبر متن الطباطبائي الذي في مصابيحه مع استقامة طريقته واما ما ذهب اليه في المنع من التفصيل بين الصوم والفطر فيعتبر في الاول دون
الثاني فكانه ليس قولا في المسئلة ضرورة ان منشأه الاحتياط بل قال في اخر البحث لو رأى الهلال في اول الشهر قبل الزوال ولم ير ليلة احد و
ثلثين هلال شوال وجب صومه ان كان هذا الفرض ممكنا او حصلت علة لان الاحتياط للصوم متعين فلا يجوز الاقدام على الافطار بناء على
مثل هذه الروايات المفيدة للظن المعاضدة بمثلها ومنه يعلم ان المراد بالاحتياط تاكد الصوم في الاول بنية الندب لا بنية انه من رمضان
وانه يقوى بذلك احتمال تقدم الهلال فلا وجه لحملنا قسمه بان الاحتياط في الصوم في الاخير معارض بحرمته في العيد وبانه مناف لنيته كونه من
رمضان نعم قد يقوى ان الحكم فيما ذكره من الفرع كذلك مع قطع النظر عن الاحتياط اذ من الواضح كون ذلك عند القائل امارة يجوز تخلفها فهو
كما لو ثبت بشهادة العدلين والله اعلم ومما يؤيد انه في التلف ليس قولا في المسئلة وضوح عدم الفرق بل ولا بين سائر الادلة في الامارة المزبورة
خصوصا مع اطلاق بعض الادلة اللهم الا ان يقال باختصاص الشهرين اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن لكنه كما ترى والله اعلم وكذا لا يعلم بتطوقه
بظهور النور في جرمه مستديرا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في ك عدا ما عساه يظهر من مح ق في الفقيه حيث روى فيه الصحيح الدال عليه بناء على
ما ذكره في صدره من انه لا يورد فيه الا ما يعمل عليه بل ربما مال اليه المحدث البحراني في حدائقه لصحة الخبر الدال عليه وهو صحيح مرازم عن ابيه عن ابي عبد الله ع
اذا تطوق الهلال فهو لليلتين واذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث ليال وكون نسبته الى ما يعارضه نسبة المقيد الى المطلق الذي هو ما دل
على وجوب الصوم بالرؤية او الشاهدين او مضي ثلاثين يوما وما دل على عدم وجوب قضاء يوم الشك الا مع قيام البينة بالرؤية في الليلة السابقة
وفيه ان الشرط في حمل المطلق على المقيد المكافاة المفقودة في المقام من وجوه بعد الاغضاء عن سنده الذي منع صحته في ك ودعوى احتمال الاختفاء
تحت الشعاع لليلتين او ثلث كاحتمال الخبر الغيبوبة قبل الشفق وبعد ذلك ايضا بل يقوى الظن ان المشار اليه في نصوص النهي عن العمل بالظن والتظني
هنا هو ذلك ونحوه مما عرفت وتعرف ومن الغريب ما في يب انه مع مخالفته ما بلغته العمل امثال هذه النصوص جعلها مخالفة للمعلوم من
الادلة بالتواتر وغيره قال بعد ما اورد هذا الصحيح وخبر اسماعيل بن الحر المتقدم انفا والوجه في هذين الخبرين وما يجري مجراهما هو ما معنا
ان ذلك انما يكون امارة على اعتبار دخول الشهر اذا كان في السماء علة من غيم وما يجري مجراه فيجوز اعتبار ذلك في الليلة المستقبلة بتطوق الهلال
وغيبوبته قبل الشفق وبعد الشفق ولعله يريد ما استشعر منه في النصوص الاتية من الاعتبار الاحتياطي بمعنى انه يبني على الاحتمال لقوة ذلك

الظن بكون الايام السابقة من شهر رمضان والا فلا فرق بين العلة وعدمها في عدم كون ذلك علامة بل هو حينئذ اولى بما هو خارج عن النصوص جميعا
واحتمال الاكتفاء هنا بالظن كالوقت بالنسبة الى الفريضة خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وصريحها اذ ان كان هو متجها من حيث القياس المعلوم
بطلانه عند الامامية وكذا لا عبرة بعد خمسة ايام من اول الهلال في السنة الماضية وصوم يوم الخامس وان كان موافقا للعادة بل في المحكي عن عجائب
المخلوقات للقزويني قد امتحنوا ذلك خمسين سنة وكان صحيحا وبه خبر عمران الزعفراني قلت لابي عبد الله ع ان السماء تطبق علينا بالعراق
اليوم واليومين والثلاثة فاي يوم نصوم قال افطر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم اليوم الخامس وخبره الاخر عنه ايضا قلت لابي عبد الله ع انا نمكث
في الشتاء اليوم واليومين ولا نرى شمسا ولا نجما فاي يوم نصوم قال افطر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وعد خمسة ايام وصم اليوم الخامس ومرسل رق
عنه اذا كان شهر رمضان في العام الماضي يوم معلوم فعد في العام المستقبل من ذلك اليوم خمسة ايام وصم يوم الخامس وخبر محمد بن عثمان الخدري عن
بعض مشايخه عنه صلوات الله عليه صم في العام المستقبل يوم الخامس من يوم صمت عام الاول وخبر عاصم بن حميد عن جعفر بن محمد ع عدوا اليوم الذي تصومون
فيه وثلاثة ايام بعده وصوموا يوم الخامس فانكم لم تختلفوا وخبر غياث الذي هو نحوه نعم قيد ذلك بعض بغير السنة الكبيسة اما فيها فبعد
ستة ايام لخبر السياري قال كتب محمد بن الفرج الى العسكري ع يسأله عما روي من الحساب في الصوم عن ابائك ع في عد خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة الثانية
التي تأتي فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاول والحادث وما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري ومن
من جهة الكبيسة قال قد حسبه اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلثين ومائتين هذا الحساب لا يتهيأ لكل انسان ان يعمل عليه
انما هذا لمن يعرف السنين ومن يعلم متى كانت السنة الكبيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان اول ليلة فاذا صح الهلال لليلته وعرف السنين صح له
ذلك انتهى ولعل هذا من كلام الكليني وان قوله قال ثانيا ايراد منه لبيان تاريخ الكتابة الاولى التي رواها والاوضح يكون ذلك توجيها للنصوص المزبورة
جميعها انها ملفقة ممن عرف ذلك والظاهر اختصاص هذه المعرفة على وجهها القطعي باهل البيت ع خاصة او يحمل النصوص المزبورة على ارادة بيان الامر بصوم
يوم الخامس لا على انه من شهر رمضان بل انه من شعبان ليحصل الاجزاء به لو بان انه من شهر رمضان او على ما قيل من اختصاص الاعتبار بها مع غم الشهور او ذلك
في السماء علة بناء على الاجتزاء بالظن ح وان كان الاقوى عدم اعتبارها مطلقا لقصورها عن معارضة غيرها ولو بالتقييد من النصوص المزبورة التي ادعي
تواترها ولعله لذلك كان المفتي بمضمونها على وجه يمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصا مع ملاحظة المحكي منه على السابع عشر وخصوصا مع تصريح غير واحد
بكون هذه النصوص وما جرى مجراها لا يفيد بالنسبة الينا الا الظن من الشواذ المهجورة المطرحة التي خرجت منهم ع مخرج التقية والخصوص العالم
بها على وجه يحصل له القطع دون الظن والتخمين او يراد منها الاحتياط لكونها من الامارات المفيدة لذلك من الظن او غير ذلك وان ابيت فليس لها
الا الطرح وردها الى علمهم ع بها هذا وفي اللمعة بعد ان ذكر مثل ما هنا من عدم العبرة لشيء من الامور السابقة قال والخفاء لليلتين في الحكم به بعدهما
خلافا للمبسوط في شواذ الاخبار من اعتبار ذلك كله وهو جيد لكني لم اقف على من افتى باعتبار الخفاء لليلتين في الحكم بخروج الهلال بعدهما ولا على
خبر دال عليه اللهم الا ان يكون اشارة الى ما رواه في المحكي عن مقنعه مرسلا عن ابي عبد الله ع قد يكون الهلال لليلة وثلث وليلة ونصف وليلة
وثلثين وليلتين ويكون وهو لا لليلة بل يقتضيه اعتبار الاقتصار على ليلتين انه لا يكون لثلاث والى خبر داود الرقي عنه ع اذا طلب الهلال في المشرق
غدوة فلم ير فهو هنا هلال جديد رؤي او لم ير الا انهما كما ترى مع ضعفهما وارسالهما وشذوذهما غير ظاهرين في شيء من ذلك ومن هنا قد يحتمل
في عبارته لثلثين بالثاء المثلثة ويكون متعلقا بالجميع ما ذكر سابقا اي لا عبرة لشيء من ذلك لكون الهلال لليلة الثلثين ويكون المراد بالخفاء
ما في خبر داود المزبور كما قال في س ولا عبرة بعد طلوعه من المشرق في دخول الشهر في الليلة المستقبلة الا في رواية داود ولعل ذلك اولى
لان الخفاء لليلتين مما لم يذكره احد ممن وصل الينا كلامه والله اعلم وقد بان لك من ذلك كله انه لا يحكم بشيء من عدد ذلك الا الرؤية نعم يستحب
صوم يوم الثلثين من شعبان بنية الندب بلا خلاف معتد به نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه بل وعلى انه ان انكشف من الشهر اجزأه من رمضان
الى النصوص واما لو صامه بنية رمضان لامارة قيل يجزيه وقيل لا وهو لا شبهة كما تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا هذا كله فيما لو صام فان
افطر واهل شوال ليلة التاسع العشرين من هلال رمضان قضاه قطعا لانكشاف خروجه قبل ذلك ضرورة عدم نقصان الشهر عن تسع وعشرين
وكذا لو قامت بينة لرؤيته ليلة الثلثين من شعبان بلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال اما اذا كان هلاله ليلة التاسع العشرين من هلال رمضان
ببينة ففي وجوب القضاء وعدمه وجهان اقواهما الاول اجراء للبينة مجرى اليقين والله اعلم وحيث بان لك عدم العبرة بشيء من الامور السابقة
كان المتحير في كل شهر تشتبه رؤيته يعدها قبله ثلاثين ويحكم به من غير فرق بين شهر رمضان وغيره لاصالة بقاء الشهر وبقاء القمر في المحاق
السالمة عن معارضة عادة ونحوها فيما لو كان الاشتباه في شهر او شهرين على وجه لا تقتضي العادة بنقصانهما ففي صحيح محمد بن قيس كان امير
المؤمنين ع يقول اذا رأيتم الهلال فافطروا وان غم عليكم فعدوا ثلثين ثم افطروا وفي صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع واذا كان علة فاتم شعبان ثلثين ونحوهما
غيرهما واما لو عمت شهور السنة كلها فالاكثر كما في ك عد كل شهر منها ثلثين ايضا للاصل المزبور ايضا لكن اشكل في لك بان ذلك

خلاف الواقع في جميع الازمان ويمنع كون التمام هو الاصل اذ ليس للشهر شرعا وضع قدر معين حتى يكون خلافه خارجا عن الاصل انما المعتبر شرعا
الاهلة وهي محتملة للامرين واجاب بان معنى الاصل ان الشهر المعين كشعبان مثلا واقع ثابت فالاصل استمراره الى ان يتحقق زواله ولا يتم
ذلك الا بمضي ثلثين وكذا القول في غيره او تقول اذا حصلت الخفية للهلال فهو المحاق فالاصل بقاؤها وعدم امكان الرؤية الى ان يتحقق خلافه
بمضي الثلثين ولكن ذلك يتوجه في الشهرين والثلثة لا في جميع السنة كما هو المفروض ففيه اشكال البعد وعدم وجود نظيره ومن ثم قال جماعة من
الاصحاب منهم الشهيد في س الرجوع الى رواية الخمسة ولا باس به عملا بالرواية وقضاء العادة لكن يبقى الاشكال فيما لو غم بعض السنة خاصة كما هو
الواقع وح فعد الثلثين للشهرين اقوى وفيما زاد نظر ثم ذكر خبر الزعفراني وقال وعمران مجهول والرواية مرسلة في طريق وضعيفة في اخر
وغير مقيدة بغمة الجميع محتاجة الى تقييد الخمسة بغير السنة الكبيسة وبها استمر عملا بالعادة ومقتضى الحسنا قلت ولعل لذلك قيل بنقص
منها القضاء العادة بالنقيصة لكن في ذلك ان القول باحتساب بعضها ناقصا مجهول القائل مع جهالة قدر المنقص وجهالة تخصيص الناقص من هنا
قيل والقائل الشيخ في المحكي عن ط والفاضل في المحكي عن جملة من كتبه والشهيد في س وضة يعمل بعد ذلك برواية الخمسة وفي لك ان المعتمد
في ذلك العادة لا الرواية وفيه منع اطراد العادة بالنقيصة على هذا الوجه كمنع صلاحية الرواية للعمل بها لكن ح فلا ريب في ان الاول
اشبه باصول المذهب وقواعده مع كون المراد تنقيح حال شهر او شهرين بل وازيد من ذلك مع تعدد المكلف واتحاده ضرورة امكان جريان
الاصل ح بلا معارض اما اذا كان محل التكليف تمام السنة كما لو نذر عبادة مثلا في سنة هلالية واتفق غم الشهور كلها اشكل ح وجوبها
في جميعها على ثلثين للاصل المعلوم عادة انقطاعه فالمتجه حينئذ فعلها فيما لم يتيقن بمقتضى العادة نقصانه وكذا كل ما كان من هذا القبيل
بخلاف ما لو كان محل التكليف شهرا مخصوصا او شهرين ونحو ذلك ولا يخفى عليك ان العادة لا تعارض حكم الثلثين في الشهرين فما زاد ضرورة
عدم الحكم بتمامها واقعا كي يلزم نقصان ما بعدها بل هي تامة بمقتضى الاصل الذي هو حجة في مقتضاه خاصة دون لوازمه كما هو واضح فتدبر جيدا
فانه لا يخ من دقة ومنه يعلم كون المدار على ثلثين الا مع العلم عادة بالنقصان ولو على الوجه المزبور والله اعلم ومن كان بحيث لا يعلم الشهر كشهر
رمضان بخصوصه كالاسير والمحبوس صام شهرا تغليبا لظنه على غيره اذا كان قد تحرى فغلب على ظنه انه شهر رمضان دون غيره من الاشهر اذ احتمال الدخول
السنة مما عليه المعتقد منافي لنفي الضرر والعسر في الشريعة وصوم غير المظنون مناف لتعبد المرء بظنه وح فان استمر الاشتباه فهو برئ ذمته
ان اتفق في شهر رمضان او بعده اجزاه وان كان قبله قضاه بلا خلاف اجده بل الاجماع في محكي كره وغيرها عليه لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع
قلت له رجل اسرته الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحسب فان كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه
وان كان بعد رمضان اجزاه ولا اشكال بان شرط صحة القضاء نية التعيين وهو لم ينو القضاء وانما نوى الاداء اذ هو مع انه اجتهاد في مقابلة النص و
الفتوى يمكن التخلص منه بما قيل من انه نوى الوجوب عما في ذمته فان كان ذلك الشهر شهر رمضان اجزاه ذلك لما عرفت من الاكتفاء فيه بنية القربة
لانه لا يقع فيه غيره وان كان ما بعده تعين كونه قضاء لانه هو الثابت في الذمة وقد تبين في محله عدم وجوب التعرض لنية الاداء والقضاء وان
كان قد يناقش فيه بانه غير جازم بكونه في ذمته بعد فرض احتمال التقدم على شهر رمضان وعلى كل حال فقد صرح غير واحد من الاصحاب بانه يلحق
ما لحقه حكم الشهر من وجوب الكفارة في افساد يوم منه ان لم يتبين تقدمه وان كان فيه الوجهان فيمن فعل موجبا للكفارة ثم سقط فرض الصوم بعينه
عنه بحيض او مرض ونحوهما وكذا ان تبين تاخره كان في وجوب كفارة الافطار في رمضان او كفارة الافطار في قضاءه وجهان اقواهما الثاني ح مثنا
واكماله ثلثين لو لم ير الهلال في الطرفين فان راه فيهما لم يكن عليه الا صوم شهر هلالي نعم لو تبين مخالفته لرمضان وكان رمضان تاما كان عليه
قضاء يوم ان لم يكن الشهر الذي صامه شوالا او ذا الحجة والا قضى يومين ذكره لمكان العيدين وايام التشريق نعم لو كان رمضان ناقصا وقلنا
شوالا وكان تاما لم يكن عليه قضاء ويلحقه ايضا احكام العيد من الصلوة والفطرة وحرمة الصوم وغير ذلك من احكام الشهر واجبا ومندوبا ولو
لكن قد يشكل ذلك بانه ليس في النص الذي هو العمدة في المقام ما يقتضي ذلك من الحاقه منزلته ونحوها وتجرد دعوى القوم للظن اعم من ذلك ولو
سلم فجريان الوجهين فيما لو بان التقدم بل والتاخر في غاية الاشكال ضرورة ظهور عدم افطاره شهر رمضان اذ هو ح كمن زعم يوما من شهر
رمضان فافطر ثم بان انه ليس منه واشكل من ذلك كله ما ذكروه مما يظهر من غير خلاف فيه بينهم بل ربما ظهر من بعضهم الاجماع عليه من انه لو لم يظن
شهرا تخير في كل سنة شهرا مراعيا المطابقة بين الشهرين في سنين بان يكون بينهما احد عشر شهرا لا ازيد ولا انقص الا كان احد الشهرين على
اليقين غير رمضان ثم يجري عليه الاحكام السابقة ولا انه لا دليل على هذا التخيير ودعوى حصول الامتثال به بعد العلم ولو بالاطلاق
والاستصحاب او نحوهما ببقاء التكليف يدفعها منع العلم ببقاء التكليف بل عن الحال منع العلم لسقوطه لعدم الطريق الى امتثاله متحقق والتخيير لو ثبت
كونه طريقا شرعا الانتقال اليه من مجرد فرض الخطاب بالصوم سيما مع تعدد الطرق الممكن تكليف الشارع بها في هذا الحال من القرعة وغيرها
ثم بعد الاغضاء عن ذلك كله اجراء احكام شهر رمضان عليه كما ترى مع ان متى في كره لم يقطع بذلك بالنسبة الى التابع في الصورة الاولى فضلا

عن الثانية

عن الثانية قال فاذا توخى شهرا فالاولى وجوب التتابع فيه وان كان له ان يصوم قبله وبعده والامر اذ لك كله وغيره قال بعض المحققين من شرحنا
الى سقوط الاداء عنه وتعين عليه القضاء ولو حصل له العلم بعد التقدم لو صام امكن القول بوجوب صومه اداء او باقيا في ذمته من الاداء او القضاء فتدبر
جيدا ثم انه اذا اختار شهرا فهل يتعين عليه ذلك في حقه بحيث لا يجوز له العدول عنه الى شهر اخر وجهان اقواهما العدم كما ان الظاهر العدول في المظنون
لو تجدد له ظن بغير الشهر الذي ظنه اولا والله اعلم وكيف كان فوقت الامساك عن المفطرات طلوع الفجر الثاني بلا خلاف بين علماء الاسلام بل اجماعهم عليه
بقسميه وقد قال الله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر نعم في ك وغيرها انه يستثنى من ذلك الجنابة
فيجب الامساك عنها قبل الطلوع الفجر زمانا يتسع للغسل او التيمم لها او للاغتسال لبطلان الصوم بتعمد البقاء على الجنابة وهو كك مع قدرته فرض الوقت
عن الغسل والتيمم اما اذا كان عن الاول خاصة فقد يقوى بصحة صومه وان اثم بالجنابة كتعمد البقاء عليها حتى ضاق الوقت والاثم بذلك من عدم
البطلان نحو ما راقه لنا بعد دخول الوقت لكن الانصاف عدم خلو ذلك من الاشكال باعتبار عدم دليل يعتد به في قيام التيمم مقام الغسل
خصوصا بعد ان لم يرد هنا نحو ما ورد في الصلوة من عدم سقوطها بحال نحو ما اشرنا الى ذلك سابقا والله اعلم ووقت الافطار غروب الشمس
بلا خلاف ايضا كك وانما الكلام في حده والتحقيق انه ذهاب الحمرة من المشرق كما اشبعنا فيه البحث في كتاب الصلوة خلافا للجماعة منا وكثير
من العامة فلاحظ وتامل ويستحب له تاخير الافطار حتى يصلي المغرب الا ان تنازعه نفسه او يكون من يتوقعه للافطار لصحيح الحلبي سئل ابو عبد الله
عليه السلام عن الافطار قبل الصلوة او بعدها فقال ان كان معه قوم يخاف ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر و
مرسل عبد الله بن بكير عنه ايضا يستحب للصائم ان قوي على ذلك ان يصلي قبل ان يفطر وموثق زرارة وفضيل عن الباقر ع في رمضان تصلي ثم تفطر الا ان تكون مع
قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل والا فابدأ بالصلوة قلت ولم ذلك قال لانه قد حضرك فرضان الافطار والصلوة
فابدأ بافضلهما وافضلهما الصلوة ثم قال تصلي وانت صائم فتكتب صلوتك تلك فتختم بالصوم احب الي ولعل المراد كما قيل انه تكتب صلوتك مختومة بالصوم احب
بمعنى كتابتها صلوة الصائمين ورواه في المقنعة عنه ع تقدم الصلوة على الافطار الا ان تكون مع قوم يبتدئون بالافطار فلا تخالف عليهم وافطر
معهم والا فابدأ بالصلوة فانها افضل من الافطار وتكتب صلوتك وانت صائم احب الي هذا وفي ك انه ربما ظهر من العبارة استحباب تاخير الافطار اذا نازعته
نفسه في تقديم الصلوة ولم اقف على رواية تدل عليه وربما كان وجهه استلزام تقديم الصلوة على هذا الوجه فوات الخشوع والاقبال المطلوب
في العبادة وعندك ان الاولى تقديم الصلوة في هذه الصورة لاطلاق النصوص المتقدمة ومخالفة النفس في الميل الى خلافه فان الخير عادة قلت في عدة
روى ايضا في ذلك انك اذا كنت تتمكن من الصلوة وتعقلها وتاتي على حدودها قبل ان تفطر فالافضل ان تصلي قبل الافطار وان كنت ممن تنازعك نفسك
للافطار وتشغلك شهوتك عن الصلوة فابدأ بالافطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة غير ان ذلك مشروط بان لا يشتغل بالافطار قبل الصلوة
الى ان يخرج وقت الصلوة وربما توهم كون ذلك الحق بعد الفتوى به من المص وغيره كافيا في اثباته للتسامح وفيه انه هنا مقتض لرفع مستحب اخر فيشكل جريان
دليل التسامح فيه اذ الظ اختصاصه بما اذا كان المقابل احتمال الاباحة على انه قد يمنع استحباب الافطار في الفرض بدعوى كون الظ من النص والفتوى عدم
استحباب تقديم الصلوة ح لا استحباب الافطار والامر وان ورد به لكنه في مقام توهم ترك الاولى فلا يراد منه الا بيان عدم كونه كك ح لكنها كما
ترى خصوصا مع ملاحظة الموثق وقد يلحق به منازعة النفس على التنباك والقهوة والترياك ونحوها ان لم يدخل تحت المراد من الافطار وعلى كل حال
فالظ عدم اختصاص الحكم في شهر رمضان لاطلاق الادلة وعدم اعتبار كون المنتظر قوما وان كان هو الموجود في النصوص المزبورة والمسك ادب بالخارج عن اصل
المسئلة ضرورة ظهور النص والفتوى في الصوم المعتبر شرعا نعم الظ صحيح الحلبي الاجزاء في ثبوت ذلك في المستثنى مخافة حبس القوم عن عشائهم هذا
ولا ثق الظ ان المراد بالصلوة المامور بتقديمها في هذه النصوص هي صلوة المغرب بل وعشاء بحسب تقديمها ان المحافظة على وقت فضيلتها الضيق فيكفي في تادي
السنة تقديمها خاصة وفيه ان ذلك وان كان الظ ايضا الا انه قد ينكر لظهور النصوص في ذلك خصوصا مع ملاحظة تعليل الحكم بالصوم ومنه يعلم منع
كون الحكمة في ذلك المحافظة على وقت الفضيلة بل لو افطر بها لا ينافي المحافظة على وقت الفضيلة فانه المستحب كما هو واضح كما انه قد يعلم من التنبيه في
بعض النصوص المزبورة خصوصا الموثق المزبور كون المراد هنا افضلية الافطار في المستثنى لا ان الاستحباب مخصوص فيه بمعنى انه لو لم يفطر وقدم الصلوة
في الفرض المزبور لم يترتب له شيء من الثواب بل المراد انه في هذا الحال الاولى مراعاة المنتظر وكك العكس فتدبر جيدا والله اعلم الثاني في الشروط وهي
قسمان الاول ما باعتباره يجب الصوم وهو مستقر البلوغ وكمال العقل فلا يجب الصوم على الصبي والمجنون الا ان يكملا قبل طلوع الفجر فانه يجب عليهما
ح بلا خلاف ولا اشكال اما لو كملا بعد طلوعه لم يجب الصوم على الاظهر الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل هو كك عند ابن ادريس
فانه بعد ان حكى ما في ف للشيخ من ان الصبي اذا نوى الصوم اول النهار ولم يفطر فبلغ وجب عليه الاتمام الذي يرجع الى ما عرف اذا بلغ حال الصوم قبل
النية وكان صومه صحيحا قال انه خلاف اجماع اصحابنا لانه من فروع المخالفين فلا يلتفت اليه قلت خصوصا بعد ان كان المحكي عنه في الجمل الاقتصار
وكتابي الصلوة من طرق الطلاق عليه الزكاة الامساك بقية النهار تاديبا لا وجوبا من غير تقييد بالنية بل قال المفطر الى استدلال الاخير بعد ان نص على عدم

في بيان وقت الامساك

في بيان وقت الافطار

وبني القضاء عليه على عدم وجوب الامساك بان اوّل النهار لم يكن مكلفا فيجب عليه العبادة وبقية النهار لا يصح صومه ووجوب الاعادة
تحتاج الى دليل والاصل برائة الذمة ومن ذلك يسلم ضعف ما يحكى عن الاقتصاص من وجوب القضاء وبعد القول بعدم وجوب الامساك كما انه يعلم
ضعف الخلاف فلا نرى وان حكى عن ابن حمزة القول به بل المحقق وجوب الصوم عليه ان بلغ في الاثناء ولم يفطر من غير تقييد بالنية وعن المص
في المع تقويته تمسكا بان الصوم ممكن في حقه ووقت النية باق ثم قال لا يقال لم يكن الصبي مخاطبا لانا نقول لكنه الان صار مخاطبا ولو قيل
لا يجب صوم بعض اليوم قلنا متى اذا تمكن من نية تسري حكمها الى اول النهار واذا لم يتمكن وههنا هو متمكن من نية تسري الى اوله وما اليه
ذهب وفيه منع ما يدل على مشروعية النية بعد ان لم يكن مكلفا الا القياس لم عندنا بل المتجه منعه هنا عند غيرنا ايض لكونه مع الفارق وقد
تقدم في المواقيت من كتاب الصلوة في مسئلة ما لو بلغ الصبي في اثناء الصلوة ماله نفع في المقام في الجملة فلاحظ وتامل وكذا الحال في المجنون
بل وكذا المغمى عليه ان افاق قبل الزوال وقد سبقت منه النية لما عرفته فيما تقدم من كون الاغماء مفسدا كالحيض وعرفت ايض ضعف ما قيل
اقتران نية الصوم قبل الاغماء صح صومه والا كان فاسدا وعليه القضاء ولا ريب ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده كما ان الاشبه ايض سقوط
القضاء عنه ايض كما تعرفه في محله انش ومنها الصحة من المرض لما تقدم سابقا من عدم صحة الصوم من المريض الذي يتضرر به اجماعا بقسميه كتابا و
نصوصا مستفيضة او متواترة فان برئ قبل الزوال ولم يتناول شيئا يقتضي الافطار وجب عليه الصوم بتجديد النية على المشهور لتمكنه منه ح ببقاء وقت
النية فيشمله عموم ما دل على وجوب صوم الشهر فيه مناقشة بمنع ما يدل على بقاء وقت النية فيه الا القياس على المسافر والناسي والجاهل ونحوهم
مع الوضوح بطلانه عندنا ولعله لذا اطلق ابن زهرة استحباب الامساك للمريض اذا برئ وعن ابن حمزة من الصوم المندوب صوم المريض اذا برئ
والملحق بقال المسافر اذا قدم اهله قبل الزوال لم يفطر وجب عليه الصوم وكانه فرق بينه وبين المريض للنص وهو جيد ان لم يتم اجماع على تساويهما
في ذلك كيف كان فان كان قد تناول قبل البرء او كان برؤه بعد الزوال امسك استحبابا احتراما لشهر رمضان وتشبيها بالصائمين ولمنعه من
تهمة من يراه وقول علي بن الحسين في رواية الزهري كذلك من افطر لعلة من اول النهار ثم قوي بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تأديبا
وليس بفرض خلافا لظ المقنعة للمرتضى فاوجباه ويمكن ان يريدا تأكد الندب لعدم الدليل عليه بل ظ الادلة خلافه لكن في خ القادم اذا افطر والمريض
اذا برئ والحائض اذا طهرت والنفساء اذا انقطع دمها يمسكون بقية النهار تأديبا وكان عليهم القضاء وقال ابو حنيفة ليس عليهم الامساك ولو امسكوا
كان احب الينا دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ولان هذا اليوم واجب صومه انما ابيح الافطار لعذر وقد زال العذر وبقي حكم الا
ثم قال اذا بلغ الصبي او الكافر اذا اسلم والمريض اذا برئ وقد افطروا اول النهار يمسكون بقية النهار تأديبا ولا يجب ذلك بحال ثم قال دليلنا
اجماع الفرقة وايضا الاصل برائة الذمة ولا يجب عليهم الا بدليل ولو جمع بينهما ينبغي الوجوب اما التزم فلا بد فينبغي تأديبا قلت منه يستفاد
الشك في جريان دلالة خبر الزهري الا ان الجمع كما ترى لا يصلح لقطع الاصل بغيره والله اعلم ومنها الاقامة عشرة او ما في حكمها من الحضر والتردد ثلثين
يوما وكثير السفر وغير ذلك فلا يجب الصوم على المسافر ولا يصح منه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص بعد الكتاب
العزيز مستفيضة او متواترة فيه وفي انه يلزمه القضاء مضافا الى الكتاب والاجماع وح فلو صام لم يجزه مع العلم قطعا للنهي وغيره نعم
يجزيه مع الجهل بكون السفر موجبا للافطار حتى خرج الوقت بلا خلاف اجده فيه للصحيح عن ابن ابي نجران قلت لابي عبد الله ع رجل صام في
السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله ص نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه وسئله ايض عبد الرحمن ابن الحجاج
في الصحيح عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله ص نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد اجزء عنه الصوم الى
غير ذلك من النصوص التي لا ريب في صراحتها بان الجهل هنا عذر على حسب ما سمعته في القصر والاتمام ومن هنا لا يخفى عليك جريان كثير
مما تقدم هناك فلاحظ وتامل كي تعلم ان المتجه الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن من النص والفتوى فلا يلحق به جاهل الحكم نا[سيه]
وان حكي بعضهم عن ذلك للاشتراك في العذر ومرجعه الى القياس المعلوم بطلانه عندنا فيجب عليه القضاء ومن الغريب ما يحكى لك من ان الناسي هنا
كالجاهل وان فرق في الصلوة انه لا يتصور اعادة الناسي هنا في الوقت اذ كان مراده انه مثله في المعذورية المزبورة ضرورة عدم اقتضائه م
عدم تصوره ذلك بل القضاء انه يتعين عليه القضاء ولو لم يذكر حتى خرج الوقت يجب الافطار عليه مع ذلك لو تذكر قبله كالجاهل الذي
يعلم في الاثناء فانه لا اشكال في وجوبه عليه كما هو واضح على كل حال فلا يلحق به المريض لو تكلف الصوم وصام غير عالم بنهي الشارع
عنه لما عرفته من حرمة القياس نعم لو حضر المسافر بلده او بلدا يعزم فيه على الاقامة فيه عشرة كان حكمه حكم المريض في الوجوب لو كان قبل الزوال
ولم يفعل المفطر وعدمه لو كان بعد الزوال او كان قد فعل المفطر ويستحب له الامساك بقية يومه بلا خلاف معتد به اجده في شيء من ذلك
في خبر احمد بن محمد سئلت ابا الحسن ع عن رجل قدم من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال قال يصوم وخبر ابي بصير سئلته عن رجل
يقدم من سفره في شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به وصحيح موسى ابن عبد الرحمن عن الكاظم ع انه

قال في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه بناء على كون المراد الجنابة عن احتلام
ونحوه مما لا يقدح البقاء عليها في الصوم ومن ذلك يعلم بقاء وقت النية بالنسبة كالناسي والجاهل بكونه شهر رمضان وما في
الغنية من اطلاق استحباب الامساك للمسافر اذا قدم اهله يجب تنزيله على ما بعد الزوال كتنزيل الخيار بين الصوم وعدمه في صحيح ابن مسلم
سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان فيدخل اهله حين يصبح او ارتفاع النهار فقال اذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل
اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وحسن رفاعة سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى انه سيدخل
اهله ضحوة او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر على ما قبل القدوم بل يجب تنزيل
صحيح ابن مسلم الاخر عن ابي عبد الله اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم وان دخل بعد طلوع الفجر
فلا صيام عليه وان شاء صام وما في خبر سماعة ان قدم بعد زوال الشمس افطر ولا ياكل ظاهرا وان قدم من سفر قبل زوال الشمس فعليه صيام
ذلك اليوم ان شاء على ما لا ينافي ذلك من ان له الخيار قبل القدوم اذا علم انه يقدم قبل الزوال وغير ذلك مما هو اولى من الطرح وعلى كل
حال فلا ريب في عدم الاجتزاء بالصوم منه اذا قدم بعد الزوال لما سمعته من النصوص فضلا عن خبر محمد بن مسلم سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقدم من سفر
بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض يواقعها فقال لا باس به المعتضد بفتاوى الاصحاب على وجه يمكن تحصيل الاجماع
عليه فما عن ظ الشيخ من اطلاق وجوب الصوم عليه وسقوط القضاء عنه اذا قدم اهله ولم يكن قد فعل ما ينقض الصوم يجب تنزيله على ما قبل الزوال
والا كان محجوجا بما عرفت بل في محكي ف انه مخالف للاجماع نعم عليه ان يمسك بقية يومه استحبابا احتراما لشهر رمضان كمن افطر قبل الدخول
قبل الزوال كالمريض ودعوى الوجوب فيه اضعف من دعواها فيه وقد تقدم في كتاب الصلوة ان في حكم الاقامة كثير السفر كالمكاري والملاح
وشبههما ما لم يحصل لهم الاقامة عشرة ايام والعاصي بسفره والمتردد ثلثين يوما في مكان واحد وغير ذلك مما هو مذكور هناك مفصلا
ومنها الخلو من الحيض والنفاس فلا يجب الصوم عليهما ولا يصح منهما وعليهما القضاء بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه
والنصوص مستفيضة او متواترة فيه والشك من الشرائط ما باعتباره لا يجب القضاء وينتفي بانتفائه وهو ثلثة شروط البلوغ وكمال العقل والاسلام
فلا يجب على الصبي القضاء لما فاته من الايام في حال الصبى بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل البرائة وغيره وما عن ابن ابي
عقيل من ان الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ وقد مضى بعض رمضان او بعض يوم منه لم يلزمهما الا ما يستقبلانه ولو قضيا ما مضى ويومهما كان
احب الي واحوط يجب حمله على ضرب من الندب لما عرفته من عدم وجوبه عليه الا اليوم الذي قد بلغ فيه قبل طلوع فجره ولم يصمه فانه يجب عليه قضاؤه
قطعا لاطلاق الادلة ح حتى لو كان بلوغه قبله في زمن لا يسع الطهارة من الجنابة مثلا ولو الترابية ضرورة كونه ح معذورا في ذلك كمن افاق
واما اليوم الذي قد بلغ في اثنائه قبل الزوال ولم يفعل المفطر فقد عرفت البحث فيه وان الاصح عدم وجوبه عليه فلا يلزمه قضاؤه ولو قارن
بلوغه طلوع الفجر قوى القول بوجوب الصوم عليه لشمول الادلة له ح ولو شك في تقدمه بلحوقه بني على تأخر مجهول التاريخ منهما لو جهل الحكم بالاقتران
فيجب الصوم ح لكن فيه ما اشرنا اليه سابقا في كتابي الطهارة والصلوة من ان الاقتران حادث ايض والاصل عدمه فالمتجه الرجوع الى غيرهما من اصل
وهو هنا البرائة كما يشهد له جعلهم ذلك شرطا فالشك فيه شك في المشروط بل ربما قيل بنحو ذلك في الصورة الاولى ايض لعدم اقتضاء
الاصل تأخر المجهول عن المعلوم بل اقتضاء التأخر في نفسه وهو لا يجدي في ثبوت التكليف او سقوطه فتأمل جيدا وكذا البحث في المجنون الذي هو كالصبي في
ذلك نحو عند الاصحاب من غير خلاف يعتد به بينهم بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل حكاه عليه في ضد من غير فرق بين ما كان الجنون بفعله على جهة
الحرمة وعدمها بين ما كان بفعل الله تعالى لاطلاق الادلة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاوجب القضاء عليه اذا كان بفعله على جهة الحرمة قال في المغلوب
على عقله من غير سبب دخله على نفسه لا قضاء عليه اذا لم يفق في اليوم كله فان افاق في بعض اليوم ولم يكن فعل ما يفطر الصائم صام ذلك اليوم
اجزء وان كان من محرم قضى كل ما غم عليه منه ولعله لانه اجنبي في الاول لحتى كل ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر بخلافه في الثاني فانه هو
الذي نوّت على نفسه الشرط كالكافر وربما مال اليه بعض متأخري المتأخرين لكن قال لا فرق بين المحرم والمحلل اذا علم افضائه الى الاغماء يوم الصوم
في وجوب القضاء كما لا فرق في عدمه اذا لم يعلم الافضاء ثم قال ويمكن تنزيل كلام الاسكافي على السكران الذي يستغرق الحال فيه على كل حال فمن
ذلك يعلم ضعف ما يحكى عن الشيخ ايض من تكليف المجنون بالقضاء اذا افاق ان لم تتقدم النية على جنونه والا كان صومه صحيحا والله اعلم و
الكافر الاصلي وان وجب عليه الصوم لانه مكلف بالفروع لكن لا يجب عليه القضاء اجماعا الا ما ادرك جزءه مسلما لان الاسلام يجب ما قبله
بناء على منافاة القضاء وان كان بفرض جديد يجب السابق باعتبار كون المراد منه قطع ما تقدم شيئا وتنزيله منزلة ما لم يقع كالمراد من قوله
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لان المراد خصوص العصيان ولصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع سئل عن رجل اسلم في النصف
من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه وصحيح العيص سئلت ابا عبد الله ع عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل

عليهم

عليهم ان يقضوا ما مضى منهم ولا يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر ونحوه خبر الحلبي مسئلته ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اسلم بعد ما دخل من شهر رمضان ايام قال ليقض ما فاته محمول على الندب كما سمعته من ابن ابي عقيل او على من اسلم وفاته ذلك لعارض من مرض ونحوه او من اسلم ولم يعلم بوجوب الصوم وافطر ثم علم الوجوب او غير ذلك لقصوره عن افادة الوجوب من وجوه ومنه ذلك كله يعلم الحال فيما لو اسلم في اثناء اليوم فان نفي قضائه عنه يقتضي نفي وجوبه عليه كما هو المشهور شهرة عظيمة نعم امسك بقيته استحبابا احتراما للشهر بصوم ملتبسه وجوبا وقيل والقائل الشيخ في المحكي من ط اذا اسلم قبل الزوال جدد النية وكان صومه صحيحا فان ترك قضى بقواه المتهى المعرفين ... سابقا في الصبي وصحيح الحلبي المتقدم انفا الذي محل الغرض اذ لا يدخل فيه بل لعله لا ينافيه صحيح العيص ... ويكون فائدة النص فيه على عدم قضائه لرفع توهم وجوبه معه باعتبار دخول بعض اليوم من شرط الصحة وفيه ان ما دل على جب الاسلام ما قبله شامل لبعض اليوم ... وقد صدرت النية فيه ولا دليل هنا على شرعية النية الاخيرة ولا استثنائه في خبر العيص بل في الشرع المعروف المحتاج الى تقييد نفي القضاء ... في الصوم فالصواب حمل صحيح الحلبي على النصف الاخير ... كل الاسلام فيه فلا يدخل فيه الا ... الناقص ... لنفي ... فاذا سقط وجوب صوم ذلك البعض او وقضاه لم يجب عليه صوم الباقي لانه لا يتبعض وفي الثالث فيما يلحقه من الاحكام وان بان لك مما تقدم بعضها وهو من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض او صغر او جنون او كفر اصلي لا قضاء عليه الا اهل وخبر ... عن جعفر بن البراج والمعروف كونه الاجماع عليه الا من فضلاء عن الاولين وكذا ان ... اجماع على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل عن ... لفقه القران للراوندي الاجماع عليه حيث قال لا قضاء عليه عندنا وحمل كلام المخالف على الاستحباب الاصول ... معتذرونه ... عليه ... الغالب ... صحيح ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته من الصلوة ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة وصحيح علي بن مهزيار سئلته عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته من الصلوة ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة وكاتبت القاسم الى كتبت اليه يسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ... بل قد يقال ... على وجوب القضاء عليه من الكتاب والسنة ... التعليم ... تخصيص تلك الادلة بما ... الا التمهيد ... التخصيص ... هو تفصيل المرتفل ... ما المراد من ... على العذر لمعارضتها بالادلة ... كما تقدم بيانه في محله ولو سلم القوي بما اقتصر عليها ان الصوم ... بناء على ... لكن بعد ... القول بالفصل على وجه يحصل منه اجماع ... على ... ونحو خبر ... عن ابي عبد الله عليه السلام يقضي المغمى عليه ما فاته مع ضعفه بالارسال وغيره قاصر ... من وجوه ... صحيح ... فيه ... ضعيف ... قبل ان يقضي ... قبل ... فان نوى صح صومه او بقي مغمى عليه تمام الشهر بناء على الاجزاء بنية واحدة وان يحكى ذلك عن المفيد والمرتضى وسلار وابن البراج قال الاول اذا اغمي على المكلف قبل استهلال الشهر ومضى عليه ايام ثم افاق كان عليه قضاء ما فاته من الايام فان استهل الشهر عليه وهو يعقل فنوى صيامه وعزم عليه ثم اغمي عليه وقد صام شيئا منه او لم يصم ثم افاق بعد ذلك فلا قضاء عليه لانه في حكم الصائم بالنية والعزيمة على اداء فرض الصيام ونسبه الفاضل الى الشيخ وبعضهم الى ... ولعله لظهور ... ذلك في ... الصوم من الليل فاصبح مغمى عليه يوما او يومين وما زاد عليه كان صومه صحيحا كان ايضا ... يوما او ايام ولكن من اصبح صائما وجن في بعضه ونحو افاق في بعضه نوى فلا قضاء عليه لان الاغماء كالنوم ان سبقت منه النية صح والا كان عليه القضاء ... بل العل ... ولا فرق بين الجنون والاغماء بل لعل ... ذلك ايضا ... والمغمى عليه ... ولا نوى الصوم اغمي عليه استمر به ايام لم يلزمه قضاء شيء لانه بحكم الصائم وان لم يكن مفيقا في اول الشهر بل كان مغمى عليه ... على قول بعض اصحابنا وعندنا انه لا قضاء عليه اصلا لانه ... المتقدمة كافية في هذا الباب وانما يجب ذلك على مذهب من راى تعيين النية ... في كون المسقط للقضاء صحة صومه بتقدم النية ولو على الشهر ... يكون الفرق بينه وبين المصنف بجواز تقديم النية على الشهر وعدمه لانهما متفقان على القضاء لكن قال ... الاغماء والجنون وغير ذلك فانه لا يلزمه قضاء ما يفوته في تلك الاحوال ... هذا اذا دخل عليه الشهر وهو ... او كان ... ايام كثيرة ... افاق في بعضها او لم يفق لم يلزمه قضاء شيء مما مر به الا ما افطر فيه ... منعقدة ... افاق في بعض النهار ولم يفق فان الحال لم ... من الاصل النصوص السالمة عن المعارض عدا ... مرسل ...

تماو واضح لضعف كمرسل حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام يقضي المغمى عليه ما فاته القاصر عن معارضة غيره من وجوه فلا باس بحمله على الندب ومن الغريب ما في الاستدلال عليه بخبر حفص بن البختري الاخر عن ابي عبد الله عليه السلام المغمى عليه يقضي صلوة ثلثة ايام الوارد في خصوص الصلوة وفي خصوص ثلثة ايام منها وقياس الصوم عليها يقضي بكونه كذلك ولا قائل به وهذا لم يرو الشيخ ... على حمل تلك النصوص على الندب كما لا يخفى على من لاحظها متاملا لما فيها من الاختلاف ... في نفي القضاء ... واثباته كذلك في خصوص بعض الايام كما تقدم الكلام فيها سابقا فلاحظ وتامل و يجب القضاء على المرتد سواء كان عن فطرة او عن كفر بلا خلاف اجده فيه لعموم من فاته وغيره مما هو دال على وجوب القضاء الا ما ... العامد الذي هو محل الفرض منه ... على سقوطه عن الكافر ... الاصلي ولو بمعونة فهم الاصحاب ولا ينافي ذلك قولنا بعدم قبول توبة المرتد عن فطرة ظاهرا وباطنا اذ قضاء ... التمكن من القضاء كغيره من التكاليف حتى الاسلام الا ان ذلك غير مانع من تكليفه على وجه يترتب عليه العقاب بعد ان كان ذلك بسوء اختياره كما ... في كتاب الطهارة وغيرها ... وقد اشبعنا الكلام فيه في باب القضاء من الصلوة وفي كتاب الزكوة فلاحظ وتامل والله اعلم وكذا يجب القضاء على الحائض والنفساء ... وما تقدم من شرط وجوبه عليه من البلوغ والعقل فيدخل حينئذ النائم ونحوه ... يجب القضاء عليه وان لم يكن مكلفا بالاداء ... لم يقم الشارع مقامه غيره كالفدية للشيخ والشيخة وذي العطاش والحامل المقرب ... كما ستعرف تفصيل ذلك كله عند تعرض المصنف له واما السكران ونحوه فانه يدخل تحت اسم المجنون ... والمغمى عليه ... فالمتجه وجوب القضاء عليه ... مما عن الشيخ وابن ادريس الفاضلين والشهيد القطع به بل المتجه عدم الفرق بين كون ذلك على جهة الحرمة وعدمها كالغافل والمكره والمضطر ونحوهم خلافا لمن يظهر من بعضهم من الفرق في القضاء وعدمه وفيه ان الدليل عام ... والاثم وعدمه ... في القضاء ... لكن استفاضت الفتوى باعتبار كمال العقل في وجوب القضاء ينافي ذلك اللهم الا ان ينزل على ارادة نفيه عن خصوص المجنون والمغمى عليه ... كما توهم تفرقهم ذلك عليه ... زوال العقل ولو سلم يمكن منع ... الحد الاجماع الذي يرفع العذر ... والله اعلم ويستحب الموالاة في القضاء احتياطا للبرائة ولاجماع ... ان لم يكن ... للاصل والاطلاق الامر بالقضاء في الكتاب والسنة وصحيح سليمان بن جعفر سال ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وغيره من النصوص التي ستمر عليك بعضها نعم يستحب احتياطا للبرائة من احتمال اعتبارها كالمقضي الذي ينبغي ان يكون قضائه مثله ولصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وان تابع فحسن قال قلت ارايت ان بقي عليه شيء من صوم شهر رمضان ايقضيه في ذي الحجة قال نعم وصحيح ابن سنان عنه ... من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وقيل والقائل بعض الاصحاب على ما ارسله في ... يستحب التفريق ... وفيها انه قال ... بعد ان حكم بالتخيير بين التتابع والتفريق قال وقد روي عن الصادق عليه السلام انه اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذا ان كان عليه خمسة ايام وما زاد فان كان عليه عشرة او اكثر تابع بين الثمانية ان شاء ثم فرق الباقي والوجه في ذلك انه ان تابع بين الصيام في القضاء لم يكن فرق بين الشهر في صومه وبين القضاء فاوجبت السنة الفصل بين الايام ليقع التفريق بين الامرين لكنه كما ترى ليس فيه استحباب التفريق مطلقا كما انا لم نجد ما ذكره من الوجه في شيء مما وصل الينا من النصوص والاعتبار يقتضي اولوية المتابعة لان من فاته فريضة يقضيها كما فاتته والله اعلم وقيل والقائل بعض الاصحاب على ما ارسله في ... ان يتابع في ستة ويفرق في الباقي ... لموثق عمار عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ستة ايام متوالية وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما ... في الزيادات بهذا السند عنه ... سألته عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها قال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه ... ايام فليفطر بينها يومين وان كان عليه شهر فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام يعني متوالية وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما اذ لم نجد غيره لكنه كما ترى لا دلالة فيه على استحباب المتابعة في الستة والثمانية بل القضاء الرخصة اللهم الا ان يستدل عليها بالاطلاق الادلة السابقة وقوله هنا اذا كان عليه ثمانية او عشرة الخ بناء على كون المراد التفرقة بين الستة والثمانية وما زاد كما يقضي به قوله بينهما بصيغة التثنية على ما وجدته فيما حضرني من نسخة التهذيب وان كان قد كتب عليها بينها في نسخة ... لا بد من حمل ذلك على ان ذلك فرد من التفريق والا فانا ... ما ذكره من الفصل بين الخمسة بايام ويومين كما في التلخيص واحتمال التعبد في ذلك بعيد فيكون المتجه حمله على بيان افراد التفريق وان الكامل منها فصل كل يومين بيوم وفي الخمسة لا يحتاج الى الفرق بالعشرة ودونها الفرق بينها بيومين ويحتمل الفرق بين الثمانية والعشرة بيوم وعلى هذا يصلح الموثق دليلا للقول السابق في استحباب التفريق بناء على كون المراد بذلك في جميع ايام القضاء على معنى فصل كل يومين منه بيوم الا ان المراد منه التفريق في الجملة وعلى كل حال فالظاهر انه هو الذي اشار اليه المفيد بل والمرتضى في المحكي عن جمله حيث قال القاضي مخير بين المتابعة والتفريق وقد ... ان

كان عليه عشرة ايام او اكثر منها كان مخيرا في الثمانية الاول بين المتابعة والتفريق ثم يفرق ما بقي ليقع الفصل بين الاداء والقضاء بل وابن الجنيد حيث قال وقد روي عن ابي عبد الله ع ليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام ثم يقطعها في محكي ... وما لا يراعى فيه التتابع اربعة مواضع الى ان قال وصوم قضاء شهر رمضان لمن افطر لعذر وان كان التتابع فيه افضل فان اراد الفضل فليصم ستة ايام متتابعات متعاقبات ثم يفرق الباقي ونحوه عن ... الا ان فيها فان لم يتمكن من سرده فرقه وفي محكي الوسيلة فان صام ثمانية ايام او ستة متواليات وفرق الاخر كان افضل وهو يشعر بافضلية من التتابع مطلقا والتفريق مطلقا جميعا وفي محكي ... ومنهم من قال ان كان الذي فاته عشرة ايام او ثمانية فليتابع بين ثمانية او ستة ويفرق الباقي ولا يخفى عليك ان نظر الجميع الى هذا الموثق اذ لم نجد غيره نعم خبر علي بن جعفر عن اخيه المروي عن قرب الاسناد فرق بين اليومين وغيرهما قال سألته عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيهما قال يفصل بينهما بيوم فان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية ولعله لذا الاكثر قال في المنتهى لا يبق قد اشتهر هذا النقل بين الاصحاب فان اكثر علمائنا نقلوا هذا الحديث مرسلا عن الصادق ع ولولا ثبوته عندهم لما نقلوه لكنا نقول الذين ذكروا انه روي كذا ولم يذكروا على سبيل القطع قال مع انها قابلة للتاويل بما قاله الشيخ من ان الامر بالفصل ليس على الايجاب بل على جهة التخيير لئلا يتوهم وجوب التتابع في القضاء كما وجب في الاداء واليه يرجع ما عن ... من انه على جهة التخيير والاباحة لا على سبيل الايجاب والندب ليحصل الارشاد لكن فيه انه يدفع ذلك اشتماله على قوله ليس له الخ ومن هنا قال بعض متاخري المتاخرين ان الصواب حمل السؤال في الخبر عن رجل ... كان يضر به التوالي وان كان هو كما ترى ايضا لانه اولى من طرحه وان ابيت الا ذلك كان حقيقا به باعتبار معارضته لما عرفت خصوصا مع اشتماله على ما يقتضي كراهة المتابعة ولا اظن احدا منا يقول بها بعد الغض عن اضطرابه في نفسه كما سمعت على ان من ذكره من الاصحاب لا يأتي بتمام ما تضمنه ... فلا ريب ان الاول اي القول باستحباب المتابعة مطلقا اقوى بل ربما يستفاد كراهة التفريق من المفهوم في خبر غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع في قضاء شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده فرقه بل ومن قوله فيه ايضا لا يقضي شهر رمضان في عشرة من ذي الحجة بناء على كون ذلك للتحرز عن التفريق بالعيد وايام التشريق ولعله لذلك قال المص انها احوط اذ لم نجد قائلا بوجوبها سوى ما يلزم المحكي عن ابي الصلاح من القول بفورية القضاء مع انه في غاية الضعف بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل في محكي الناصريات انه لو كان الامر بالقضاء هنا على الفور لكان يجب متى امكن ان يتعين الصوم فيه حتى لا يجزي سواه ولا خلاف في انه يؤخر القضاء مضافا الى ما سمعته من النصوص وما ورد في صحيح البختري من تأخير نساء النبي ص القضاء الى شعبان نعم انما يحكى القول بوجوب المتابعة عن بعض العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم والله اعلم وكما لا تجب المتابعة لا تجب الترتيب بلا خلاف اجده للاصل واطلاق الادلة وعدم وجوبه في الاداء وانما كان فيه من ضرورة الوقت ح فلو اخلى النية من التعيين او عين الاخر اجزأ كما نص عليه بعضهم نعم في المسالك وغيرها انه افضل لكون الاسبق احق بالمبادرة مع انه لا يخلو من اشكال كما في س ولعله لتساوي الايام في التعلق بالذمة وكون الترتيب في الاداء من ضرورة الوقت فلا اصل ح لا معارض له والسبق اعم من ذلك لكن على كل حال ... من تعرض لهذا الحكم الفرق انه يتعين بالتعيين لا ان نيته تقع لغوا باعتبار كون الامر بالقضاء كالامر بصوم على معين من الزمان لا جهة لتعيين احدهما ضرورة وضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين ذلك بوجود ثمرة التعيين هنا وهو السبق واللحوق بخلافه هناك وتظهر الثمرة فيما لو ظهر صحة ذلك اليوم الذي نوى قضائه فان المتجه ح عدم وقوعه عن غيره لعدم نيته ولو كان الظهور في الاثناء ففي جواز العدول او التجديد اشكال كالاشكال في جواز العدول بعد التعيين مع عدم الظهور بل وفيما لم يعين في الابتداء ثم اراده بعد الفراغ من الصوم وكذا لا ترتيب بين افراد القضاء اذا كان رمضانين فصاعدا العين ما عرفت نعم لا يبعد وجوب خصوص الحاضر عند التضييق ولا ترتيب ايضا بين القضاء وغيره من اقسام الصوم الواجب ككفارة او غيرها للاصل السالم عن المعارض خلافا للمحكي عن ابن ابي عقيل من عدم جواز الصوم عن النذر او الكفارة لمن عليه قضاء عن شهر رمضان حتى يقضيه ولم نقف على ماخذه نعم لا يجوز التطوع بشيء من الصيام لمن عليه صوم واجب قضاء كان او غيره كما هو المشهور لقول الص ع في صحيح الحلبي والكناني المروي في الوسائل عن الفقيه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض المعتضد باطلاق النهي عن التطوع لمن عليه شيء من الفرض بل فيها عن ابيه انه قال قد وردت بذلك الاخبار والاثار كما ان المحكي عنه في المقنع انه كذلك وحجيته في كل الاحاديث وخروجا عنه في الصلوة لقوة المعارض لا ينافي حجيته هنا خلافا فالسيد والمحدث البحراني فخصا ذلك بمن عليه قضاء شهر رمضان دون غيره من الواجبات استظهارا له وقلما من الكليني للاصل المقطوع بما عرفت والعموم المخصص به واختصاصه في صحيح الكناني سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه من شهر رمضان ايام ايتطوع فقال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان وصحيح الحلبي سألته ايضا عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع قال لا حتى يقضي ما عليه من رمضان غير مناف للصحيح الاول بل لعلها حجة على الاطلاق ايضا بضميمة عدم القول بالفصل المجبور جبر به كما ان قياس الصلوة عليه اي قضاء شهر رمضان في المنع في صحيح زرارة المروي في ... الحبل المتين في كتاب الصلوة في مسئلة النافلة في وقت الفريضة لا يقضي بكون المراد منه الكراهة هنا على حسب ما اخترناه هناك لما تقدم سابقا ضرورة وضوح الفرق بين المقامين ولذا فرق بينهما العلامة في س وكشف الاستاد بل الجمع هذين الصحيحين المفروغ عن غيره منه هنا وانه كان من الواضحات في ذلك الزمان فما عن المرتضى

وجماعة منهم

وجماعة منهم من نفي عدمه من القول بالجواز مطلقا تمسكا بالاطلاق الواجب تقييده بما هنا واضح الضعف هنا وفي ... الظاهر ان المنع من التطوع مع اشتغال الذمة بالصوم الواجب عند من قال به انما يتحقق حيث يمكن فعله فلو كان بحيث لا يمكن كصوم شعبان بالمن عليه كفارة كبيرة جاز صوم ... وقد تبع بذلك الشهيد في محكي روضه حيث قال ويشترط في صحيح كله اي صوم النفل خلو الذمة عن صوم واجب يمكن فعله فيجوز حيث لا يمكن كشعبان لمن عليه كفارة كثيرة ولم يتعين ... وجوز المرتضى النفل مطلقا والرواية بخلافه لكن فيه ان الادلة مطلقة ويمكن ان يكون المانع نفس اشتغال الذمة بالواجب وان كان غير متمكن منه لدائم السفر ونحوه نعم ينساق منها الواجب عليه لنفسه دون غيره باجارة او نذر او تبرع او لكونه وليا او غير ذلك مع احتماله كما ان المنساق منه التطوع من حيث كونه تطوعا فلو وجب عليه بنذر ونحوه جاز اداؤه لخروجه عن الوصف المزبور وانه راجح في الواجب من غير فرق بين ان ينذر التطوع على الاطلاق او ايام مخصوصة يمكن وقوع الواجب قبلها اما لو نذر اياما مخصوصة لا يمكن وقوعه قبلها ففي صحة نذره اشكال اقواه الصحة لحصول الرجحان الذاتي الذي يكفي في تعلق النذر به المخرج له عن التطوع ولو نسي الواجب فتطوع ولم يعلم حتى فرغ صح ولو علم في الاثناء قطع ويحتمل كون الخلو شرطا في الواقع لانه الاصل ولو كان مستفادا من النواهي كما حرر في محله وكيف كان ففي هذا الباب مسائل الاولى من فاته شهر رمضان او بعضه بمرض فان مات في مرضه لم يقض عنه وجوبا بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه ولكن استحب القضاء عنه عند الاصحاب على ما في المنتهى لكن قد ينافيه خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضي عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم اللهم الا ان يكون المراد نفي تادية القضاء عنها بعد ثبوته عليها كخبر النصوص النافية للقضاء عن المريض الذي مات في مرضه لا الصوم عنها على جهة النيابة بحيث يكون لها فكانه واقع منها وهو الذي اشار اليه بقوله فان اشتهيت الخ اذ الظ كون المراد الصوم لنفسك عنها اي لا لوصيتها الباطلة لان المراد الصوم لنفسك ثم اهداء الثواب اليها بل لك يظهر لك انه مستند الاصحاب في الاستحباب المزبور ضرورة عدم ارادتهم استحباب تادية القضاء عنها التصريح بنفيه عنها فكيف يتصور تاديته فضلا عن استحبابه بل المراد ما ذكرناه ولا باس باطلاق اسم القضاء عليها توسعا وربما يؤيد ذلك استدلاله عليه في هي بانه طاعة فعلت عن الميت فوصل اليه ثوابها والمناقشة في مشروعيته يدفعها اطلاق ما دل على جواز فعل جميع العبادات عن الاموات بل ذلك على اهداء الثواب لا داعي له فما في ... من انه اي دليل المنتهى ضعيف اذ ليس الكلام في جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه الى الميت بل في قضاء النائب عنه والحكم بشرعيته يتوقف على الدليل لان الوظايف الشرعية انما تستفاد من النقل ولم يرد التعبد بذلك بل مقتضى الاخبار المتقدمة عدم مشروعية القضاء واضح الضعف خصوصا مع ملاحظة ما يحكى من تعاقد بعض السلف من اصحاب الائمة ع على ان يؤدي الحي منهم عن الميت الصوم والصلوة فان من الواضح عدم كون ذلك منه القضاء بناء على عدم مشروعية التنفل بالصلوة اليومية والصوم بعنوان ما فات من شهر رمضان فليس ح الا مشروعية النيابة على حسب ما ذكرناه والله العالم والحائض والنفساء في شهر رمضان مع موتهما كالمريض في سقوط وجوب القضاء للنصوص المستفيضة في ذلك وفي ثبوت الاستحباب بناء على ان مدركه ما ذكرناه وكيف كان فان استمر به المرض الى رمضان اخر سقط قضاؤه على الاظهر الاشهر بل المش وكفر عن كل يوم من السالف بمد من طعام كما استفاضت بذلك النصوص او تواترت وقد رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع وزرارة عن ابي جعفر ع وابو بصير عن ابي عبد الله ع ايضا والفضل بن شاذان عن الرضا ع وعلي بن جعفر عن اخيه موسى ع وعبد الله بن جعفر عن اخيه ايضا بل وابو الصباح الكناني وعبد الله بن سنان على ما ... والوشا عن الرضا ع وفيها المكرر فلا باس بدعوى تواترها والخروج بها عن ظاهر قوله تعالى وان كنتم مرضى الخ على ان التحقيق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلا محيص عن العمل بها خصوصا بعد اشتهار الفتوى بها بين الطائفة وعدم المعارض المعتد به لها خصوصا بالنسبة الى الفدية كما اعترف به المص في المع فما عن ابن ابي عقيل وبابويه والشيخ في ... وابن زهرة وادريس وابي الصلاح والفاضل في ... من تعين القضاء دون الكفارة واضح الضعف لا ابتنائه بالنسبة الى ثبوت القضاء على عدم حجية الخبر الواحد او عدم تخصيص الكتاب به وهما معا باطلان كما حرر في محله مضافا الى امكان دعوى التواتر هنا او القطع ولو بالقرائن ودعوى الشيخ في ... الاجماع منزلة على غير ذلك بل الظاهر ان المسئلة الاتية كما لا يخفى على من لاحظ والى ما عساه يتوهم من ظاهر ما دل على القضاء بالمرض من الكتاب والسنة في غير الفرض فلا يكون في الكتاب ح معارضا وان كان فيه ما فيه واما ضعيف ابي الصباح الكناني سألت ابا عبد الله ع عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثم ادرك رمضان قابل قال عليه ان يصوم وان يطعم عن كل يوم مسكينا فان كان مريضا فيما بين ذلك حتى ادرك رمضان قابل فليس عليه الا الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه فلم يصح فعليه ان يطعم لكل يوم مسكينا فغير صالح للمعارضة من وجوه مع احتماله صيام الشهر رمضان الحاضر لا قضائه او قضاؤه لكن مع عدم استمرار المرض كما احتمله الكاشاني في القسم الاخير ولذا ادرجه سيد في نصوص المش وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور كالمحكي عن ابن الجنيد من الاحتياط بجمعهما معا بناء على ارادته الوجوب جمعا بين الادلة التي لا تخصص بخبر الواحد ما دل على وجوب الفدية ولحصول اليقين بالفراغ بذلك وفيه ما لا يخفى فلا ريب في ضعفه وان نسبه في س الى الرواية ولعله لخبر سماعة سألته عن رجل ادركه رمضان وعليه

وعليه صوم ما قبل ذلك لم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادركه فان افطر فليصم رمضان
الذي كان عليه اني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن
لكنهما مع ضعفهما واغمزا عنهما اعتماد الصحة فيهن لا بينهن ولا ينافي العصمة عدم القضاء لجواز ان يكون تجدد له من العذر ما منعه من
القضاء او خلت ايام من العذر مسالم لا لسعة الوقت المجوزة للتأخير عن اول رمضان العذر وانه مرض في رمضان فعن كل يوم بمد ثم عوفي
قبل الرمضان الثاني فصام ثم مرض في الرمضان الثاني المتصدق عن كل يوم بمد ثم عوفي قبل الثالث قضاه وكذلك الثالث ويكون السؤال عن رجل عوفي فيما بين
الرمضانين ولم يصم ما فاته من الاول قاصرا عن معارضة ما تقدم من وجوه فلا باس بحمله على الندب كما يشهد له صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع من افطر
شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان الاخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم واما انا فاني صمت وتصدقت بناء على ان المراد منه الاستمرار ودوام العذر
فيه المرض بقرينة قوله وهو مريض الخ او على تبدل المرض بغيره من الاعذار مع الاتصال والله اعلم هذا كله فيما اذا استمر المرض الى رمضان الاخر واما ان برئ بينهما
واخر عازما على القضاء مع التمكن منه فاتفق حصول العذر عند الضيق قضاه ولا كفارة عليه ان كان تركه تهاونا بان لم يكن عازما على الفعل لا على الترك في
تمام الزمان على فرض تصوره او كان عازما على العدم عند الضيق خاصة بعد العزم على الفعل
قبله او على الصوم في السعة لكن عرض له بعد ذلك ما منعه عن القضاء وبالجملة ادركه الرمضان الثاني او عذر اخر مستمر اليه وهو غير عازم على القضاء قضاه وكفر
عن كل يوم بمد من الطعام بلا خلاف اجده في الاخير بل في المدارك نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه كما ان في الخلاف ثم اقتصر على القضاء طارحا للنصوص على اصله من
عدم العمل باخبار الاحاد فيبقى ح اصل البراءة سالما عن المعارض ثم قال ان الاجماع غير منعقد على وجوب هذه الكفارة لان اكثر اصحابنا لا يذهبون اليها ولا
يوردونها في كتبهم مثل الفقيه وسلار والسيد المرتضى وغيرهم ولا يذهب الى الكفارة في هذه المسألة يعني مسألة التواني الا شيخنا المفيد محمد بن محمد
بن النعمان في الجزء الثاني من مقنعته ولم يذكرها في كتاب الصيام منها ولا في غيرها من كتبه وشيخنا ابو جعفر ومن تابعهما قلدا كتبهما يتعلق باخبار الاحاد
التي ليست عند اهل البيت حجة على ما شرحناه وقد يؤيده ايضا مرسل سعد بن سعد عن ابي الحسن ع سألته عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح
بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة او اقل من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب الي تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء وهو كما ترى مبني على
اصل فاسد لكن بالغ في الانكار عليه في المع فقال ان ادار تكب ما لم يذهب اليه احد من فقهاء الامامية فيما علمته ثم ذكر رواة الفدية وهم زرارة و
محمد بن مسلم وابو الصباح الكناني وابو بصير وعبد الله بن سنان وقال هؤلاء فضلاء السلف من الامامية وليس لرواياتهم معارض الا ما يحتمل رده
الى ما ذكرناه فالراد لذلك متكلف لما لا ضرورة اليه بنحو منه عن مع وفي الحج ان البراءة انما يصار اليها مع عدم دليل الثبوت وشغل الذمة وقد
بينا الادلة وعدم ذكر احد من اصحابنا غير الشيخين لهذه المسألة ليس حجة على العدم مع ان الشيخين هما القيمان بالمذهب فكيف يدعي ذلك
وابنا بابويه قد سبقا الشيخين بذكر وجوب الصدقة مطلقا ولم يفصلا بين التواني وغيره وكذا ابن ابي عقيل وهو اسبق من الشيخين وهؤلاء عمدة
المذهب والحديث الذي رواه سعد بن سعد مرسل ضعيف السند قلت ومع ذلك كله يمكن دعوى تواتر النصوص فيه او القطع به منها ولو بالقرائن
كالاعتضاد ونحوه فلا اشكال ح في ذلك بل في المحكي عن الصدوق ومحتمل ابني سعيد والمفيد وابن زهرة وجوبها على كل تارك له مع القدرة عليه
سواء عزم على القضاء او عدمه ام لا واختاره الشهيدان وغيرهما كالسيد وغيره بل حكاه فيها عن المص في المع على الجزم لاطلاق قول ابي جعفر ع في صحيح زرارة
فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول وقول الص ع في صحيح ابي الصباح بل وخبر سماعة المتقدمين سابقا
وقول الرضا ع في صحيح الفضل المروي عن العلل والعيون واذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء الى ان قال في ذيله فان
افاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء التضييع والصوم لاستطاعته وغيرها من النصوص الظاهرة في ان الحكم هنا على قسمين خاصة احدهما الفداء
لا غير والاخر مع القضاء لكن قد يشكل ذلك بما في صحيح ابن مسلم او حسنه عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه
شهر رمضان اخر فقال ان كان برئ ثم توانى قبل ان يدركه الرمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه
وان كان لم يزل مريضا الحديث وفي خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد
صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان وفي خبره الاخر المروي عن تفسير العياشي فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى
ان يقضيه حتى جاء الرمضان الاخر فان عليه الصوم ويتصدق من اجل انه ضيع ذلك الصيام مضافا الى الاطلاق نفي الفدية في مرسل سعد السابق
انه مع التهاون مفرط في واجب تارك للعزم الذي يجب بدل الفعل فاثم موسعا فناسب عقوبته بايجاب الصدقة التي هو تطهير للذنب بخلاف عدمه
ولعله لذا ولاصالة البرائة الذمة اقتصر المص وغيره بل قيل انه المشهور بين المتأخرين كما في الك على القضاء خاصة في غير المتهاون بالمعنى المزبور اذ لا
معارض لهذه النصوص الا تلك المطلقات المقيدة بما هنا من التفصيل المستفاد من تعليق الحكم على التهاون في حسن ابن مسلم وغيره المشعر
بالعلية لكن قد يدفع ذلك بمنع كون التهاون والتواني ذلك بل ليس المراد منهما الا عدم القضاء مع التمكن منه تكاسلا او اعتمادا على السعة وهو

اعم منه بالمعنى المزبور بل المقابلة له باستمرار المرض في حسن ابن مسلم وغيره يقتضي ارادة مجرد ترك القضاء سنة كما انه قال ان كان برئ ثم ترك
القضاء وفي فوائد الشرائع ان اللائح من الاخبار ان غير المتهاون هو الذي يعرض له ما يمنع من الصوم وهو ظاهر كلامه في كرة قلت لكن قد يتكلف
الكاشاني والمنبجي دعوى اشتمال الخبرين ابي الصباح وابي بصير على الاقسام كما يقوله المشهور بجعل المذكور في الصدر الاول القسم الاول وهو ما يجب
فيه القضاء والفدية وقوله فان كان مريضا الخ القسم الثاني وهو ما يجب فيه القضاء خاصة على معنى حلول المرض فيه بعد ان تمكن من القضاء
كما اشار اليه بقوله ان صح وقوله فان تتابع الخ القسم الثالث وهو الذي تجب فيه الفدية خاصة وعكسه في خبر ابي بصير فان القسم الاول فيه ما تجب فيه الفدية
والقسم الثاني ما يجب فيه القضاء خاصة بان يكون المراد من قوله فيه فانما عليه ان يقضي الصيام بعد ذا الرمضان الحاضر اي ليس عليه من فاته شيء من شهر
رمضان المرض قد صح بعده وتركه الى ان جاء شهر الرمضان الاخر غير متهاون الا القضاء فان كان قد تهاون كان معه عليه وهو القسم الثالث فيه
الا انه كما ترى اللهم الا ان يكون بملاحظة الشهرة المزبورة ومنه يظهر لك قوة القول بكون الاقسام ثلثة ولا ينافي ذلك الاطلاق المزبور المحمول
على هذا التفصيل على انه قد يدعى كون الظاهر منها السؤال عمن تعمد ترك القضاء حتى جاء شهر رمضان فلا تشمل العازم على المبادرة في ثاني اوقات
الامكان ثم عرض له المانع المستمر الى الرمضان الاخر بل ينبغي القطع بعدم صدق التهاون على ذلك بل لا التواني بل قد يتوقف بعد صدق التهاون
عرفا بالتأخير في مثل المقام الذي قد يجد فيه لوجوب وان كان لا على جهة التوقيت الى اخر زمنه الامكان كالصلاة بالنسبة الى اخر وقتها الا
على ارادة التهاون بالواجب من حيث وجوبه اي تعمد تركه في وقته الذي قد خوطب مع تمكنه منه متهاونا به عالما بالاثم فيه ولعل هذا هو المقصود
اولا وبالذات من هذه النصوص وان كان قد يلحق به غيره مما سمعته في صومه كمن كان عازما على العدم فطرأ العذر وان عزم بعد ذلك على القضاء
اذا ارتفع فلم يتيسر له حتى ادركه رمضان الاخر لا انه لا يخلو من اشكال واشكل منه الخالي عن العزم واذا كان كذلك ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله
العالم ثم ان الظاهر عدم الفرق هنا بين الفوات بالمرض وبين غيره من الاعذار كالسفر والحيض بل ولا بين العذر وبين غيره كالعامد ضرورة ظهور الادلة
في ترتب القضاء والفدية او القضاء خاصة على التهاون وعدمه او على التمكن من القضاء وعدمه من غير فرق بين اسباب الافطار في شهر رمضان
لاطلاق ادلة القضاء وتعليل الفدية بالتضييع في خبر ابي بصير وصحيح الفضل والاطلاق وجوبهما مع القضاء في خبر سماعة بل وغيره واشتمال اكثر
النصوص على الفوات بالمرض يراد منه المثال بالنسبة الى ما نحن فيه قطعا نعم قد يفرق بين المرض والسفر في المسألة السابقة التي قلنا بوجوب الفدية
فيها دون القضاء وفاقا للفاضل في لف وثاني الشهيدين وسبطه وغيرهم بل عن ظاهر الاطلاق ادلة القضاء الذي يجب ضده لا فصل في تقييده على المتيقن وهو ما
اذا كان الفوات بالمرض المستمر والقياس عليه هنا منحصر في المحرم اذ لا اولوية ولا مساواة بالنسبة الى ذلك اللهم الا ان يقال بالجمع استنادا في القضاء الى العموم
وفي الفدية الى الاولوية لان السفر من المرض الذي هو اعظم الاعذار لكن لا اعذر اظن قائلا به مع احتمال منع الاولوية هنا وان ذكره في الحج فيما
لو كان الفوات بغير المرض واخر القضاء تواليا للفرق الواضح باعتبار فرض ثبوت القضاء معه دونه فلعل التكليف بالقضاء الذي هو اشق منها
كاف فيه عن جبيرته بالنسبة الى المرض كما اني اظن قائلا بكونه كالمرض في الاقتصار عليها ان كان هو ظاهر صحيح الفضل بن شاذان عن الرضا ع
الا انه مع اتحاده وعدم ظهور العمل به قاصر عن معارضة الاية والرواية لكن في س هل يلحق غير المريض به كالمسافر توقف فيه المحقق في المع وتظهر الفائدة
في وجوب الفدية على القادر وسقوط القضاء عن العاجز وكلام الحسن والشيخ يؤذن بطرد الحكم في ذوي الاعذار في غير صورة الاستمرار ورد بما قبله
يطرد في وجوب الكفارة بالتأخير لا في سقوط القضاء بدوام العذر ولا يخفى عليك ان الاخير هو الاصح والمحكي عن الحسن مساواة الطرد في ذوي
الاعذار في غير صورة الاستمرار على ان مذهبه كالشيخ في ذلك والذي حكي عنه فيه الطرد المزبور وجوب القضاء لا غير في استمرار المرض ولا خلاف ح و
ما وقع من المص في المع والفاضل في ير وهو من النظر والاشكال فيما حكيناه عن الشهيد من الحاق غير المريض به مبني على الطرد من حيث كونه طردا يجيب ما لي
على جميع الاقوال التي منها الاقتصار على الفدية وسقوط القضاء مع الاستمرار ولا ريب في اشكاله ح بل الاقوى عدمه اذ الظاهر اختصاص ذلك بالفوات
بالمرض المستمر الى الرمضان الاخر دون غيره مع التلفيق وعدمه وصحيح ابن سنان عن الص ع من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر
وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم مع احتماله كون العذر المرض كما لعله يشعر به قوله وهو مريض قاصر عن تخصيص ما دل على القضاء من الاية
والرواية خصوصا بعد عدم ظهور العامل به كصحيح الفضل بن شاذان عن الرضا ع الذي اشرنا اليه سابقا المحتمل الاختصاص بالمريض بالمرض
كما لا يخفى على من لاحظه سيما وقد عرفت ان الشيخ ره يقول بالفضل في استمرار المرض فضلا عن غيره فلا وجه لحكاية الخلاف عنه هنا وقد يعلم
ح من حجية الخبرين فلا باس بطرحهما وحملهما على ما يقتضي الاختصاص بالمرض والله العالم ومقدار الفدية مد عن كل يوم على المشهور بين الاصحاب
شهرة عظيمة بل لا خلاف فيه فيما وصل الينا من النصوص سوى ما عن بعض النسخ في خبر سماعة من المدين وكانه اشتباه من قلم الناسخ في لفظ كما يشهد له الرسم
في طعام فما عن ية والاقتصاد وابني حمزة والبراج من انه مدان فان لم يتمكن فمد بل قد يحتمله ما عن الجمل وط انها مدان واقله مد والترديد
الفضل لم نجد ما يشهد له فضلا عن ان يصلح معارضا لما هنا والقياس على كفارة جزاء الصيد او على كفارة ذي العطاش والشيخ الكبير ليس

مر من هنا على انك ستعرف انهما ايضا في الاخيرين وان ورد في صحيح ابن مسلم انهما تهاونا الا انها المعاضدة بما هو اقوى منه كما ستعرف يجب حمله على الندب ولا تتكرر الفدية بتكرر السنين من غير فرق بين فدية الاستمرار وفدية التهاون لصدق الامتثال بالمرة كما صرح به هنا غير واحد بل لا اجد فيه خلافا الا من الفاضل في المحكي من تذكرته فقال تتكرر قياسا على السنة الاولى التي اوجبت المد عن كل يوم وهو كما ترى نعم لا فرق في عدم الاستمرار بين الرمضان الواجب لواحد او الاكثر لاطلاق الادلة وخصوص خبر سماعة وخبر ابي بصير المرويين عن تفسير العياشي فاما سائرهم من المحكي عن الصدوقين من وجوب الفدية للاول والقضاء للثاني الذي قد استمر الى الثالث واضح الضعف بل لم اجد له دليلا وخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد عن اخيه موسى عليه السلام سألته عن رجل يتابع عليه رمضانان لم يصم فيهما ثم صح بعد ذلك كيف يصنع قال يصوم الاخير ويتصدق عن الاول بصدقة كل يوم مد من طعام لكل مسكين يراد منه الذي قد صح بعد الثاني بل ربما يحتمل ذلك كلام الصدوقين كما اعترف به في المختلف بل عن ابن ادريس الجزم به وح فلا خلاف والامر سهل ثم ان الفدية في مستمر العذر على المختار عزيمة لا رخصة فلا يجزي القضاء عنها للظاهر التعيين في الادلة السابقة لكن عن ير الفاضل الاجزاء ولا ريب في ضعفه كما هو واضح

المسألة الثانية يجب على الولي ان يقضي ما فات عن الميت من صيام واجب رمضان كان او غيره سواء فات لمرض او غيره بلا خلاف اجده في اصل الحكم سوى ما عن ابن ابي عقيل من ان المشروع الصدقة عنه عن كل يوم بمد دون القضاء بل نسب القول به الى الشذوذ كما انه نسب الصدقة الى التواتر وهو من الغرائب ضرورة كون العكس مظنة التواتر او القطع ولو بمعونة شهرته بين الامامية بل كان من ضروريات مذهبهم وصول ثواب جميع ما يفعل عن الميت من صوم وصلوة بل ليس فيه ذلك يعلم ما في استدلال المختلف له بقوله تع ليس للانسان الا ما سعى وجوابه عنه بانا نقول بمقتضاها وانه لا ثواب للميت بصوم الحي وان كان ما فات منه سببا لوجوب الصوم على الولي وسمي قضاء لذلك والا فالثواب للحي خاصة ونحوه عن الانتصار والغنية ومتشابه القرآن لابن شهرآشوب حتى انه قال في الاول فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا العمل قلنا معنى ذلك انه صام بسبب من تفريط الميت ولانه حصلت به علته قيل عنه من حيث كان التفريط المتقدم سبب لزوم هذا الصوم ثم احتج له ايضا بما روي عنه عليه السلام اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث ولم يذكر فيها الصوم عنه واجاب بنحو ما سمعت وتبعه في الغنية وهو غريب ضرورة تواتر النصوص في وصول ثواب ما يفعل الحي عن الميت بل هو من ضروريات مذهب الشيعة وبذلك تخصص الاية والرواية ان لم نقل انها منسوخة الحكم او انها مخصوصة بالامم السالفة كما حكي عن ابن عباس لقوله تع والحقنا بهم ذريتهم فرفع درجة الذرية باعمالهم بل ربما قيل ان ولده وحجه وصدقته وكل من تبرع عنه من شيعته ايضا وان الصلوة والصوم من ولد استغفار له فيندرج في احد الثلثة واما صحيح ابن ابي مريم الانصاري عن ابي عبد الله عليه السلام اذا صام الرجل شيئا من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه قضاء وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه فان لم يكن له مال تصدق عنه وليه فهو قاصر عن معارضة غيره من النصوص التي يمكن دعوى تواترها على ان الصدوق والكليني المعلوم كونهما اضبط من غيرهما قد رويا هذه الرواية وان صح ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه ثم ان اطلاق النص والفتوى وترك الاستفصال في الاول منها يقتضي عدم الفرق بين اسباب الفوات وبين العمد وغيره لكن في الذكرى عن المصنف انه قال في مسائله البغدادية المنسوبة الى جمال الدين بن حاتم المشغري الذي يظهر لي ان الولد يلزمه قضاء ما فات الميت من صيام وصلوة لعذر كالمرض والسفر والحيض لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه ثم قال الشهيد قد كان شيخنا عميد الدين ينصر هذا القول ولا باس به فان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه وهو اعتبار حسن قلت لا يخفى عليك ما فيه وكيف كان فلا يقضي الولي الا ما تمكن الميت من قضائه واهمله الا ما يفوت بالسفر فانه يقضي ولو مات مسافرا على رواية بلا خلاف اجده فيه ما عدا السفر فلو مات المريض قبل التمكن من القضاء سقط عن الولي اتفاقا كما قيل بل عن المنتهى نسبته الى العلماء وقد سأل ابو حمزة ابا جعفر عليه السلام عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوه موثق محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وفي خبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وان امرأة حاضت في رمضان فماتت لم يقض عنها والمريض في رمضان لم يصح حتى مات لا يقضى عنه ولانه لم يجب على الميت حتى يقضى عنه وليه كما اومى اليه الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير المتقدم في المسألة السابقة في المرأة التي مرضت في شهر رمضان وماتت وقد اوصت بالقضاء عنها وفي مرسل ابن بكير تعليل قضاء الولي بانه قد صح المريض فلم يقض ووجب عليه لذلك كان خيرة الشيخ في ت وية والفاضلين في مع وير وهي والمحكي عن ظ وجماعة على ما حكي عن بعضهم عدم القضاء عن المسافر اذا لم يتمكن من القضاء ولو بالاقامة في اثناء السفر فيحمل النصوص المزبورة على الندب لكن في يب وجامع ابن سعيد وظ وق في المقنع الوجوب للنصوص المزبورة التي فيها الصحيح وغيره الواجب تحكيمها على غيرها مما في الاطلاق خبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت قبل ان يقضيه قال يقضيه افضل اهل بيته وربما كان الفرق بينه وبين المريض حيث لا يكون السفر ضروريا بان السفر من فعله وكان يمكنه الاقامة والاداء الذي هو ابلغ من التمكن من القضاء بخلاف المرض مثلا الذي هو مما غلب الله عليه فيه ودعوى حمل نصوص السفر على ما اذا كان

معصية ولو لانه في شهر رمضان بناء على كونه فيه كذلك يدفعها انها خلاف الظاهر بلا قرينة كدعوى المناقشة في سندها ومنع حجيته لجهالة يصلح لاثبات الحكم اذ هي كما ترى نعم قد يقال انها بعد اعراض المشهور عنها قاصرة عن تقييد الاطلاق المزبور خصوصا بعد ما روي في خبر ابي بصير من التعجب منه كيف يقضى شيئا لم يجعله الله الا انه مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه ثم ان ظاهر المعظم نصا وفتوى عدم الفرق في وجوب القضاء على الولي بين من ترك ما يمكن التصدق به عما عليه من الصيام وغيره بل في ئر اما الصدقة فلا تجب لان الميت ما وجبت عليه كفارة بل صوم لا بدل له والولي هو المكلف بقضائه لا يجزي غيره والاجماع منعقد من اصحابنا على ذلك ولم يذهب الى ما قاله السيد غيره خلافا للمرتضى فاشترط له لصحيح ابي مريم السابق على ما رواه ق والكليني اللذان هما اضبط من غيرهما ومال اليه بعض متأخري المتأخرين بل في المع ليس ما قاله ابن ادريس صوابا مع وجود الرواية الصريحة المشهورة وفتوى الفضلاء من الاصحاب ودعوى علم الهدى اجماع الامامية على ما ذكره فلا اقل من ان يكون ذلك قولا ظاهرا بينهم فدعوى المتأخر ان محققا لم يذهب اليه تهجم قلت لكن لا يخفى عليك قصور الرواية باعتبار اتحادها وظهور اعراض المعظم عنها وموافقتها للمحكي عن العامة عن تقييد الاطلاق وغيرها الذي هو كالصريح في هذا الفرد باعتبار غلبة تركه متعمدا لذلك من اكثر الناس فهي معارضة لا مقيدة على انه ينافيها خبر ابي بصير المتقدم وفي ير لا مدخلية لضبط الكليني وق هنا اذ الظاهر انهما خبران لا ومقتضى الجمع بينهما التخيير كما تضمنه صحيح محمد بن اسماعيل بن بزيع عن ابي جعفر الثاني عليه السلام قلت له رجل مات وعليه صوم يصام عنه او يتصدق قال يتصدق عنه فانه افضل لكن لا يقول به احد من علمائنا فيما اظهر من الشيخ وقد اعرض الجميع عنه وان سلم الاتحاد فهو مضطرب يشكل العمل به في نحو المقام واجماع المرتضى مع موهونيته بمصير المعظم الى الخلاف فانما ادعاه على الصيام عنه ان لم يتصدق في مقابلة من انكر الصيام عنه لا على ما نحن فيه فلا ينبغي ان الاقوى ما عليه المشهور والله اعلم وكيف كان فالمشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا ان الولي هو اكبر اولاد الذكور لا غيره ممن لا ذكر اكبر منه من ولده وان لم يكن هو الا واحدا لان المنساق من الولي هنا الولد خصوصا مع ملاحظة الشهرة وقوله تع فهب لي من لدنك وليا يرثني ولذا فسره الشيخ به بل في المخ منع صدق الولي على غيره ومكاتبة الصفار الى الاخير عليه السلام رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع عليه السلام يقضي عنه اكبر ولديه عشرة ايام ولاء ان شاء الله بناء على ما عن الحر العاملي من ان روايته كذلك وان كان الموجود فيما عندنا من الاصول وليه لا ولديه وعلى كل حال فمنه يستفاد اعتبار كونه الاكبر بل لعله المراد من خبر ابي بصير المتقدم انفا باعتبار كونه هو افضل اهل البيت بسبب اختصاصه بالحبا بل ظ الاصحاب في كتاب الميراث تعليل الحبا بان عليه القضاء بل بما فرعوا عليه حرمان فاسد العقل ونحوه ممن لم يكن صالحا للقضاء من الحبوة وقد اعترف في كرى بان الاكثر قد قرنوا بين الحبوة وبين قضاء الصلوة بل في ق انه المراد ايضا من خبر حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس بميراثه امرأة فقال لا الا الرجال ونحوه مرسل حماد بن عثمان عنه ايضا بناء على انه هو الاولى من جميع الناس بالميراث باعتبار اختصاصه بالحبوة ولا ينافيه قوله فان الح ضرورة كون المراد انه اذا اتفق اختصاص المرأة بالارث وح يكون المراد من اولى الناس فردا معينا لا انه مطلق يدور الحكم مداره في جميع الطبقات ولئن كان في ذلك نوع تكلف امكن جبره بالشهرة فانها صالحة لذلك ونحوه باعتبار حصول الظن بكون ذلك هو المراد دون غيره وانكار الشهرة المعتد بها يدفعه التتبع بل لم اجد من عمل بهذه النصوص على طبقات الارث فان الذي نسب اليه الخلاف هنا المفيد وابن الجنيد والصدوقان وابن البراج وقد قال الاول منهم فان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله واولاهم به وان لم يكن الا من النساء وقال الثاني واولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده الذكور او اقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وهما كما ترى قد اعتبرا نفي الولد في قضاء غيره وهو غير مدلول الرواية وقال في رسالة التمهيدات وعليه صوم شهر رمضان فعلى وليه ان يقضي عنه وان كان للميت وليان فعلى اكبرهما من الرجال فان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء ونحوه ولده في المقنع وليس في كلامه تصريح في المراد من الولي وقال ابن البراج على ولده الاكبر من الذكور ان يقضي عنه ما فاته من ذلك ومن الصلوة ايضا فان لم يكن له ذكر فالاولى من النساء وهو كالاولين في اعتبار نفي الولد نعم قد اتفقوا على ثبوت الولاية للنساء وهم محجوجون بصريح الخبرين السابقين وظ غيرهما واحتمال كون المراد منهما نفيها عنهن مع وجود الرجال كما ترى فمن الغريب بعد ذلك ما في س حيث انه حكى عن المفيد ما سمعت قال وهو ظاهر القدماء والاخبار والمختار ولذا قال في ك بعد ان حكاه عنه وهو غير جيد فان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحتان في اختصاص الوجوب بالرجال نعم مقتضاهما عدم اختصاص الوجوب بالولد الاكبر بل تعلقه بالاولى بالميراث من الذكور مطلقا وبمضمونهما افتى ابن الجنيد وابنا بابويه وجماعة ولا باس به وفيه بعد الغض عما ارسله من جماعة ان كلام هؤلاء الثلثة صريح في خلاف ذلك لتصريح الاخيرين بثبوت الولاية للنساء واعتبار الاول فقد الولد الاكبر بل ح مما ذكرنا يظهر لك ان ما في ضة ايضا لا يخلو من المنافاة انه اشار الى ذلك بقوله وقيل يجب على الولي مطلقا عن مراتب الارث حتى الزوجين والمعتق وضامن الجريرة ويقدم الاكبر من الذكور فالاكبر ثم الاناث واختاره في س ولا ريب انه احوط

اذ لا يخفى عليك عدم تمام انطباقه على ما سمعته من عباراتهم ولئن اغضي عن ذلك كله كان المتجه ما عليه المشهور ايضا لان الاصل البراءة والواجب
الانفصال في الخروج عنه على المتيقن وليس الا الاكبر الاولاد على كل حال فلا يعتبر بلوغ الولي عند الموت بل ولا عقله لاطلاق الادلة التي
ليس في شيء منها ظهور في كون تعلق القضاء بذمة الولي من حين الموت بل ولا اشعار بكماله حينئذ بل هي ظاهرة في كونها من باب الاسباب نحو من
اجنب اغتسل ومن اتلف مال غيره فهو ضامن له وما شابههما مما لا ينافيه رفع القلم عن الصبي والمجنون ومن ذلك يعلم ما في التمسك لعدم الوجوب باستصحاب
نفي ضمنه ولك من التردد بل في كشف الاستاد وغيره وحاشيته وكري والايضاح الجزم بعدم الوجوب لا يخفى من نظر كما انه لا يخفى منه ما فيها ايضا
انه لو اختص احد اولاده بالبلوغ والاخر بكبر السن فالاقرب تقديم البالغ لكونه الاولى بالميت اذ هو كما ترى مناف لاطلاق النص والفتوى ومقتضى
ذلك ايضا في العاقل والمجنون ونحوهما ولو اشتبه الاكبر احتمل السقوط والقرعة والتوزيع وان كان الاقوى الاول لاصالة البراءة بالنسبة
الى كل منهم كواجدي المني في الثوب المشترك ولا يعتبر في الولي الارث فعلا للاطلاق فلو حجب بقتل او كفر او رق تعلق به القضاء وان توقف بعضهم
في المنع كونه صيتا ولبنا ومعاضه حق الشبه بل ربما ينقدح الاشكال في سابقه نظرا لعدم الولاية له الا انه لا يخفى عليك ما فيهما خصوصا بعد زوال
المانع ولو كان له وليان او اولياء متساوون في السن تساووا في القضاء بالتقسيط عليهم وان قال المص هنا وفيه تردد لكن الاقوى في ذلك وفاقا
للاكثر لصوم الولي والاولى الواحد المتعدد وخبر الاكبر انما يقضي بالتعيين عليه مع وجوده لا انه يقضي باشتراط وجوده في القضاء اذ لا ريب في وجوب
القضاء عليه مع الاتحاد الذي لا يصدق معه وصف الاكبرية الا على معنى ان لا اكبر منه مما هو متحقق فيما عن ابن ادريس من الا سقاط القضاء من
اصل لاصل المقتضي الخروج عنه على المتيقن وهو الولد الاكبر واضح الضعف كالمحكي عن ابن البراج من تخييرهما فاي شاء قضى فان اختلفا فالقرعة
ومرجعه عند التامل الى الوجوب الكفائي لصدق الولي على كل منهما والظاهر انه يجوز التوزيع مع التراضي وربما احتمل العدم وعلى كل حال فغير انه لا
للقرعة حينئذ او لا صورة كونه كباقي الواجبات الكفائية المعلوم عدم القرعة فيها لعدم الاشكال ح في شيء لتحقق الوجوب على الجميع وان سقط بفعل
البعض مع عدم يعاقب الجميع فلا اشكال ح وثانيا ما قيل من منع صدق اسم الولي على كل منهما بل هو مجموعهما وان كان هو كما ترى وثالثا ان المنافي
من امثال ذلك مما هو قابل للتوزيع الاشتراك نعم هو متجه فيما لا يقبله كاليوم الواحد على ما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم فلهما ح ان
يوقعاه معا ولا ينافي ذلك اتحاد ما في ذمة الميت ضرورة عدم توقف البراءة منه على التعيين ولو افطر احدهما فيه بعد الزوال وكان قضاء شهر رمضان انظر
احتمل وجوب الكفارة عليهما لصدق القضاء عن رمضان على صوم كل منهما وان اتحد الاصل ووجوب كفارة واحدة عليهما بالسوية لكون القضاء في الواقع
احدهما وحيث لا ترجيح كانت بالسوية ووجوبها ويكونها على الكفاية ايضا كاصل الصوم وسقوطها عنهما واستقربه في س واستوجهه في ك ولم
يستبعده في ك لانتفاء ما يدل على وجوب الكفارة في القضاء على وجه يتناول ذلك وفيه انه يكفي الاطلاق بعد فرض تناول القضاء للنفس وللغير
والاجماع الا في المقام وغيره لا اثم فضلا عن الكفارة وفي س ايضا ولو افطر احدهما فلا شيء عليه اذا ظن بقاء الاخر والا اثم لا غير وفي ك ان مقتضى
ذلك جواز الافطار بعد الزوال مع ظن بقاء الاخر ويمكن المناقشة فيه بان صوم كل منهما يصدق عليه انه صوم واجب من قضاء رمضان فلا يجوز الافطار فيه
بعد الزوال اللهم الا ان يناقش في العموم المتناول لذلك كما في الكفارة وكيف كان فلو تبرع بجميع القضاء بعض الاولياء سقط عن الباقي كالاجنبي لانه كالدين
كما يومي اليه المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله ان رجلا جاء اليه فقال يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم شهر فاقضيه عنها قال لو كان على امك دين اكنت تقضيه
عنها قال نعم قال فدين الله احق ان يقضى وخبر ابي بصير المتقدم سابقا المشتمل على صيرورة الامر فيه بالقضاء وقول الص اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان
فليقض عنه من شاء من اهله وغيرها من النصوص المتفرقة في الحج وغيره والمناقشة في ذلك كله من بعض الناس لا يصغى اليها مع انه ينقدح جواز
استيجار احد الوليين الاخر على ما يخصه كما صرح به في س بل واستيجارهما الاجنبي لاتحاد المدرك وهو انه على جاز التبرع به فجاز الاستيجار عليه كالعكس
وان فرق بينهما في س فاستقرب الجواز في الاول ونفى احتماله في الثاني لكنه في غير محله ضرورة تحقق التلازم بينهما كما هو مفروغ منه في محله ولا ينافي
ذلك وجوبه على الولي ضرورة ارتفاع موضوع الوجوب باداء الاجير كما هو واضح ومنه يعلم ضعف ما في ك من ان الوجوب تعلق بالولي وسقوطه
بفعل غيره يحتاج الى دليل ومن ثم ذهب ابن ادريس ومن تبعه الى عدم الاجزاء بفعل المتبرع وان وقع باذن من تعلق به الوجوب لاصالة
عدم سقوط الفرض عن المكلف بفعل غيره وقوته ظاهرة قلت بل ضعفه ظاهر كما لا يخفى على من احاط بنصوصهم عليهم السلام وفهم رموزها وما الحقوا له من القول على
فانه لا يستريب في جواز التبرع ومتى جاز جاز الاستيجار ومتى جاز معا ووقع الاداء برئت ذمة الولي لفراغ ذمة الميت ح التي شغلها
كان سببا للوجوب عليه على وجه التاديه عنه كالدين اذ قد عرفت ان التحقيق وقوع ذلك عن الميت وابراء له من خطاب القضاء لا انه يقع للولي
نفسه كما زعم بعضهم والله هو العالم وهل يقضي عن المرأة ما فاتها من الصوم على حسب الرجل فيه تردد وخلاف اقواه ذلك وفاقا للمعظم بل نسب الى
الاصحاب لقاعدة الاشتراك وصحيح ابي حمزة وموثق محمد بن مسلم وخبر ابي بصير المتقدمة سابقا فلا فرق والمرتضى بل في الاخير عدم الفرق بين
الفوات لكن قد يناقش بان قاعدة الاشتراك انما هي في التكاليف على معنى ان الاصل اشتراكهما في التكليف لا في نحو المقام وبان غاية ما يستفاد من النصوص

السابقة مشروعية القضاء عنها وهو اعم من الوجوب ومن كونه على الولي على حسب الرجل وبان ثبوت القضاء في مقابل الحبوة المنفية هنا فاصالة البراءة ح
بحالها بلا معارض ولعله لذا بالغ ابن ادريس في انكاره وقال انه ليس مذهبا لاحد من الاصحاب للشيخ انما اورده ايرادا لا اعتقادا والاجماع انما
انعقد على قضاء الولد عن والده وتمام ما ذكره الشهيد لتلك قوة ويدفع الاول بان الثابت اصالة الاشتراك في جميع الاحكام من غير فرق بين الوضعي
والتكليفي والثاني بان ظاهر خبر ابي بصير الوجوب وبانه يثبت متى ثبت المشروعية لعدم القائل بالفصل كما انه متى ثبت ثبت الوجوب بالنسبة
الى الولي ضرورة معلومية عدم الوجوب على جميع الناس فليس ح الا الولي او يقرينة ثبوته في الرجل بل قد يقال انه في تلك النصوص من باب
على حسب المقام فيكون تلك الادلة دليلا للمسئلة ومن هنا شدد الفاضل في المخ الانكار على ابن ادريس بل قال انكاره كونه مذهبا لاحد
من اصحابنا جهل منه واي احد اعظم من الشيخ خصوصا مع اعتضاد قوله بالروايات والادلة العقلية مع ان جماعة قالوا بذلك كابن البراج و
نسبته قول الشيخ الى انه ايراد لا اعتقاد غلط منه وعايد به بذلك مع انه لم يقتصر على قوله بذلك في النهاية بل في المبسوط ايضا والله اعلم ولا فرق ايضا بين الحر
والعبد في الحكم المزبور لاطلاق النص والفتوى المعتضد بما عرفته من اقتضاء نفي الحبوة نفيه لعدم ثبوت العلة الصالحة لذلك اذ المراد بالولي الناس بميراثه الاستحقاق
ذا ثالولا المانع فتوقف الفاضل فيه في عد بل عن فخر الاسلام الجزم بالعدم في غير محله ولو كان الولد خنثى مشكلا فلا قضاء للاصل بعد الشك في الرجوع
التي هي شرط الوجوب بل لو كان معه ذكر اصغر منه امكن نفيه عنهما معا اما الخنثى فلما عرفت واما الاخر فلعدم ثبوت كونه الاكبر لاحتمال كون الخنثى
ذكرا والفرض انها الاكبر فالاصل براءة الذمة ويحتمل ثبوته لصدق الولدية التي هي المراد من الولاية واعتبار الاكبرية انما هو مع التعدد ولم يعلم
ولعله الاقوى ولو ولد الولد فيتعلق به القضاء مع كونه اكبر او لا اثنين الا انه لا يخلو من اشكال بل لعل الاقوى خلافه للاصل بعد انسياق غيره سيما في
بعض الصور كما لو كان للميت ولد ولد اولاد او لاد اكبر من اولاد فان تعلق القضاء بهم ح مع عدم ارثهم وفراغ ذمة الاولاد الذين هم اولى
بالميراث كما ترى فيه جدا والله اعلم المسئلة الثالثة اذا لم يكن له ولي اصلا لا ذكر ولا انثى كان له اناث خاصة فالاكبر منهن انثى ح انه ليس له الا
انثى والكبرى منها على معنى ان لا اكبر منها وعلى كل حال متى كان كذلك سقط القضاء عن وعنه وعن غيرهم بناء على المختار من انحصار الولي في الولد الذكر
الذي ليس معه ذكر اكبر منه للاصل السالم عن المعارض نعم قيل والقائل الشيخ وابن حمزة والفاضل جماعة بل في عن الصوم ظ عته انه المش يتصدق عنه عن
كل يوم بمد من طعام ومع العجز عن المدين على ما سمعته في صدقة ما بين الرمضانين وقد نص جماعة الاولين على انه من اصل تركته الا انه توقف فيه
غير واحد فيه من متأخري المتاخرين بل العلامة المتن ايضا لعدم الدليل قلت قد يستدل له بعد معلومية قيام هذه الصدقة مقام الصوم في خبر
خبر الوشاء الاتي بل استفاضة النصوص في بدلية الصيام الثلثة من كل شهر وفي بعضها انه افضل من صوم اليوم بل في اخر فضلية اطعام المسلم من صوم الشهر
بخبر ابي مريم المتقدم سابقا المعتضد بمرسل ابن ابي عقيل الذي قد ادعي تواتر مضمونه ولا ينافيه الخروج عن الاطلاق مع وجود الولي للادلة التي تقدمت
كما انه لا ينافيه ما في خبر ابي مريم بعد ذلك من انه ان لم يكن له مال تصدق عنه الولي او صام اذ قضاء اقتضاء كون الحكم كذلك على تقدير وجود الولي
ايضا والخروج عنه فيه بخصوص المعارض لا ينافي حجيته في القسم الاخر على انه يمكن ارادة غير الاكبر من الولي منه وانه يصوم عنه مع عدم المال
له ودعوى ظهور القائل هنا بتعيين الصدقة وانه لا يشرع القضاء عنه واضح الفساد خصوصا مع ملاحظة صحيح ابن بزيع المتقدم الظاهر في اجزائهما معا عنه
وانما الصدقة افضل ومن هنا قال في ضة بعد ان ذكر الحكم المزبور هذا اذا لم يوص الميت بقضائه والا سقطت الصدقة حيث يقضي عنه
وهو صريح في عدم تعين الصدقة وعلى كل حال فلو غلب الظن بانه لا يستاجر عنه من ماله من يقضيه عنه لانه صوم وجب عليه لم يفعله فوجب
قضاؤه عنه بالاجرة كالحج فيه ما لا يخفى من منافاته للخبر المزبور وغيره من ادلة التعيين على وجه لا تجزي الصدقة بل في المخ منع الملازمة و
المساواة للحج فان الحج لا يجب على الولي والصوم هنا يجب عليه ثلث ولان الصوم له فداء بخلاف الحج ولا باس به ان اراد جواز ذلك للوارث
للمعرفة وكذا ما عن ابن ادريس من انكار الصدقة بل قال انه لم يقل به احد من اصحابنا المحققين وعلى كل حال الخروج بالصدقة او الاجرة من
اصل المال ظاهر الخبر المزبور ويؤيده بكونه بعضا انه حق وجب كالدين بل قد سمعت ما في المرسل السابق من انه لكونه حق الله اعظم من غيره والله اعلم
ولو كان عليه شهران متتابعان صام الولي شهرا وتصدق من مال الميت عن شهر وفاقا للمش كما في ضة بل في س انه المذهب لخبر الوشاء عن ابي
الحسن الرضا المروي في في ويب سمعته يقول اذا مات الرجل وعليه صيام شهرين متتابعين من غير علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الاول ويقضي
الثاني المنجبر ضعفه بسهل مع سهولته بالشهرة فلا باس ح بتقييد اطلاق النصوص السابقة به الذي هو ليس تلك المكانة في التناول لما هنا فان اكثر
النصوص السابقة او جميعها في قضاء شهر رمضان نعم فيها من التعليل ما يقضي بعد اختصاصها بذلك والمناقشة بعد ذكر الولي فيه يدفعها ظهور لفظ
عليه بالوجوب وليس هو الا على الولي لاحتمال ارادة الميت توسعا باعتبار الثبوت في الذمة فيتصدق ح عنه عن الاول ويستاجر على قضاء الثاني
لا داعي اليه ولا قرينة عليه كاحتمال ارادة الرمضانين المتتابعين بقرينة قوله من غير علة فيخرج ح عن الدلالة على المطلوب اذ هو كما ترى فما عن
المفيد صريح الحلي والفاضل والشهيد وغيرهم من متأخري المتاخرين من طرح الخبر المزبور والعمل على اطلاق ما دل على وجوب الصوم على الولي فيقضي

الشهرين ح الا ان يكونا من كفارة مخيرة فيتخير بين صومهما وبين العتق والاطعام من مال الميت كما نص عليه في س لا نه مدلول الخبر والاطلاق المصرح غيره
تابع ومبنى على عدم وجوب نية التتابع وليس في الخبر دلالة على تقديم الصدقة فلا يبعد كون المراد الصدقة عن احدهما والقضاء عن الاخر فتدبر ولا
يبعد تنزيله على غير مدلوله من الزايد على الشهرين او الاقل لعدم تنقيح العلة على وجه يخرج عن القياس المحرم فيتفرع على اطلاق الادلة
نعم يقوى في الذهن ان ذلك رخصة لا عزيمة فيجزيه صيام الشهرين كما يجزي لو تبرع بهما متبرع وتسقط الصدقة ضرورة كونها
بدلا عن الصوم الذي قد فرض حصوله ومن ذلك تعرف انه لو اوصى الميت بقضاء الشهرين عنه سقط عن الولي مع فرض الاداء كما هو واضح وقد نص عليه
بعضهم ثم ان الظاهر اختصاص الحكم بالشهرين المعتبر فيهما التتابع لا ما اتفق فيهما ذلك كالوفاة برمضانين على التعاقب بل ان لم يقم اجماع امكن اختصاص
الحكم بما اذا كان التتابع معتبرا فيه باصل الشرع كالكفارة فلا يدخل المنذور ان كان بل قد يدعى ان المنساق الاشارة الى الكفارة من ذكر التتابع
الا من تعرض هنا من الاصحاب للذلك لم يفرق بين الكفارة والمنذور وح يقوى ارادة الاطلاق المزبور للتساوي لذلك كما ان الاقوى عدم الفرق
بين من كان عليه شهران متتابعان تعيينا وبين من كان عليه تخيير الصدقة عليه ولو على التخيير لانه لا يتعين على الولي ذلك بعد نقصان الفروع
عن اصله وح فله التخيير الذي كان للميت فان اختار الصيام جاز له الصدقة عن شهر وصيام الاخر ولو كان قد تعين على الميت الصوم للعجز عن غيره
لم يتعين على الولي بل له الخيار بينه وبين غيره كما لو عجز عن الصوم لمرض فانه لا يتعين على الولي الفرد الاخر ضرورة عدم كون العجز معينا
للتكليف في اصله كما هو واضح بادنى تامل والله اعلم المسألة الرابعة المشهور بين الاصحاب ان القاضي لشهر رمضان مع سعة الوقت لا يحرم عليه
الافطار قبل الزوال لعذر وغيره بل عن المنتهى والمدنيات الاولى الاجماع عليه للمعتبرة المستفيضة منها صحيح ابن سنان عن الصادق ع صوم النافلة لك ان
تفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر ومنها صحيح جميل على
ما في يب عنه ايضا في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس ومنها موثق اسحق بن عمار عنه ايضا الذي يقضي رمضان هو بالخيار في الافطار
ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس الى غير ذلك من النصوص التي يقصر عن معارضتها صحيح ابن الحجاج المحمول على الكراهة
سألته عن الرجل يقضي رمضان له ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له قال اذا كان نوى من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر ويتم صومه وموثق زرارة
سألت الباقر ع عن الرجل يقضي من رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من رمضان المقيد بها
ارادة التشبيه فيه باصل الكفارة ولذا يدا بعموم لا تبطلوا المخصص بها او المنزل على الصلوة او على ارادة ابطالها بالكفر ونحوه كما هو مقتضى العموم
فيه وبانتفاء النية ذلك كما اوضحه ابو جعفر ع والا لكان انما مستحبا فلا يجزي عن الواجب الذي هو كما ترى ضرورة منع اقتضاء العموم
ذلك بل اقتضاء الشهيد له التتبع وح فالمختار مظنة الاجماع لا دعوى اطلاق اللفظية المشاركة في الاحكام المتغايرة للابد واتصاح الاطلاق
الذي يقيده بعض ما عرفت فضلا عن جمعه فما عن ابن ابي عقيل وابي الصلاح وابن زهرة من الحرمة واضح الضعف واضعف منه دعوى الاخير منهم
الاجماع عليه المعارض باجماع الفاضل الذي يشهد له التتبع وح فالمختار مظنة الاجماع لا دعوى انهم بحرمة عليه الافطار بعده اجماعا محكيا الا انه
وقف والفقيه ونصوصا قد تقدم بعضها بل يمكن تحصيل الاجماع عليه والقطع به لعدم المخالف فيه سوى ما عساه يظهر مما في التهذيبين من حمل خبر عمار
عن ابي عبد الله ع الذي رماه بعضهم بالشذوذ انه سئل عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار
الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم
بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه
على انه ليس عليه شيء من العقاب وان كان عليه القضاء والكفارة بخلاف من افطر في رمضان فعليه العقاب والقضاء والكفارة ورد بما يؤيده خبر ابي
بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة تقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الافطار قال لا ينبغي له ان يكرهها بعد الزوال للتعبير بلفظ لا ينبغي
المشعر بالكراهة وفيه ان حمله على التقية او على ارادة عدم وجوب اكثر من يوم في قضائه او غير ذلك ولى ضرورة عدم صلاحيته للمعارضة مادل
على الحرمة من الاجماع والنصوص السابقة وغيرها خصوصا ما دل منها على الكفارة التي من المعلوم كون الاصل فيها ان يكون عن ذنب فلا ينافي ح ثبوتها
في قتل الخطاء والصيد خطاء ونحوهما للدليل كما ان الاصل فيها التكفير للذنب وان جميع الكفارات من سنخ واحد بالنسبة الى ذلك الى ان قال
وح فان اراد الشيخ نفي العقاب عنه قبل التكفير فلا وجه للكفارة وان اراد بعدها فلا فرق بينه وبين رمضان وخبر ابي بصير وان كان
بذلك لكن يجب حمله على ارادة الحرمة هنا لقوة المعارض على انه يمكن بناؤه على جواز الاكراه للزوج وان كان فرضها الامتناع منه على حسب
طاقتها عملا للكل منها على حكمه اذ لو جوز عليها لا يقتضي حرمة الوطي عليه بل لعل مثله ياتي في شهر رمضان حيث يكون الزوج مفطرا للعذر والزوجة
صائمة ولا يفسد صومها بذلك لكونها مكرهة كما او جز في خلقه الماء فتحة هذا ومع ذلك كله فخبر عمار منافي لما في المتن وغيره من انه يجب
معه الافطار بعد الزوال الكفارة بل في الانتصار والغنية الاجماع عليه بل لعله كذلك اذ لم اجد فيه خلافا الا من المحكي عن ابن ابي عقيل

حيث اطلق نفيها مال اليه لكنه كما ستعرف بالاصل المقطوع بالنصوص والاجماع ولانه زمان لا يتعين صومه كقبل الزوال وهو اجتهاد في مقابلة النص
او قياس مع الفارق وللخبر المزبور الشاذ القاصر عن معارضة غيره من النصوص المستفيضة التي سمعت جملة منها فلا وجه للجمع بينه وبينها
بحمله على خصوص من جدد النية وحملها على من بيتها لو للتليل الذي لم نجد له شاهدا بل هو مخالف للنص والفتوى كما لا وجه لحمله في الجمع على كون
الافطار بترك النية التي لا توجب الكفارة في شهر رمضان فكذا في قضائه الذي لا يوجبها فيه الا ما يوجبها في شهر رمضان فكان الشيخ مال الى ذلك انه
حمل في رواية الخبر المزبور جملة جواب سؤال الغرض وراوية عمار سئل ان نوى الافطار يستقيم ان ينوي بعد ما زالت الشمس قال لا قد اساء وليس عليه شيء
الخ وقد سمعت انه ليس هكذا فلا يتم فيه الحمل المزبور على انه يمكن منع عدم ترتب الكفارة بذلك خصوصا في شهر ضرورة كون المراد الافطار في النصوص
افساد الصوم الموجب الشامل لنحو ذلك كما اشرنا اليه سابقا وكيف كان فهي عند الطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يمكنه صام
ثلثة ايام لخبر بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى
اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وصحيح هشام بن سالم
قلت لابي عبد الله ع رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان
فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك ولا ينافيه اشتماله على نفيها قبل صلوة العصر خصوصا
بعد تقييده بغيره واحتمال ابدال الظهر بالعصر سهوا او كونه مبنيا على اشتراك الوقت بين الظهرين فاول وقت العصر ح الزوال او غير ذلك كما
لا ينافي اشتمال سند الاول على الحرث بن محمد المجهول بعد الانجبار بما عرفت خلافا للصدوقين وابن البراج على ما عن موضع من الخ فكفارة
رمضان ولابي الصلاح وابن زهرة فالاطعام والصيام مدعيا ثانيهما الاجماع عليه ولابن حمزة والمحكي عن ابي الفتح الكراجكي وابن البراج على ما عن موضع
من المهذب فكفارة رمضان ان افطر استخفافا كما عن الشيخ في يه وكتابي الاخبار احتماله والا فالاطعام او الصيام ولابن ادريس فكفارة يمين الا انه يمكن ان يريد
بها ما عند المشهور بقرينة اختياره له في موضع اخر نحو ما قال المفيد في باب الكفارات كان عليه كفارة يمين اطعام عشرة مساكين فان لم يجد صام ثلثة
ايام متتابعات وقال الفاضل في المخ المشهور عند علمائنا ان كفارة من افطر يوما يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال مختارا كفارة يمين ذهب اليه
الشيخان وسلار وابو الصلاح وابن ادريس ثم استدل له بما سمعت بل منه يعلم رجوع ما سمعته من ابي الصلاح وابن زهرة الى المشهور كما يشهد له ما عرفت
من دعوى الثاني منهما الاجماع الذي لا وجه لدعواه الا على ذلك وفي المحكي عن س ية كان عليه كفارة اليمين فان لم يجد صام ثلثة ايام والظاهر ان مراده
من كفارة اليمين اطعام العشرة مؤيدا لذلك كله بانا لم نقف على ما يدل على شيء من هذه الاقوال عدا الاول منها فانه يدل عليه خبر زرارة السابق
المطعون في سنده بعلي بن فضال ومرسل حفص بن سوقة عن ابي عبد الله ع في الرجل يلاعب اهله وجاريته وهو في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل
فقال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في رمضان الفاقد لشرائط الحجية مع احتمال الاول الصوم قضاء عن شهر رمضان من غير علم بانه منه مؤيدا بما فيه
من التعليل والثاني كون القضاء بمعنى الفعل الاحتياط المقتضي للوجوب ثم كمنع البدلية المقتضية للمساواة بل جواز الافطار فيه قبل الزوال ينافيها
على انه ما عدا رمضان من الايام متساوية كان الافطار بعضها بدل عن الاخر بخلاف رمضان فيبعد تساويهما في العقوبة بل المناسب للخاطر مرتبة عنه
بعد الزوال كالخاطر بها قبله كما يومي اليه استبعادهم ع مساواة قضاء شهر رمضان له حتى قالوا وان له بمثله فلو كانت كفارته لمساواته كان ذلك مع ضعف
مقاومة الخبرين المزبورين للمعرفة من وجوه فلا ريب في ان الاقوى الاول واما ما في الكفاية من جودة احتمال حمل الكفارة هنا على الاستحباب لاختلاف
تقديرها في الروايات واختلاف ما يدل على ثبوتها يعني بالزوال في بعض والاطلاق وقصورها من حيث السند عن افادة الوجوب فهو واضح الضعف
لما عرفت من النص والاجماع على الوجوب وليس نحو هذا الاختلاف الغالب وجوده في النصوص امارة الاستحباب كما هو واضح والله اعلم هذا كله في قضاء شهر
رمضان اما غيره من الواجبات المطلقة فقد يشعر ما في المتن وغيره بجواز الافطار فيها قبل الزوال وبعده كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيد
وغيرهما للاصل السالم عن المعارض خلافا للمحكي عن بعضهم فحرم قطع كل واجب معين وغيره ولعله الظاهر المحكي عن ابي الصلاح وابن زهرة حيث ذكرا في
النذر الغير المعين انه من افطر كان ما ثوما واختاره بعض متاخري المتاخرين عملا بعموم النهي عن ابطال العمل خرج منه قضاء رمضان بالنص وبقي الباقي ولكن
لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما قدمناه هنا وفي باب الصلوة من عدم صلاحية الاية لاثبات ذلك فلا ريب في ضعفه كضعف المحكي عن علي بن بابويه
من مساواة قضاء النذر لقضاء رمضان في الحرمة بعد الزوال والكفارة وان كان قد يشهد للحرمة صحيح ابن سنان السابق وخبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع
الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال ان ذلك في الفريضة فاما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس الا انه يمكن دعوى انصراف الفريضة فيهما
في عرف الحديث الى الواجب بالاصالة فلا يشمل المنذور على ان المراد من خبر سماعة اخراج النافلة ثم انه لا دلالة فيهما على الكفارة والاستدلال لها بان
الموجب لها كونه قد ابطل عبادة بفعل الكثرة وهو متحقق هنا وباقتضاء البدلية عن المنذور ذلك لا ينطبق على اصول الامامية ثم انه لا يجب عليه
المضي في الصوم بعد افساده بعد الزوال كما يعطيه المحكي عن تحرير ابن فهد بل لعله ظاهر غير الاصل السالم عن المعارض وقوله في صحيح هشام صام ذلك اليوم

يراد منه صوم يوم بدل ذلك اليوم بقرينة ما تقدم وعدم صدق الصوم حقيقة على هذا الامساك على انه ان حمل عليه خلا الخبر عن التعرض للقضاء وخبر زرارة قد عرفت ندرته وشذوذه على انه لا يقتضي المساواة في جميع الاحكام التي منها الامساك تعبدا بناء على وجوبه في شهر رمضان الذي ورد انه لا ينافيه غيره ابدا ومن الغريب التمسك بالاستصحاب مع ان حقيقة هذا الامساك مباينة لحقيقة الصوم شرعا فما في ضه ومحكي س من الوجوب واضح الضعف وعلى تقديره فالظاهر عدم وجوب تكرار الكفارة بتكرر السبب للاصل السالم عن المعارض ايضا وان قلنا به في شهر رمضان مطلقا او مع تخلل التكفير او اختلاف الجنس او الجماع خاصة بعد حرمة القياس عندنا ومعلومية الفرق بين شهر رمضان وغيره في عظم الحرمة وغيرها وقد عرفت ندرة الخبر المزبور وشذوذه وقصوره عن المساواة في ذلك ونحوه فما في ضه ايضا من تكرره ما به كالاصل واضح الضعف ايضا والله اعلم المسألة الخامسة اذا نسي غسل الجنابة ومر عليه ايام او الشهر كله قيل والقائل الاكثر يقضي الصلوة والصوم لصحيح الحلبي عن الصادق ع سئل عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل حتى خرج رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام وخبر الاحول الذي هو بهذا المضمون ايضا وخبر ابرهيم بن ميمون سألت ابا عبد الله ع عن رجل يجنب بالليل في شهر رمضان ثم نسي ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال يقضي الصلوة والصيام بل ومرسل ق ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك فان ما فيه من الاستثناء لا ينافي الاستدلال به على المطلوب كما هو واضح نعم هي اخبار احاد يتجه طرحها عند من لم يعمل بها ولذلك قيل والقائل ابن ادريس يقضي الصلوة حسب لعدم ثبوت اشتراط الصوم بالطهارة من الاكبر الا مع العلم ومن ثم لو نام جنبا او لا فاصبح صح صومه وان تعمد ترك الغسل طول النهار فهو هنا اولى لكن وافقه عليه هنا من لم يوافقه على الاصل المزبور كالمصنف هنا وفي ع حيث قال وهو الاشبه باصول المذهب وفيه ما عن بل لعله ظا الفاضل في المحكي عن التلخيص حيث نسب الاول الى القيل وفي اللمعة الاقتصار على نسبته الى الاشهر ولعله لرفع الخطا والنسيان بناء على ان القضاء من المؤاخذة المرفوعة على اعتبار كونها اقرب المجازات بعد نفي الحمل على الحقيقة ولان الظ من اطلاق الفاضل في عد والشهيدين في س عدم الفرق عندهم في هذا الحكم بين اليوم والايام وجميع الشهر واقتصار النصوص المزبورة على الايام وجميع الشهر تنبيها على الفرد الاخفى وهو منافي لما ذكرنا سابقا من عدم قضاء ما نام الجنب فيه حتى اصبح وان تعمد ترك الغسل طول النهار فكيف يقضي مع النسيان ومن هنا قال في ك ينبغي تقييد ذلك بما اذا عرض النسيان في الليلة الاولى وانتبه قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال لو كان ذاكرا واصبح في النومة الثانية اما اذا حصل بعد طلوع الفجر من اليوم الاول وكان قد اصبح في النومة الاولى فينبغي القطع بسقوط قضاء ذلك اليوم للاخبار الصحيحة المتضمنة لان الجنب اذا اصبح في النومة فلا قضاء عليه اما ما عدا اليوم الاول فلا ريب في وجوب قضائه عملا بالنص الصحيح السالم عن المعارض وقد اخذ ذلك من جده في ك فانه بعد ان ذكر الاشكال المزبور قال والاجب حمل ما هنا على الناسي ليلا بعد الانتباه او على ما عدا اليوم الاول على تقدير النسيان بعد فوات محل الغسل جمعا بين النصوص ثم قال ولعل مخالفة المص في الحكم هنا لاجل ذلك حيث لم يجد قائلا بالتفصيل ولم يمكن القول بالقضاء مط لمنافاته لما مر وفي ضه بعد ذكر الاشكال المزبور قال وربما جمع بينهما بحمل هذا على الناسي وتخصيص ذلك بالنائم عالما عازما فضعف حكمه بالعزم او بحمله على ما عدا اليوم الاول ولكن لا يدفع اطلاقهم وانما هو جمع بحكم اخر والاول اوفق بالتخصيص لاحد النصين لتصريح ذلك بالنوم عامدا عازما وهذا بالناسي ويمكن الجمع ايضا بان مضمون هذه الرواية نسيانه الغسل حتى خرج الشهر فيفرق بين اليوم والجميع عملا بمنطوقهما الا انه يشكل بان قضاء الجميع يستلزم قضاء الابعاض لاشتراكهما في المعنى ان لم يكن اولى ونسب المص القول الى الشهرة دون القوة ولا في معناها ايذانا بذلك فقد رده ابن ادريس والمحقق لهذا او لغيره الا ان الجميع كما ترى خصوصا ما سمعته من ابن ادريس المبني على اصل فاسد قد فرغنا منه في الاصول واضعف منه الاستدلال بحديث الرفع الذي هو اما مقيد بما هنا او غير شامل للمنع كون القضاء مؤاخذة بل هو بتكليف جديد بعبادة بل اضعف من ذلك دعوى انحصار القضاء في تعمد البقاء وقد عرفت وجوبه بالنوم بعد الانتباه ولو مع العزم على الغسل قبل الفجر وهو ليس من التعمد قطعا بل لا يخفى عليك ان جملة من الكلمات السابقة كانها اجتهاد في مقابلة النص ودعوى المنافات لما دل على عدم قضاء ما نام الجنب فيه حتى اصبح يدفعها ظهور تلك النصوص كما لا يخفى على من لاحظها امتدبر لها في كون العذر النوم خاصة فلا تشمل ما لو نسي ونام الذي يشبه العامد على البقاء على حالته التي هي جنابة في نواقع ضرورة انه بعد ان نسي جنابته نام عازما على البقاء على ما هو عليه بزعمه المخالف للواقع فلا تشمله تلك النصوص الظاهرة في ان المانع عن الغسل غلبة النوم دون غيره ومن اجنب ليلا ونسي ثم نام حتى اصبح وجب عليه القضاء للنصوص الصحيحة ولا يحتاج الى الانتباه قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال نعم لو نام متذكرا فاصبح في نومته فلما اصبح نسي الغسل لم يكن عليه قضاء قطعا والنصوص لا تشمله ضرورة ظهورها في النسيان في وقت الخطاب به لو كان ذاكرا بخلاف الفرض الذي لو فرض كونه ذاكرا فيه لم يشترط في صحة صوم ذلك اليوم كما هو واضح ودعوى عدم تعقل الفرق بين كون العذر في عدم الغسل النوم وبين كونه النسيان واضحة الفساد بل هي اجتهاد في مقابلة النص ولا حاجة الى ابداء الفرق بينهما بالعزم على الغسل في الاول فضعف حكم الجنابة فلم يكن عليه قضاء بخلافه في النسيان كي يرد عليه بان العزم قد يتقدم على

النسيان

النسيان الذي فرض انه كالصوم كما انه لا حاجة بعدما عرفت الى الجمع بين النصين بالفرق بين اليوم والايام فيختص ما هنا بالايام كما هو منطوق نصوصه والاول باليوم مع انه قد يرد عليه ان عذرية النوم قد تكون في ايام ايضا فيما اذا اجنب في الليل ونام عازما على الغسل فاصبح وترك ثم جاء الليلة الثانية ونام عازما على الغسل فاصبح هكذا ودعوى انه يندرج في الثانية تحت ذي الانتباهتين الذي قد تقدم الكلام فيها سابقا وقلنا انه يجب بها القضاء وفي الثالثة تحت ذي الثلثة التي تجب بها الكفارة يمكن دفعها بظهور تلك النصوص في ذي الانتباهتين في ليلة واحدة وكذا الثلثة واشكل ايضا في ضه بان قضاء الجميع يستلزم قضاء الابعاض لاشتراكهما في المعنى ان لم يكن اولى وان كان فيه ما فيه بل لا حاجة الى ما اطنب به الشهيد في المحكي من شرحه في دفع الاشكال المزبور قال ويمكن حمله بان النائم ليس بناس وقد يحصل له فعل النوم اول مرة ارفاقا وليس النوم مظنة التذكر وباحتمال استلزامه باخره ما يترتب عليه بخلاف النائم ثانيا فانه قد يتخلله التذكر فترك الغسل عقيبه والاشتغال بالنوم تفريط محض اما الناسي فانه مع يقظته في مظنة التذكر وعدم تذكره مع طول الزمان لا يكون الا لتفريطه فافترقا قال فان قلت ما تقول لو نام اولا ثم انتبه ونسي النسيان المذكور ايجب عليه قضاء مع اطلاق الاصحاب ان لا قضاء عليه قلت ان كان انتباهه ليلا واستمر نسيانه فالاجود وجوب القضاء لعين ما ذكرناه وان لم ينتبه حتى فات وقت الغسل استمر نسيانه عذره في ذلك اليوم واطلاق الاصحاب محمول عليه واطلاق الرواية في قضاء الصوم من غير استثناء اليوم الاول محمول على الذاكر ليلا اما عقيب نومته او لا عقيبها مع طول زمان التذكر ثم ينسى فان قلت يلزمك فيما لو انتبه جنبا وطال الزمان عليه مستيقظا ثم نام فاصبح انه يجب عليه القضاء قلت ليس ببعيد واطلاق الاصحاب يراد به المعتاد من النوم عقيب الانتباه الذي هو في موضع الضرورة ولو منع القضاء فالفرق عدم صدق النسيان هنا والتفريط انما هو بالنسيان مع مظنة التذكر او بالنسيان بعد التذكر وكلاهما منفيان اذ لا يخفى عليك ان جميع ذلك تكلف لا حاجة اليه وكفى بالنصوص المعتبرة دليلا للحكم ولا معارض لها بعد تنزيل تلك النصوص على ما سمعت والظ انه لا فرق في نسيان الجنابة بين وقوعها في شهر رمضان وبين وقوعها سابقا عليه منطبقا فيه وقبله واستمر نسيانها كما انه لا فرق على الظ بين غسل الجنابة وغسل الحيض والنفاس في الحكم المزبور بناء على انهما شرطان في صحة الصوم اذ الظ اتحاد الجميع في كيفية الشرطية بل قيل انهما اولى لانه لم يرد فيهما ما ورد فيه مما يوهم ان الشرط انما هو تعمد البقاء وكذا في حكم صوم رمضان النذر المعين وقضائه وغيرهما لعدم الفرق على الظ في افتقار الصوم الى اشتراط الطهارة والله اعلم المسألة السادسة اذا اصبح يوم الثلثين من شهر رمضان صائما وثبتت الرؤية في الماضية قبل الزوال افطر وصلى العيد بلا اشكال لبقاء الوقت وان كان بعد الزوال افطر وقد فاتت الصلوة ولا قضاء عليه على الاصح والمشهور كما تقدم الكلام فيه مفصلا في كتاب الصلوة والله اعلم واما القول في صوم الكفارات فتمام البحث فيه في ابوابها ولكن لما كان الغرض هنا استيفاء اقسام الصوم ناسب التعرض له اجمالا فنقول هو اثنى عشر قسما او ينقسم الى اربعة اقسام وعن بعض النسخ ثلثة عشر قسما ولعله الاصح لانه المنطبق على ما ذكره القسم الاول ما يجب الصوم فيه مع غيره وهو كفارة قتل العمد فان خصالها الثلثة تجب جميعا بلا خلاف معتد به اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المستفيضة منها صحيح ابن سنان وبكير عن ابي عبد الله ع قال سئل المؤمن يقتل المؤمن متعمدا اله توبة فقال ان كان قتله لايمانه فلا توبة له وان كان قتله لغضب او سبب من امر الدنيا فان توبته ان يقاد منه وان لم يكن علم به احد انطلق الى اولياء المقتول فاقر عندهم بقتل صاحبهم فان عفوا عنه فلم يقتلوه اعطاهم الدية واعتق نسمة وصام شهرين متتابعين واطعم ستين مسكينا والحق بذلك من افطر على محرم في شهر رمضان عامدا على رواية قد تقدم الكلام فيها مفصلا القسم الثاني ما يجب الصوم فيه بعد العجز عن غيره وهو ستة احدها صوم كفارة قتل الخطأ بلا خلاف معتد به للاية التي في معناها اخبار كثيرة قد عمل بها الاصحاب الا من شذ ممن هو محجوج بذلك كالمحكي عن المفيد وسلار من انها مخيرة وثانيها كفارة الظهار التي نص على ترتيبها الكتاب العزيز قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الى ان قال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وثالثها كفارة الافطار في قضاء شهر رمضان بعد الزوال الذي قد عرفت البحث فيها انفا ورابعها صوم الكفارة في اليمين المعلقة في الكتاب العزيز فضلا عن السنة والاجماع على عدم الوجدان وخامسها الافاضة من عرفات عامدا قبل الغروب فان الواجب فيها صيام ثمانية عشر يوما بعد العجز عن البدنة قال ضريس سألت ابا جعفر ع عمن افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما ويأتي ان شاء الله تمام البحث في كتاب الحج وسادسها الصوم في كفارة جزاء الصيد الذي هو النعامة والبقرة الوحشية والظبي وما الحق بها لكن في المتن هنا فيه تردد من لفظ او في الاية ومن دلالة اكثر الاخبار على الترتيب ثم قال وتنزيلها على الترتيب اظهر ويأتي ان شاء الله تحقيق الحال فيها والحق بهذا الكفارة المرتبة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده وكفارة خدش المرأة وجهها في المصاب ادمته ونتفها شعر رأسها فيه ايضا لقول الصادق ع في خبر سدير واذا شق زوج على امرأته او والد على ولده فكفارته كفارة حنث يمين ولا صلوة لهما حتى يكفرا ويتوبا من ذلك واذا خدشت المرأة وجهها او جزت شعرها او نتفته ففي جز الشعر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وفي الخدش اذا ادمت وفي النتف كفارة حنث يمين الا انه لضعف الرواية بخالد حتى قيل ان كتابه موضوع حملت على الاستحباب كما هو المحكي عن ابن ادريس

اختاره

واختاره غيره ومنهم العلامة بالمصر لما ويأتي انه تحقيق الحال فيها القسم الثالث ما يكون الصوم مخيرا فيه بينه وبين غيره وهو خمسة كفارة من افطر
يوما من شهر رمضان عامدا على الاصح كما تقدم البحث فيه سابقا وكفارة خلف النذر بناء على كونها مثل كفارة شهر رمضان واما كفارة العهد فهي ايضا مثل
كفارة شهر رمضان انها مخيرة ايضا وقيل انها مرتبة وقيل انها كفارة يمين ويأتي انه تحقيق الحال فيها وكذا كفارة الاعتكاف الواجب التي هي مثل كفارة شهر رمضان
عند الاكثر على ما قيل الخبر بها عن وقيل انها كفارة ظهار فتكون مرتبة ح لصحيحتي زرارة وابي ولاد الحناط ويأتي تحقيق الحال فيها وكفارة حلق
الرأس في حال الاحرام التي نص عليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك والحق بهذه الكفارة المخيرة كفارة جز شعر المرأة رأسها في المصاب للخبر المزبور وقد يقال انها مرتبة وفي ذلك الاصح
انها تأثم ولا كفارة استضعافا للرواية وتمسكا بالاصل ويأتي انه تحقيق الحال في ذلك القسم الرابع ما يجب به تبعا على غيره مخيرا بينه وبين غيره وهو
كفارة الواطي امته المحرمة باذنه لانها كما ستعرف انه بدنة او بقرة او شاة فان عجز عن الاولين فشاة او صيام ثلثة ايام فالصيام فيها مرتب على غيره وهو
البقرة مخيرا بينه وبين غيره وهو الشاة كما ستعرفه انه في محله وكيف كان فكل الصوم الواجب يلزم فيه التتابع الا اربعة لان ما عداها فالتتابع
فيه اما لازم لتعيين الزمان كشهر رمضان او منصوص عليه في الكتاب او السنة او في السنة خاصة نعم في ذلك انه يمكن المناقشة في وجوب المتابعة في صوم كفارة
قضاء رمضان وحلق الرأس وصوم الثمانية عشر في بدل البدنة وبدل الشهرين عند العجز عنها الاطلاق الامر بالصوم فيها فيحصل الامتثال مع التتابع و
بدونه قلت يمكن دعوى انصراف التتابع من الاطلاق المزبور ولو بقرينة الفتوى في كونه كفارة والغالب فيها التتابع خصوصا بملاحظة ما ورد من
تعليل التتابع في الشهرين منها بانه كي لا يهون عليه الاداء فيستخف به لانه اذا قضاها متفرقا هان عليه واستخف بالايمان مضافا الى ما عرفت من ان
الصوم في كفارة قضاء رمضان كالصوم في كفارة اليمين ولذا نص المفيد والفاضل على انها كفارة يمين مع التصريح بان خصالها الاطعام او الصيام
دون الكسوة والتحرير واما الحلق ففي ظاهر الغنية وصريح ما الاجماع على وجوب التتابع في صومه واما الصوم الثمانية عشر بدل الشهرين فالظاهر ان المراد
الاقتصار على هذا القدر منها ارفاقا بالمكلف فيكون ح متتابعة مضافا الى ما ارسله المفيد عنه بعد تصريحه بالتتابع في غيره الى المجيء الاثار عنهم
بذلك بل الظاهر انها هي المجزية في بدل البدنة لمن افاض من عرفات وان كان ظاهر س او صريحها عدم وجوب التتابع فيه وربما يأتي لذلك كله تتمة في محله انشاء الله
وح فان الكلية المزبورة في محلها في المعظم او الجميع لا ينافيها الحصر في خبر الجعفري عن ابي الحسن انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار والقتل واليمين
اذ من المعلوم كون المراد بقرينة السؤال بالنسبة الى قضاء شهر رمضان كمعلومية ان المراد من قول الصادق في صحيح عبد الله بن سنان كل صوم يفرق الا ثلثة ايام في
كفارة اليمين عدم التفرقة ولو على بعض الوجوه الاتية او غير ذلك وعلى كل حال فالكلية المزبورة تامة في الجميع او المعظم انما الكلام في الاربعة
المستثناة الاول صوم النذر المجرد عن التتابع وما يساويه من ولو في معناه من يمين او عهد حيث لا يضيق وقته بظن الوفاة او ظن طرو العذر
المانع من الصوم او العلم منه فيتضيق الوقت والمثل كما قيل جواز تفريقه للاصل خلافا للمحكي عن ابي الصلاح فيمن نذر صوم شهر والحلق فان ابتدأ
بشهر لزمه كماله ولا بد ذهب وان لم يشترط الموالاة يعني من نذر صوم شهر فافطر مضطرا بنى وان كان مختارا في النصف الاول استأنف وان كان
في النصف الثاني اتم وجاز له البناء ونحوه المحكي عن ابن البراج بل والمفيد الا انه لم يصرح بعدم اشتراط الموالاة فربما يحتمل حمله على ما اذا نذر
شهرا متتابعا كيف كان فحجتهم على ذلك بعد انه في الاتصال خبر موسى بن بكير عن ابي عبد الله والفضيل بن يسار عن ابي جعفر الاتيان لكن قيل انهما
مع ضعفهما انما يحتملهما على شرط التتابع ولو بقرينة ان السائل لا يسئل الا عن ذلك انما يدل على اشتراط القيام النصف وان كان مضطرا ولم يقولوا
به هذا والانصاف انه يمكن دعوى انصراف الاتصال في جميع من علق نذره على ما يتبادر الى الذهن من اللفظ ولم يلحظ المطلق الصادق على المتتابع وغيره كما ذكروا
في ثلثة الحيض والاعتكاف وعشرة الاقامة وغيرها بل لعله المدرك لهم في اعتبار التتابع في جملة من الكفارات التي ذكروا وجوبه فيها مع عدم دليل غيره
الاطلاق المزبور كما في كفارة قضاء شهر رمضان والثمانية عشر يوما للمفيض وكفارة الحلق ونحو ذلك فان لم يقم اجماع كان القول به متجها بل يمكن
حمل ما هنا من كلام الاصحاب على ما لا ينافيه من نذر مطلق الصوم او الصوم المطلق الذي هو لا فرق في قصد الثلثة او الشهر على التتابع منه وعدمه
وان كان المنساق منها الاول الا انه لا مانع من كون المقصود للمنذور من حيث الصدق دون الانسياق فيأتي به حينئذ والثاني صوم القضاء الواجب ولو نذرا
معينا للاصل السالم عن المعارض بعد ان كان القضاء بامر جديد خلافا لابي الصلاح في قضاء شهر رمضان وقد عرفت ضعفه والشهيد في س واستقرب
وجوب التتابع في قضاء ما اشترط فيه ذلك كنذر ثلثة ايام متتابعة في رجب مثلا وفيه منع في عدم ذلك ومن ان القضاء هو الاداء وانما يتغاير ان في
الوقت وهو واضح الضعف واضعف منه دعوى ان التتابع منذور فكما يجب تحصيل الصوم يجب تحصيل تتابعه اذ المنذور واذا فات وقته انحل ولو لم يكن
دليل على القضاء لم يجب ولا دليل على تتابعه ودعوى ان دليل القضاء وهو من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته يدل عليه لكون الفائت متتابعا فيها
ممنوعة لكون المراد من التشبيه غير ذلك من الكيفيات التي وضعها الشارع كالقصر والاتمام والجهر والاخفات لا ما يشمل مثل ذلك الذي هو كنذر المكان
والاحوال ونحوها مما هو معلوم عدم الالتزام بمراعاتها في القضاء والله اعلم وثالثها صوم جزاء الصيد لو كان نعامة لعدم الدليل سوى ما عن فقه من النص

الاتصال من الاطلاق خلافا للمفيد والمرتضى وسلار فاوجبوه في جزائها بل في الخلاف المشار فيه شهرين متتابعين ويأتي تحقيق الحال فيها انشاء الله والرابع صوم السبعة
في بدل الهدي للاطلاق وخبر اسحق بن عمار قلت لابي الحسن موسى بن جعفر اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى فزعت في حاجة الى بغداد قال
صمها ببغداد قلت افرقها قال نعم خلافا لابن ابي عقيل وابن زهرة وابي الصلاح فاوجبوه فيها كالثلثة لخبر علي بن جعفر عن اخيه كما عن الحج وهي في الصحيح كما
عن حج هي في كرة قال سئلته عن صوم ثلثة ايام في الحج والسبعة ايصومها متوالية او يفرق بينها قال يصوم الثلثة ولا يفرق بينها والسبعة ولا يفرق
بينها ولا يجمع السبعة والثلثة جميعا وخبر الحسين بن زيد عن ابي عبد الله السبعة الايام والثلثة الايام في الحج لا تفرق انما هي بمنزلة الثلثة الايام
في اليمين الا انهما مع ما في سندهما حتى الاول منهما الذي فيه محمد بن احمد العلوي ولم ينص على توثيقه في كتب الرجال على ما قيل قد ندرة العامل بهما يمكن ان يكون
المراد بهما نفي المتابعة لا وجوبها الذي من المحتمل كون السؤال عنه والله اعلم وكيف كان فكلما يشترط فيه التتابع اذا افطر في اثنائه لعذر كالحيض
ومرض ونحوهما بنى عند زوال العذر للقاعدة ولو به الله عز وجل بالعذر فيما يغلب هو عليه التي قال الواسع انه ينفتح منها الف باب بل اشير اليها في نصوص المقام
قال الباقر قال سئلت ابا عبد الله عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا ومرض قال يبني عليه الله حبسه قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين
فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت فانها قضتها ثم يئست من الحيض قال لا تعيدها اجزأها ذلك ونحوه صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ومن المعلوم
ان المراد بالقضاء البناء بقرينة السؤال الثاني وقال سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوما
ثم مرض فاذا برئ يبني على صومه ام يعيد صومه كله فقال بل يبني على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء وفي
صحيح جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض قال يستقبل فان زاد على الشهر الاخر يوما او
يومين بنى على ما بقي وخبر ابي بصير سئلت ابا عبد الله عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الدم فقال ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين
فافطر او مرض في الشهر الاول كان عليه ان يعيد الصيام وان صام الشهر الاول وصام من الشهر الثاني شيئا ثم عرض له ما فيه العذر فانما عليه ان يقضي
يجب حمله على الاستحباب او على كون المرض غير مانع من الصوم او على التقية المحكي عن ابي حنيفة فاحد قوليه من الفرق بين المرض والحيض بخص العذر بالثاني
دون الاول وعلى عدم المبادرة بعد ارتفاع المانع او غير ذلك ضرورة قصورهما عن معارضة تلك النصوص المعمول بها بين الاصحاب قديما وحديثا بل لا اجد
فيه خلافا بالنسبة الى الشهرين بل في شرح الاصبهاني انه مما اتفقت عليه كلمة الاصحاب فيها وفي شرح الشهر ولعله كذلك الا ان الشيخ في يب
بعد ان ذكر هذا الحكم في الشهرين المتتابعين قال ومن نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما وعرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام
ما بقي من الشهر وان كان اقل من خمسة عشر يوما كان عليه الاستيناف وظاهره ذلك مع العذر لعله للخبر موسى بن بكير عن ابي عبد الله في رجل عليه صوم
شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضي ما بقي وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجز حتى يصوم
شهرا تاما ولا نزيد في المتابعة خارج عما تعلق به النذر فلا يجزي وان لم يكن عليه اثم للعذر الا انهما مع ضعفهما وعدم الجابر لهما بالنسبة الى ذلك
واحتمالهما الامر الذي لا يؤدي الى الاضطرار ويكون مما غلب الله عليه قاصران عن معارضة ما عرفت من النصوص السابقة من وجوه مضافا الى خبر علي
بن احمد بن اشيم كتب الحسين الى الرضا جعلت فداك رجل نذر ان يصوم اياما معلومة فصام بعضها ثم اعتل فافطر ايبتدي في صومه ام يحتسب بما مضى
فكتب اليه يحتسب بما مضى ودعوى الخروج بذلك عما تعلق به النذر فلا يجزي كانها اجتهاد في مقابلة النص والفتوى مع ما قيل انها مبنية
على كون صوم الشهر عبادة واحدة منذورة وهو ممنوع بل الظاهر ان صوم كل يوم عبادة فصوم الشهر ثلثون يوما عبادة ونذره والتتابع منذور اخر فاذا
صام منها شيئا فقد اتى ببعض المنذور وقد برئت ذمته مما فعل ولا دليل على فعله مرة اخرى والمتابعة سقطت عنه للضرورة وان كان لا يخ
من نظر وعلى كل حال فمن ذلك كله يعلم ان ما في ك من قصر الحكم على الشهرين خاصة لعدم الدليل على غيرهما فيبقى المكلف تحت العهدة الى ان يتحقق
الامتثال بالاتيان بالمأمور به على وجهه الذي هو المتابعة في غير محله ضرورة ان ذلك لا يصلح معارضا للمستفاد من النصوص المزبورة من القاعدة المذكورة
نعم صرح الشهيدان في س واللمعة بان كل ثلثة يجب تتابعها تستأنف بالاخلال به سواء كان لعذر او غيره لغيره الا ثلثة دم المتعة في خصوص الفصل بيوم
النحر وايام التشريق ولعله ظ يحيى بن سعيد غير مستثنا وفي ع من اخل بالمتابعة في كفارة اليمين او قضاء رمضان والاعتكاف عاده ظ ونحوه
في ك ومحكي الاقتصاد ولعله للقاعدة عند الاتيان بالمأمور به على وجهه وقول الصادق كل صوم يفرق الا ثلثة ايام في كفارة اليمين وقول ابي الحسن
في خبر الجعفري انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين وقول الصادق في صحيح الحلبي صيام كفارة اليمين في الظهار شهران
متتابعان والتتابع ان يصوم شهرا ويصوم من الاخر اياما او شيئا منه فان عرض له شيء يفطر منه افطر ثم قضى ما بقي عليه وان صام شهرا ثم عرض له
شيء فافطر قبل ان يصوم من الاخر شيئا فلم يتابع فليعد الصيام وقال صيام ثلثة ايام في كفارة اليمين متتابعات ولا يفصل بينهن لكن الاخير انما يدل
ولو بقرينة السياق على الفرق بين كفارة اليمين في الظهار واليمين في غيره بالنسبة الى تجاوز النصف وعدمه لا على حكم الفصل للعذر كما ان الحصر في
سابقه اضافي بالنسبة الى قضاء شهر رمضان ضرورة عدم حصر ذلك في هذه الثلثة كضرورة تحقق التفرقة في الاولين للعذر الذي يغلب الله عليه

كتاب الصوم

اراد ان المراد هنا وما ماثلها والمراد بالتفريق المنفي في كفارة اليمين الاختياري بتجاوز النصف لا ما كان للعذر توجيها للمستفاد من النصوص السابقة على ذلك خصوصا بملاحظة اطلاق معقد اجماع الانتصار وخصوص اجماع الغنية والخلاف في الاول ومما يظن انفراد الامامية به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف ثم قال دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر كسقوط الفروض ولو علمنا انه لو افطر بغير عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له البناء فلا يجوز ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان المعذور لا يخالف حكمه حكم من لا عذر له وقال في الثاني ويجب التتابع في كل ذلك يعني صوم كفارة الحلق وكفارة اليمين فمن فرق مختارا استانف ومن فرق مضطرا بنى بدليل ما قدمناه من الاجماع والاحتياط ونص ابن حمزة على البناء مع العذر على ثلاثة دم المتعة وغيرها واصرح منه الحلبي في الاشارة كما انه نص عليه في ثلاثة اليمين كل ذلك مضافا الى اطلاق المصنف في كتبه والفاضل فيما عدا القواعد ومن ذلك يعلم ان المتجه البناء مع العذر مطلقا فلا باس ح بترجيح المستفاد من النصوص المزبورة من القاعدة التي يستفتح منها الف باب على ما يظهر منه خلافا لما في ... من غير فرق بين الثلاثة وغيرها حتى ثلاثة الاعتكاف اللهم الا ان يقال بان فيه جهة اخرى غير تتابع الصوم وهي التتابع من حيث الاعتكاف ولم يثبت البناء فيه من هذه الجهة مضافا الى ظاهر بعض النصوص التي تسمعها في محلها انه ثم ان المصنف وغيره اطلق تعليق الحكم على العذر وعدمه كما ان اخر اطلق تعليق الحكم على الاضطرار والاختيار من غير تعرض للخصوصية ولا اشكال كما لا خلاف نصا وفتوى في اندراج المرض الحاصل منه ثم بل وكذا الحيض وان كان اقتصار الصدوق على المرض قد يشعر بعدمه لكن لا يبعد ارادة المثال منه بل في ... ان الحامل والمرضع اذا خافتا على الولد لحكمهما حكم المريض عندنا واختاره في ... خلافا لما في ... فتوى قطع التتبع بافطارهما لكن ينافيه عموم التعليل المزبور كما انه ينافيه ما عن يحيى بن سعيد من النص على وجوب الاستيناف لغير المرض والحيض بل لعله ظاهر اقتصار الشيخ عليهما في المحكي من جمله وظاهر اقتصاره ضرورة ظهور النصوص السابقة في تحقق العذر بكل ما غلب الله عليه من غير فرق بين المرض والحيض وغيرهما بل لا يبعد ظهور قوله الله حبسه في تناول السفر وان لم يكن ضروريا باعتبار كونه محبوسا عن الصوم معه بل هو ح مما غلب الله عليه باعتبار كون منع الصوم فيه منه فيكون ذلك كناية عن كل ما يباح فيه الافطار الا ما لم يكن من قبل المكلف بمعنى انه لا ينافي التتابع الا التعمد للافطار فما في الوسيلة والروضة من ان السفر قاطع للتتابع بل صرح في الثاني بعدم الفرق بين المضطر فيه لذلك والمختار ولعله لعدم صدق غلبة الله له عليه بعد ان كان باختياره مع حرمة قياسه على المرض والحيض اللذين لم يتعرض لغيرهما فلا يخرج ح عن اصل وجوب التتابع فيه الا شريكهما في الضرورة بل لعله شريكهما في حبس الله وغلبته بعد الاذن فيه لنفي العذر والعسر والحرج في الدين ولذا جاز في شهر رمضان الذي يجب التتابع فيه بل قد عرفت ان دقيق النظر يقضي بكون المراد من التعليل بالحبس والغلبة اخراج تعمد الافطار فلا يشمل ما تعمد بسبب امر الشارع بالافطار ومنه يعلم ح انه لا فرق في المرض والحيض وغيرهما من الاعذار التي يرتفع خطاب الصوم معها بين ان تكون اسبابها من الله تعالى وبين ان تكون من العبد فانها على كل حال تكون اعذارا وقد حبسه الله تعالى عن الصوم معها وغلبه عليها كما ان منه يعلم ح عدم الفرق بين السفر الضروري والاختياري كما هو مقتضى اطلاق الشيخ في ... عد رتبة السفر وان استحسن الفرق بينهما المصنف في المعتبر بل قطع به الفاضل بل والشهيد في ... احد سببيه بعد الفروع في الصوم وهذا وان كان هو الاحوط بل احوط منه قطع التتابع به مطلقا الا ان الاقوى ما عرفت ويندرج فيما الوسيلة ... فات وقتها او نام عنها كما ان صوم ذلك اليوم باطل الا انه لا يقطع التتابع للعذر ... ودعوى ان النسيان من الشيطان فلا ... بعذر كما ترى بل من العذر ايضا ما لو كان نذرا مثلا قبل تعلق الكفارة ما ينافي التتابع كصوم كل خميس فيجزي ح المتابعة فيما عداه ولا يجب عليه الانتقال لغير الصوم من خصال الكفارة باعتبار تعذر التتابع نعم لو كان قد نذر صوم الدهر اتجه ذلك والله اعلم وكيف كان فالمراد من البناء مع العذر وانه لا يخل بالتتابع شرعا باعتبار غلبة الله تعالى عليه فهو اولى بالعذر لان المراد سقوط التتابع ح معه في جميع الصوم حتى ما بقي باعتبار انقطاعه في الجملة وح لا يمكن حصوله فما في ... من القول بسقوطه فيما بعد لذلك واضح الضعف هذا كله ان افطر لعذر وان افطر لغير عذر استانف في الشهرين اجماعا بقسميه بل يمكن دعوى التواتر المحكي منهما بل لا اجد خلافا بين الاصحاب في غيرهما ايضا خصوصا في الشهر المنذور تتابعه وقد اعترف الاصبهاني بقطع الاصحاب في ذلك الا اني لم اقف له في السنة على ما يدل عليه في غير الشهرين والشهر نعم ذكر غير واحد الاستدلال عليه بانه لم يات بالمامور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف وهو جيد بناء على ان الجميع عبادة واحدة وعمل واحد ضرورة فسادها بالاخلال بالتتابع اذ هي كالصلاة المركبة من الركعات المعتبر فيها صحة السابق منها بصحة اللاحق الا انه لا يخفى عليك صعوبة التزام ذلك بعد حصر مفسدات الصوم الشامل للكفارة وغيره بغير ذلك خصوصا بعد انتهاء اليوم وتمامه المقتضي لاعتبار الكشف عن الفساد لو اخل بالمتابعة المتاخرة كالركعة المتاخرة بالنسبة الى الركعة السابقة بل المتجه بناء على ذلك الاجتزاء بالجميع بنية واحدة ضرورة كونه عملا واحدا مركبا الى غير ذلك مما يصعب التزامه فلا يبعد القول بكون كل من الايام عبادة مستقلة لا ربط لصحة بعضها بالاخر واوجب الشارع تتابعها في الكفارة وح المتجه ح بناء على ذلك كون المتابعة واجبا تعبديا لا شرطيا فياثم بتركها والصوم على صحته كالمتابعة في صلاة الجماعة على الاصح ودعوى كون المتجه على ذلك اعتبار شرطيتها في الكفارة دون الصوم فتكون كالمتابعة الواجبة في القضاء ونحوه بنذر وشبهه يدفعها ان ذلك انما يتم في المتابعة الخارجة عن العمل نفسه بخلاف ما نحن فيه الذي هو نوع من الصوم وليست الكفارة امرا خارجا عنه بل لا يتصور القول بصحة الصوم وعدم اجزائه عن الكفارة ضرورة اقتضاء صحته سقوط الاعادة ودعوى انه بالاخلال بالمتابعة يبطل بالاخلال بالمتابعة ...

كونه صوم

كونه صوم كفارة ويصح صوما مطلقا ولصحة الفساد اذا فرض ان المكلف لم ينو الا صوم كفارة فنقله الى غيرها بلا نية مخالف للضوابط الشرعية اذ الجنس لا يبقى مع ذهاب الفصل كما هو واضح ولضعف منع دعوى انه صوم كفارة لكنه غير مجزئ عنها باعتبار فقد التتابع فيحتاج الى الاستيناف لذلك انه عدم اجزائه عنها يقتضي فساده بالنسبة اليها اذ الفرض عدم نية غيرها فلا محيص عن القول بالوجوب التعبدي والتزام الامور السابقة من اتحاد العمل ونحوه كما هو كذلك ووجوب الاستيناف من كلمات الاصحاب لعله لا باس بالتزامها بعد مساعدة النص والفتوى عليها وربما فرق بين ما كان دليله نحو كفارته كذا وبين ما كان نحو عليه كذا فيدخل التتابع في الحقيقة على الاول دون الثاني لكنه كما ترى لا مساعد له من النص والفتوى بل هما ظاهران في خلافه وربما قيل ان المحكي عن فخر الاسلام في شرح ... كون المتابعة واجبا تعبديا قال الصوم اما ان يجب فيه التتابع او لا فان لم يجب فلا بحث وان وجب فاما ان يكون شرطا في صحته او لا والثاني لا يبطل بترك التتابع ولا يجب الاستيناف والاول يجب الاستيناف الا ما استثني وفيه انه يمكن ان يريد التتابع الواجب في القضاء ونحوه بنذر وشبهه فانه لا ريب في عدم اعتباره في صحة الصوم عن القضاء ضرورة كونه كنذر الموالاة في وضوء مخصوص لم يفعلها فانه يحنث بالنذر والوضوء صحيح ضرورة عدم صلاحية النذر لاثبات شرطيته ونحوها مما امره راجع الى الشرع بل القضاء الوجوبي دون الشرطية كما هو محرر في محله فتم جيدا فان المقام غير منقح في كلام الاعلام والمتجه لو توقف على ما هو الظاهر منهم من وجوب الاستيناف بتعمد الاخلال فيما وجب فيه التتابع على وجه يدخل في الصوم الا في ثلاثة مواضع احدها من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فصام شهرا ومن الثاني شيئا ولو يوما فانه اذا كان كذلك بنى وان اخل بالمتابعة عمدا بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما متواتر او مستفيض المعتبرة المتقدم بعضها مضافا الى خبر سماعة بن مهران سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين ايفرق بين الايام فقال اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا باس فان كان اقل من شهر او شهرا فعليه ان يعيد الصيام وخبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان قال يصوم رمضان ويستانف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته الى غير ذلك مما هو موافق لسهولة الملة وسماحتها ونفي الحرج في الدين وارادة التخفيف واليسر لا حاجة الى تكلف الاستدلال بما هو محل النظر وح فما في ... من ان من وجب عليه شيء من هذا الصيام وجب عليه ان يصومه متتابعا فان لم يتمكن من صيامه متتابعا صام من الشهر الاول ومن الشهر الثاني شيئا ثم فرق ما بقي عليه مما يعطي وجوب التتابع في الشهرين وان متابعة الشهر الثاني بيوم منه للاول انما يكون مع العجز واضح الضعف مع انه قال فيها بعد ذلك ومن وجب عليه صيام شهرين متتابعين في اول شعبان فليتركه الى انقضاء شهر رمضان ثم يصوم شهرين متتابعين فان صام شعبان ورمضان لم يجزه الا ان يكون قد صام مع شعبان شيئا مما تقدم من الايام فيكون قد زاد على الشهر فيجوز البناء له عليه يتم شهرين وهو يعطي جواز التفريق اذا صام من الثاني يوما ولعل بمعونته يمكن حمل كلامه الاول على ارادة الاثم بالتفريق بعد الشهر ويوم كما هو مذهبه فيما حكي عن التبيان وكفارات ... وظاهر ط بل هو خيرة المفيد والسيد وابني ادريس وزهرة لا وجوب الاستيناف الذي قد عرفت الاجماع والنص عليه وان كان الاقوى في هذا ايضا خلاف ما ذكروه وان حكى السيد الاجماع عليه وفاقا للمحكي عن ابن الجنيد وابن عقيل وصريح الفاضل وس لظهور النصوص السابقة في الاذن في التفريق بعد ذلك فيستعقب عدم الاثم مضافا الى ظهور قوله عليه السلام في صحيح الحلبي والتتابع الخ في حصول التتابع المامور به بذلك ولعله لكون المراد تتابع الشهرين انفسهما دون ايامهما بناء على صدقه بذلك كما تسمع له تتمة انشاء الله في المسألة الثانية فما عساه يقال ان الثابت الشرطية والتكليفية وسقوط الاولى بذلك لا يقتضي سقوط الثانية واضح الضعف ضرورة كونه بعد الاغضاء عما فيه نفسه غير صالح لمعارضة ما عرفت فتم كالمحكي عن ابن ادريس من الاستدلال بان التتابع ان يصوم الشهرين ولقد اجاد في المحكي عن م في رده بقوله نحن نمنع ذلك لما ثبت في حديث الحلبي عن الصادق عليه السلام ان حد التتابع الخ وح لا يتوجه الخطاب الى المكلف وقول الصادق عليه السلام اولى بالاتباع من قول ابن ادريس وهو كما قال الا ان الاحتياط مع ذلك كله لا ينبغي تركه لعدم ثبوت ذلك عن الصادق بطريق التواتر وعدم القطع بكون المراد منه ذلك نعم هو حجة شرعية للفتوى التي لا تنافي اولوية الاحتياط كما هو واضح والله العالم هذا وظاهر الفتاوى بل معاقد الاجماعات عدم الفرق في الحكم المزبور بين النذر وغيره لكنه لا يخلو من اشكال باعتبار انسياق غيره من النصوص وشدة مخالفة الحكم فيه للضوابط خصوصا مع تصريح الناذر بالتتابع ستين يوما بل ومع الاطلاق بناء على ظهوره في ذلك ضرورة عدم الحقيقة الشرعية لتتابع الشهرين وكشف النصوص للمراد بالخطابات الشرعية لا يقتضي التعدي الى الخطابات العرفية التي من المعلوم كون المرجع فيها العرف ولعله لذلك قصر بعض مشايخنا الحكم على غير النذر وغيره ونحوه وهو جيد اللهم الا ان يكون الناذر عارفا بمراده بالمراد الشرعي مما وقع فيه ذلك او ان الشارع قد كشف كون المراد واقعا بهذا الخطاب ذلك وان زعم صاحبه خلافه والحكم الشرعي يتبع الواقع الذي هو المقصود بالخطاب وتخيل ذي الخطاب كون الواقع غير ذلك لا مدخلية له بعد ان لم يكن مقصودا له بالخطاب كما حررناه في محله وح فيتجه اطلاق الاصحاب نعم يخرج منه ما لو صرح الناذر بتتابع الايام ولعله غير مندرج في كلامهم فتم جيدا فانه دقيق نافع والله اعلم والموضع الثاني من وجب عليه صوم شهر متتابع بنذر فصام خمسة عشر يوما ثم افطر لغير عذر فضلا عنه لم يبطل ما مضى من صومه وبنى عليه ولو كان قبل ذلك استانف على الاشهر بين الاصحاب بل في ... الاجماع عليه لخبر موسى بن بكير والفضيل بن يسار المتقدمين سابقا المنجبرين سندا ودلالة بذلك ولا حاجة مع ذلك الى التعليل بان النصف بيوم كالشهر في الشهرين ضرورة عدم احتمال التتابع هنا غير اتصال الايام فليس الاجتزاء بالخمسة عشر الا للدليل بخلافه في الشهرين فان ...

الخمس

وقف

المحتمل فيه ارادة تتابع الشهرين دون الايام كما اوهمته الباقية النصوص وفي ثم بعد ان ذكر الفرق بينهما ابدلك قال وهذا فرق تواترت به الاخبار عن ائمة الحجة لا الشهادة ومن ذلك كله يعلم انه لا وجه لما قد يشيمه في هذا الحكم من اصله كما لا وجه لما في الوسيلة من عدم الفرق بين الشهر والشهرين في اعتبار مجاوزة النصف في البناء اذ هو كما ترى خارج عن الادلة المزبورة وعن مراعاة النصوص لضوابط مع فرض عدم العمل بها هنا مع حرمة القياس وكونه مع الفارق وكذا لا وجه معتد به لما في الغنية من الفرق بين الشهرين الذي شرط تتابعه في النذر والذي اطلق فحكم بالاستيناف في الاول على كل حال اذا افطر مختارا وفي الثاني بانه ان كان في النصف الاول استأنف وان لا فلا ولعله لعدم تقييد الخبرين بالتتابع وفيه مضافا الى ترك الاستفصال فيهما انه لا فرق بين ذكر القيد وعدمه الا بالصراحة والظهور بناء على انسياق التتابع من المطلق والا خرجا عن موضوع المسئلة ولا ينطبق ما فيهما من الحكم عليه فالتدبر فيه يقتضي بعدم الفرق بينهما ومنه يعلم ما في اشارة السبق قال في صوم النذر والعهد متى شرط فيهما التتابع لم يجز التفريق الا ان قال ولو اضطر الى تفريق صومهما بني ولم يلزمه استيناف الا مع الاختيار واذا لم يشترط متتابعة ولا الجأت ضرورة الى غيرها فلا بناء الا بعد الاتيان بالنصف وما زاد عليه الا فالاختيار لافطاره فيه قبل بلوغه يوجب الاستيناف اذ هو مع انه فرق بما سمعته من ابن زهرة بل وابن حمزة اللهم الا ان يريد معنى ومن قوله وما زاد بقرينة قوله قبل بلوغه المعلوم ارادته قبل بلوغ النصف منه ظاهر في عدم الفرق في ذلك بين الشهر والشهرين وما زاد او نقص وهو بعيد عن الادلة بلا شاهد بعد حرمة القياس عندنا وكونه مع الفارق في بعض الصور فالمتجه الاقتصار على مضمونها بعد مخالفة الحكم للضوابط كما هو واضح فما عن الشيخ من طرد الحكم في السنة لا يخلو من منع وان كان هو اعلم بما قال كما في ش والله اعلم والموضع الثالث التفريق في صوم الثلثة في بدل الهدي المعلوم وجوب التتابع فيها نصا وفتوى بل اجماعا الا لمن صام يوم التروية وعرفة ثم افطر يوم النحر فانه جاز له ان يبني بعد انقضاء ايام التشريق اجماعا محكيا عن الخ مضافا الى خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر وخبره الاخر ايضا عن ابي الحسن ع كان ابو جعفر ع يقول ذو الحجة كله من الاشهر الحرم ومن صام يوم التروية ويوم عرفة فانه يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق وخبر يحيى الازرق عن ابي الحسن ع ايضا سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق لكن في ك انها اخبار ضعيفة وفي مقابلها اخبار صحيحة السند دالة على خلاف ما تضمنته وسيجيء تحقيق ذلك في كتاب الحج قلت ويأتي تحقيق غيره ايضا وهو ما اذا فاتت الثلثة قبل النحر فلم يصمها او اليومين منها يصومها ايام التشريق كما عن ابن الجنيد لخبري اسحق بن عمار وعبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلثة الايام التي في الحج فليصمها ايام التشريق فان ذلك جائز له الشاذين المعارضين بالاصح سندا والاكثر عددا المضاف الى العمل قال ابن سنان في الصحيح سألت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع فلم يجد هديا قال فليصم ثلثة ايام ليس فيها ايام التشريق ونحوه خبر ابن مسكان عنه ايضا نعم في صحيح ابن الحجاج المتقدم عن ابي الحسن ع الذي نص فيه على صوم الثالث منها بعد ايام التشريق قال او فاته ذلك اي صوم الثلثة يصوم صبيحة يوم الحصبة ويومين بعد ذلك وفي صحيح صفوان عنه ايضا قال ذكر ابن السراج انه كتب اليك يسئلك عن متمتع لم يكن له هدي فاجبته في كتابك يصوم ثلثة ايام بمنى فان فاته ذلك يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك قال اما ايام منى فانها ايام اكل وشرب لا صيام فيها وسبعة ايام اذا رجع الى اهله فان قصا عليه ان كان ايام منى ظن الاقرار بالاخر وهو الصوم صبيحة الحصبة واليومين بعدها بل عن الصدوق وقيره ووالده والشيخ في تيره والتهذيب وابن ادريس الفتوى بذلك لان الصدوق قال تسحر ليلة الحصبة وهي ليلة ليلة النفر واصبح صائما وفي تيره فسر يوم الحصبة بيوم النفر ومقتضى ذلك جواز ابتداء الصوم في ثالث ايام التشريق لانه هو يوم النفر مع انهم صرحوا بعدم جواز الصوم فيها اللهم الا ان يكون المراد عدم جواز تمام الثلثة فيها لكنه كما ترى مناف لاطلاق دليل الحرمة فيها ويمكن ان يكون المراد في الخبرين بصبيحة الحصبة اليوم الذي بعدها بل قيل انه المتبادر فهو ح الرابع عشر وليس من ايام التشريق وتكلف ارادة ذلك في كلام بابويه نصح بعضهم فليس في الا الحكم بضعف قولهم كضعف قول ابن الجنيد وان لا صح الصوم بعدها وهذا كله خارج عما نحن فيه اذ الكلام فيمن صام يومين قبل النحر وعلى كل حال فالتفريق انما هو في هذه الصورة فلو كان اقل من ذلك بان صام يوما استأنف صومه وكذا لو فصل بين اليومين والثالث بغير العيد استأنف ايضا والحق به من وجب عليه كما لو صام قبل التروية بيوم ويوم التروية وافطر يوم عرفة لاطلاق ما دل على اشتراط التتابع فيها ولعل اطلاق الشيخ في المحكي من طه وجمله واقتصاده جواز البناء اذا صام يومين منزل على ذلك نعم صرح ابن حمزة بجواز الفصل بيوم عرفة ونفي البأس عنه في المخ المطلوبية للتشاغل بالدعاء للشارع ولا يخفى ما فيه بعد شيء وهو ان الظاهر من النص والفتوى عدم الفرق في ذلك بين علمه بتخلل العيد وعدمه فيكون هذا مستثنى من الكلية الاتية ايضا لكن في ك يظهر من بعض الاصحاب مشروطيتها بالظهور بعيد كان ظنه يقتضي خلافه والا استأنف قلت صرح به الشيخ علي في حاشية الكتاب وان كان المحكي عنه في الحج الاول وهو الاقوى بالاطلاق الذي اظهر افراده العلم بالعيد ثم ان ظاهر المتن عدم الاستيناف بهذا التفريق ولو تعمد تاخير صوم اليوم عن ايام التشريق بناء على كون هذه المسئلة كالمسئلتين السابقتين لكن صرح بعضهم بان التتابع يسقط في الثالث الى انقضاء ايام التشريق وفي شرح الاصبهاني ان المبادرة بالصوم بعد ايام التشريق وان لم يصرح به في فتوى ولا خبر عثرنا عليه الا انه المتبادر من كلام الاصحاب وبعض الاخبار ويدل عليه ان التتابع واجب فيها وانما اغتفر الفصل بالعيد وايام التشريق للعذر بحرمة الصوم فيها ولا عذر فيما بعدها فلا وجه لاغتفار التاخير بعدها كما اذا افطر في النصف الاول من الشهر او الشهرين لعذر ثم زال العذر ومقتضى ذلك ان هذا التفريق

للعذر

منه وهو خلاف ظاهر الاستثناء الذي قد يستدل له بالاطلاق البعدية اللهم الا ان يقال بانصراف تلك الى فرد هما منه ولا ريب في انه احوط ويأتي انشاء الله في كتاب الحج له تتمة وكيف كان فقد الحق الشيخ ويحيى بن سعيد الفاضل فيما عدا المنتهى على ما قيل بذي الشهر المنذور صوم شهرين كفارة قتل الخطا او الظهار لكونه مملوكا او كفارته نصف كفارة الحر مستدلا عليه في المخ بان التنصيف كما يكون في العدد كذا يكون في الوصف وكما اجزء تتابع الشهرين بيوم كذا النصف يحصل به التتابع لان الشهرين في معرض النقصان فلو اوجبنا تتابع ستة عشر يوما لزدنا على حكم الشهرين فاكتفي بتتابع خمسة عشر يوما التي تزيد على نصف الناقص بنصف يوم وبانه لا يزيد على النذر المتابع وقد اجزء فيه تتابع خمسة عشر يوما فيثبت الحكم بطريق الاولى وبان المحل الذي في الخبرين قد يكون بالنذر وقد يكون بفعل ما يوجب تلك من افطار او ظهار او نحوهما والجميع كما ترى ومن هنا قال المص فيه تردد من ذلك ومن وجوب الاقتصار على المتيقن في مخالفة القواعد ودعوى القطع بالاولوية من المنذور واضحة المنع ومن ذلك تعلم ان الاولى الجزم بالعدم دون التردد والله اعلم كما انه يعلم مما قدمنا ان كل من وجب عليه صوم متتابع لا يجوز ان يبتدئ زمانا يعلم انه لا يسلم له التتابع فيه بتخلل عيد او شهر رمضان او غير ذلك مما لا يجوز صومه عنه لتوقف الامتثال الامر على اجتناب ذلك فح من وجب عليه شهران متتابعان لا يصوم شعبان الا ان يصوم قبله ولو يوما وفي صحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان قال يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته الا انه كما ترى لا يدل على تمام الكلية ولذا اقتصر على مضمونه في ية ولم يتحقق اجماعا عليها بل بما ظهر من بعضهم خلافها ولعله لانه انقلاب تكليف فتشمله روايات العذر وربما كان في تكليف المرأة بها وعدم انقطاع زمان يأتيها مع غلبة عدم سلامتها من الحيض شهرا او يوما والصحيح المزبور معارض بنصوص الثلثة التي يفصل بينها بالعيد وقد ظهر من ذلك كله ان هذه الكلية ان لم يتحقق اجماع عليها يمكن المناقشة فيها خصوصا فيما لو صادف اتفق العذر الشرعي من مرض ونحوه في ايام الفصل التي هي شهر رمضان او ايام العيد والتشريق ونحو ذلك بل ينبغي الجزم بالصحة مع الغفلة بل وان لم يتفق العذر فيها ويكفي كونها عذرا مع الغفلة لكن في ش لا يعذر بفجائه مثل رمضان والعيد سواء علم او لا بخلاف فجائة الحيض والنفاس وكيف كان فيستفاد من المثال في المتن امر البدأة في الصوم في اثناء الشهر لا يوجب كونه ثلثين متصلة والا لم يتم الحكم الا بتقدير كون شعبان تاما لا يسلم له احد وثلثون وكذا يستفاد انه لا فرق في اليوم الزائد على الشهر بين سبقه عليه ولحوقه به ولعله كك وان كان الذي ينساق الى الذهن تعقيب الشهر بيوم الا ان التدبر يقتضي بكون المراد صوم شهر ويوم كيف ما كان وعلى كل حال لا يجوز لمن كان عليه شهران متتابعان ان يصوم شوالا مع يوم من ذي القعدة وينقص على ذلك وكذا الحكم في ذي الحجة مع يوم اخر من المحرم ضرورة نقصان الشهر بالعيد فلا يحصل المط باليوم نعم لو صام يومين اجزء لحصول الشهر ويوم كما هو واضح وقيل والقائل الشيخ والصدوق في المحكي عن مقنعه وابن حمزة ان القاتل في اشهر الحرم يصوم شهرين منها وان دخل فيها العيد وايام التشريق لرواية زرارة عن ابي جعفر ع سألته عن رجل قتل رجلا خطأ في الشهر الحرام قال تغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم قلت فانه يدخل في هذا شيء قال وما هو قلت يوم العيد وايام التشريق قال يصوم فانه حق لزمه ونحوه خبر حسن زرارة الاخر عنه ايضا لكن في المعتبر هي نادرة مخالفة لعموم الاحاديث المجمع عليها ومخصصها لا يقوى الخبر الشاذ على تخصيص العموم المعلوم على انه ليس فيه نص بصوم العيد والامر المطلق بالصوم في الاشهر الحرم ليس بصريح في صوم عيدها واما ايام التشريق فلعله لم يكن بمنى ونحن لا نحرمها الا على من كان بمنى ونحوه في المخ بل في كره ان في طريقه سهل بن زياد وهو ضعيف ومع ذلك فهو مخالف للاجماع ونحوه عن المهذب ومن ذلك يعلم الحال في المحسن عن زرارة عن ابي جعفر ع قلت له رجل قتل رجلا في الحرم قال عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم ويعتق رقبة ويطعم ستين مسكينا قال قلت يدخل في هذا شيء قال وما يدخل قلت العيدان وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه بل ارادة صوم الشهرين وانه لا يضره هذا الفصل بالتتابع اظهر من الاول لاتحاد ضمير يصومه والمتقدم فيه العيدان مع انه ليس في هذه الاشهر الحرم الا الاضحى الا ان يريد بالاخر يوم الغدير وان لم يحرم صومه وكيف كان فلا ريب في ان الاول اظهر واصح لقوة ما دل على حرمة الصوم في هذه الايام بحيث لا يصلح ذلك لمعارضتها كما هو واضح والله اعلم هذا كله في الواجب واما الندب من الصوم على وجه يشمل المكروه او على ارادة ما عدا كالمحرم فقد لا يختص وقتا كصيام ايام السنة فانه جنة وستره من النار لتسبيبه العفو عما يوجبها كما تقدم في اول الصوم ما يعلم منه ذلك وقد يختص وقتا معينا وهو كثير ولكن المؤكد منه اربعة عشر قسما بل ازيد من ذلك الاول صوم ثلثة ايام من كل شهر اول خميس منه واخر خميس واول اربعاء في العشر الثاني فان رسول الله ص قد صام حتى قيل ما يفطر ثم افطر حتى قيل ما يصوم ثم صام صوم داود يوما ويوما ثم قبض على صيام هذه الثلثة التي تذهب بوحر الصدر على صومها وخبر الصدر ووسوسته وتعدل صوم الدهر باعتبار عدل كل يوم منها عشرة ايام لان من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقد كان من قبلنا من الامم اذا نزل على احدهم العذاب نزل في هذه الايام والذي يظهر من مجموع ما وصل الينا من النصوص ان الافضل ما ذكره المص وغيره من الكيفية المزبورة في صومها وان كان لها كيفيات اخر كصوم الخميسين بينهما اربعاء في العشر الثلث لاطلاق الامر بذلك في بعض النصوص الذي لا يعارضه المقيد في غيره بعد حمله على شدة الاستحباب كما حرر في محله بالنسبة الى المندوب من غير ملاحظة الاول والاخير او ذلك في شهر واربعا وخميسا واربعا في شهر اخر لخبر ابي بصير سألته عن صوم ثلثة ايام في الشهر فقال في كل عشرة ايام يوم الخميس اربعا الخميس والشهر الذي يليه اربعا وخميس واربعا الحديث والاربعاء والخميس والجمعة او الخميس بين اربعائين لخبر بها عمل بزيع ودقال سألت الرضا ع عن الصيام فقال ثلثة ايام في الشهر الاربعاء والخميس والجمعة فقلت ان اصحابنا يصومون اربعا

بين خميسين فقال لا باس بذلك ولا باس بخميس بين اربعائين الحديث والاثنين والاربعاء والخميس او في كل عشرة يوما الخبر ابي بصير سألته يا
عبد الله ع عن صوم السنة فقال صيام الثلثة الايام في كل شهر الخميس والاربعاء والخميس ان شاء الاثنين والاربعاء والخميس وان شاء في كل عشرة يوما
كان ذلك ثلثين حسنة وان احب ان يزيد على ذلك فليزد بل الظاهر الاكتفاء في اصل الاستحباب بصيام ثلثة ايام من الشهر متوالية او متفرقة من
اوله واخره قال عمار بن موسى سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه الثلثة ايام من الشهر هل يصلح له ان يؤخرها او يصومها في اخر الشهر
قال لا باس قلت يصومها متوالية او يفرق بينها قال ما احب ان شاء متوالية وان شاء فرق بينها وسئل علي بن جعفر اخاه عن صيام الثلثة ايام في كل
شهر تكون على الرجل يصومها متوالية او يفرق بينها قال اي ذلك احب وحمل ذلك على خصوص القضاء لا داعي اليه وقد يظهر لك من ذلك كيفية متعددة
لصوم الثلثة وان كان اكثرها في المتن ولا ينافيه مرسل الفقيه انه سئل العالم خميسان يتفقان في اخر الشهر فقال صم الاول فلعلك لا تلحق الثاني وان
حكي عن ابن ابي عقيل الفتوى به لامكان حمله على كون الثاني يوم الثلثين من الشهر وح فيتعين صوم الاول لاحتمال النقص في الشهر مع ان المحكي عن
ابن ادريس ان الخميس الاخير هو المؤكد صومه فان جاء الشهر ناقصا فلا شيء عليه ولعله لكثرة ما دل على افضلية الخميس الاخير في العشر الاخير والاول
في العشر الاول وعلى كل حال فقد اقتصر في س على ذكر بعض الكيفيات قال ويتأكد اول خميس في العشر الاول واول اربعاء في العشر الثاني و
اخر خميس في العشر الاخير وزيد خميس بين اربعائين ثم اربعاء بين خميسين كقول ابن الجنيد روي مطلق الخميس والاربعاء في الاعشار الثلثة والامر
سهل حيث كان الامر استحبابيا وكيف كان فيكره له فيها المجادلة والجهل والاسراع الى الحلف والايمان بالله كما انه يستحب له احتمال من يجهل عليه كل
ذلك لقول الص ع في خبر الفضيل بن يسار اذا صام احدكم الثلثة ايام من الشهر فلا يجادلن احدا ولا يجهل ولا يسرع الى الحلف والايمان بالله
وان جهل عليه احد فليحتمل والمشهور بل لا اجد فيه خلافا ان من اخرها يستحب له القضاء لقول الص ع في خبر ابن سنان ولا يقضي شيئا من صوم
التطوع الا الثلثة الايام التي كان يصومها من كل شهر ولا يجعلها بمنزلة الواجب الا اني احب لك ان تدوم على العمل الصالح وغيره الا انه
في مشروعية قضائها بمطلق الفوات كما في ير بل في س وغيرها لكن في ك ولو كان الفوات لمرض او سفر لم يستحب قضاؤها لما رواه الكليني
في الصحيح عن سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع سألته عن صوم ثلثة ايام في الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا واذا سقط القضاء
عن المسافر سقط عن المريض بطريق اولى لانه اعذر منه قلت يمكن حمله على عدم التأكد او الوجوب لخبر عذافر قلت لابي عبد الله ع اصوم هذه
الثلثة ايام في الشهر فربما سافرت وربما اصابتني علة فيجب علي قضاؤها فقال لي انما يجب قضاء الفرض واما غير الفرض فانت فيه
بالخيار في السفر والمرض قال المرض قد وضعه الله عز وجل عنك والسفر ان شئت فاقضه وان لم تقضه فلا جناح عليك وضعف
سنده غير قادح هنا ولعل نفيه في المرض على ارادة التأكيد ايضا لخبر داود بن فرقد عن ابيه عن ابي عبد الله ع في حديث فيمن ترك
صوم ثلثة ايام في كل شهر فقال ان كان من مرض فاذا برئ فليقضه وان كان من كبر او عطش فبدل كل يوم مد هذا وفي ضة انه ان قضاها
في مثلها من الايام احرز فضيلتها اي الاداء والقضاء ولم اره لغيره قيل ولعله لما عرفت من ان العلة في استحباب صومها عرض الاعمال و
هو صائم او استدفاع العذاب لكنه كما ترى لا يصلح قاطعا للاصالة وعدم تداخل الاسباب فهو ح مشكل كالمحكي عن شرح د لفخر الاسلام الصائم
لرمضان او النذر المعين اذا كان فيه احد الايام الثلثة التي يستحب ان يصومها من كل شهر وايام البيض يحصل له ثواب الواجب والمندوب
معا وكفت نية الواجب عن المندوب ودخل المندوب ضمنا وكذا لو صام قضاء شهر رمضان او النذر المعين والكفارات واي صوم كان
من الواجبات في الايام المندوبات فانه يحصل له ثواب الصوم الواجب والمندوب معا ويكفي فيه نية الواجب والمندوب اللهم الا ان يقال ان
المستفاد من الادلة رجحان وجود طبيعة الصوم فيها واجبا وغيره ومثله ليس من التداخل في شيء لكن الكلام في استفادته ولعله لما ورد من التعليل
في صومها المنطبق على ذلك فلاحظ وتأمل والله اعلم وكيف كان فلا خلاف ايضا نصا وفتوى في انه يجوز تأخيرها اختيارا من الصيف الى الشتاء لما
الحسن بن ابي حمزة قلت لابي عبد الله ع اصوم ثلثة ايام في الشهر اؤخره من الصيف الى الشتاء فاني اجده اهون علي قال نعم فاحفظها ونحوه غيره
بل قد يستفاد من خبر الحسن بن راشد جواز تعجيلها قال قلت لابي عبد الله ع او لابي الحسن ع الرجل يتعمد الشهر في الايام القصار يصومه لسنة
قال لا باس الا اني لم اجد من ذكره بل في ك الاستدلال به على التأخير المزبور الذي هو في الحقيقة من القضاء وعلى كل حال فان عجز عن صومها لكبر و
نحوه او شق عليه ذلك واشتد استحب له ان يتصدق عن كل يوم بدرهم او مد كما استفاضت به النصوص بل قد يستفاد منها استحباب هذا
الفداء لترك صومها على كل حال ولذا خير بينه وبين القضاء في س وهو جيد وان كان ما في سؤال كثير منها المشقة والشدة ونحوهما الا ان
خصوص المورد لا يخصص الوارد بل خبر يزيد بن خليفة ظاهر في غير ذلك ايضا قال شكوت الى ابي عبد الله ع فقلت اني اصدع اذا صمت هذه
الثلثة الايام ويشق علي قال فاصنع كما اصنع فاني اذا سافرت تصدقت عن كل يوم بمد من قوت اهلي الذي اقوتهم به كما انه يستفاد من
خبر عمر بن يزيد كراهة ترك الصوم مع القدرة والعدول الى الفداء قال قلت لابي عبد الله ع ان الصوم يشتد علي فقال لي الدرهم تصدق به
افضل من صيام يوم ثم قال وما احب ان تدعه ولا ينافي ذلك ما استفاض في النصوص من ان الصدقة بدرهم افضل من صيام يوم بعد امكان ارادة
مطلق اليوم منه لا احد الثلثة ومن ذلك كله يظهر لك شدة الندب في صيام الثلثة وانها دون الوجوب بيسير والله اعلم والثاني صوم ايام
الليالي البيض وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر عند العلماء كافة كما عن المنتهى وكره للمرتضى في المحكي العلل بسنده الى ابن مسعود سمعت
النبي ص يقول ان ادم لما عصى ربه ناداه مناد من لدن العرش يا ادم اخرج من جواري فانه لا يجاورني احد عصاني فبكى وبكت الملائكة فبعث الله عز

وجل

وجل جبرئيل فاهبطه الى الارض مسودا فلما رأته الملائكة ضجت وبكت وانتحبت وقالت يا رب خلقا خلقته ونفخت فيه من روحك واسجدت له ملائكتك بذنب
واحد حولت بياضه سوادا فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصامه فوافق يوم ثلثة عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم الرابع عشر ان
صم لربك فصامه فذهب ثلثا السواد ثم نودي في يوم خمسة عشر بالصيام فصامه فاصبح وقد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض للذي رد الله عز وجل
فيه على ادم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا ادم هذه الثلثة ايام جعلتها لك ولولدك من صامها في كل شهر فكانما صام الدهر لكن قال في هذا الخبر صحيح
ولكن الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه محمد ص امر دينه فقال عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فسن رسول الله ص مكان ايام البيض
خميسا في اول الشهر واربعاء في وسط الشهر وخميسا في اخر الشهر وذلك صوم السنة من صامها كان كمن صام الدهر لقول الله عز وجل من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها فالذي [illegible] ومقتضاه ان صوم هذه الايام منسوخ بصوم الخميس والاربعاء وربما كان في بعض الروايات المتضمنة صومها اشعار
بذلك قلت لكن فيه مع عدم المنافاة بين استحبابها واستحباب تلك الثلثة ان الاجماع بقسميه [illegible] على خلافه نعم في س انه يشعر خبر الزهري بعدم تأكدها
ولعله لانه عدها من المخير ان شاء صام وان شاء افطر وفيه انه لم يذكر فيه الصوم المندوب قسما والمخير فيه قسما اخر حتى يكون فيه اشعار بذلك وانما
اقتصر فيه على المخير وعد منه هذه الايام فليس المراد منه الا عدم الوجوب والحرمة هذا وقد اعترف الفاضل وغيره بعدم العثور على نص من
طرقنا يدل على استحبابها عدا خبر الزهري والخبر المزبور قلت لكن في [illegible] الاسناد عن الحسين بن طريف عن الحسين بن علوان عن جعفر بن
محمد عن ابيه عن علي ع كان يبعث صيام رسول الله ص قال صام رسول الله ص الدهر كله ما شاء الله ثم ترك ذلك وصام صيام ادم يوما لله ويوما له
ما شاء الله ثم ترك ذلك فصام الاثنين والخميس ما شاء الله ثم ترك ذلك وصام البيض ثلثة ايام من كل شهر فلم يزل ذلك صيامه حتى
قبضه الله اليه وفي المحكي عن الدروع الواقية لابن طاوس عن كتاب تحف العقول تأليف عبد الرحمن بن محمد الحلواني عن علي بن ابي طالب
عليهم ع قال قال رسول الله ص اتاني جبرئيل ع فقال قل لعلي ع صم من كل شهر ثلثة ايام يكتب لك باول يوم تصومه عشرة الاف حسنة والثاني ثلثون الف
حسنة والثالث مائة الف حسنة قلت يا رسول الله ص ذلك خاصة لي ام للناس عامة فقال يعطيك الله ذلك ولمن عمل مثل ذلك فقلت ما هي يا رسول الله
قال الايام البيض من كل شهر وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وقال ايضا وجدت في تاريخ نيسابور في ترجمة الحسن بن جعفر باسناده
الى الحسن بن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال سئل رسول الله ص عن صوم ايام البيض فقال صيام مقبول غير مردود ودعوى ان المراد بايام البيض الثلثة
الايام اي الخميسان بينهما اربعاء المحكي عن ابن ابي عقيل فاما السنة من الصيام فصوم شعبان وصيام البيض وهي ثلاثة في كل شهر متفرقة اربعاء
بين خميسين الخميس الاول من العشر الاول والاربعاء الاخير من العشر الاوسط وخميس من العشر الاخير كما ترى لا تنطبق على ما جاء في وجه
التسمية في اللغة وغيرها والظاهر الاجتزاء بها [illegible] كان منها اول رابعها [illegible] الثلاثة وليس من التداخل في شيء بل من اجتماع عنواني الامرين والله
اعلم والثالث صوم يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة الذي نصب فيه رسول الله ص امير المؤمنين ع اماما للناس علما لهم وقد قال الص ع في خبر الحسن
بن راشد ان صومه يعدل ستين شهرا وزاد في اخر من اشهر الحرم بل قال في خبر العبدي انه يعدل مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات
وقال ايضا في خبر المفضل بن عمر ان صومه كفارة ستين سنة وفي خبره الاخر من صامه كان افضل من عمل ستين سنة الى غير ذلك مما ورد في
فضله وفي ذكر من صامه من الانبياء والاوصياء الذين نصبوا فيه وفي ذكر ما وقع فيه في الازمنة السابقة مما فيه قوة الدين وكسر شوكة الكفار
والمنافقين ومن اعجب ما اتفق فيه نصب رسول الله ص امير المؤمنين ع علما للعباد فتدخلوه الى ان قتل عثمان فيه وبايع الناس امير المؤمنين ع في ذلك
اليوم وتمام التعرض لشرح هذا اليوم ليس هذا محله فليطلب من مظانه والله اعلم والرابع صوم يوم مولد النبي ص وهو سابع عشر من ربيع
الاول على المشهور لخبر اسحق بن عبد الله عن ابي الحسن علي بن محمد ع في حديث ان الايام التي يصام فيهن اربع يوم مولد النبي يوم سابع عشر من
شهر ربيع الاول وفي المصباح روي عنهم ع انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من شهر ربيع الاول كتب الله له صيام سنة وفي خبر [illegible]
كتب الي [illegible] الى ابي الحسن ع وقد اختلفوا في الايام التي تصام في السنة وهو مقيم بقرية قبل مسيره الى سر من راى فقال لهم جئتم
عن الايام التي تصام في السنة فقالوا ما جئناك الا لهذا فقال اليوم السابع عشر من ربيع الاول اليوم الذي ولد فيه رسول الله ص واليوم
السابع والعشرون من رجب هو اليوم الذي بعث فيه رسول الله ص واليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة وهو اليوم الذي دحيت فيه
الارض من تحت الكعبة واليوم الثامن عشر من ذي الحجة وهو يوم الغدير وعن المفيد مساء الشيعة اليوم السابع عشر من ربيع الاول
كان مولد رسول الله ص ولم يزل الصالحون من ال محمد ع على قديم الاوقات يعظمونه ويعرفون حقه ويرعون حرمته ويتطوعون بصيامه
قال وروي عن ائمة الهدى ع انهم قالوا من صام يوم السابع عشر من ربيع الاول وهو مولد سيدنا رسول الله ص كتب الله له صيام سنة وقال
في [illegible] ورد الخبر عن الصادقين ع بفضل صيام اربعة ايام في السنة يوم السابع عشر من ربيع الاول وهو اليوم الذي ولد فيه رسول الله صلى الله
الى ان قال ويوم السابع والعشرين من رجب هو اليوم الذي بعث فيه من صامه كتب الله له صيام ستين سنة ويوم الخامس والعشرين من ذي
القعدة دحيت الارض ويوم الغدير فيه نصب رسول الله ص امير المؤمنين ع اماما الى المحكي عن روضة الواعظين روي ان يوم السابع عشر
من ربيع الاول يوم مولد النبي ص فمن صامه كتب الله له صيام ستين سنة وما عن الكليني من انه يوم الثاني عشر منه كما عن المشهور بين الجمهور
بل عن حاشية [illegible] للشهيد الثاني ولعله اثبت غير واضح والخامس يوم مبعثه وهو اليوم السابع والعشرون من رجب للخبر السابق وخبر
الحسن بن راشد عن الص ع لا تدع صيام سبعة وعشرين من رجب فانه هو اليوم الذي انزلت فيه النبوة على محمد ص وثوابه مثل ستين شهرا

لكم

في استحباب صوم يوم دحو الارض

لكم بل قال ع في خبر عبد الله بن طلحة من صام يوم سبع وعشرين من رجب كتب الله له صيام سبعين سنة وقال ايضا في خبر كثير النواء في اليوم السابع والعشرين منه فيه بعث النبوة على رسول الله ص من صام هذا اليوم كان ثوابه ثواب من صام ستين شهرا كقول ابي الحسن الاول ع في مرسل سهل بن زياد الى غير ذلك من النصوص التي لا ينافيها ما في خبر الحسن بن الفضيل الصيقل عن ابي الحسن الرضا ع بعث الله محمدا ص لثلث مضين من رجب ورد صوم ذلك اليوم بصوم سبعين عاما بعد ما حكي عن سعد انه قال كان مشايخنا يقولون ان ذلك غلط من الكاتب وانه لثلث بقين من رجب والتاسع يوم دحو الارض من تحت الكعبة وهو اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة الذي في ليلته ولد ابراهيم وولد عيسى ع وفي خبر الوشاء فيها دحيت الارض من تحت الكعبة من صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهرا وارسل الصدوق عن موسى بن جعفر ع انه قال في خامس وعشرين من ذي القعدة انزل الله الكعبة البيت الحرام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة وهو اول يوم انزل الله فيه الرحمة من السماء على آدم وفي مرسل سهل بن زياد عن ابي الحسن الاول ع في حديث قال وفي خامس وعشرين من ذي القعدة وضع البيت وهو اول رحمة وضعت على وجه الارض فجعله الله عز وجل مثابة للناس وامنا فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا وقال محمد بن عبد الله الصيقل خرج علينا ابو الحسن الرضا ع في يوم خامس وعشرين من ذي القعدة فقال صوموا فاني اصبحت صائما قلنا جعلنا فداك اي يوم هو قال يوم نشرت فيه الرحمة ودحيت فيه الارض ونصبت فيه الكعبة وهبط فيه آدم ع وعن عبد الله بن عباس قال رسول الله ص في خلال حديث انزل الله الرحمة لخمس ليال بقين من ذي القعدة فمن صام ذلك اليوم كان كصوم ستين سنة وعن ابن طاوس بسنده الى عبد الرحمن السلمي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع قال اول رحمة نزلت من السماء الى الارض في خامس وعشرين من ذي القعدة فمن صام ذلك اليوم وقام تلك الليلة فله عبادة سنة صام نهارها وقام ليلها وعنه قال في رواية خامس وعشرين ليلة من ذي القعدة انزلت الرحمة من السماء وانزل تعظيم الكعبة على آدم فمن صام ذلك اليوم استغفر له كل شيء بين السماء والارض وفي خبر يحيى بن عبد الله عن ابي الحسن علي بن محمد في حديث قال الايام التي تصام فيهن اربعة الى ان قال ويوم الخامس والعشرين من ذي القعدة فيه دحيت الارض الى غير ذلك من النصوص فلا اشكال في تاكد صومه نعم في المحكي عن حاشية الشهيد الثاني ان دحو الارض بسطها والمراد هنا بسطها من تحت الكعبة وهو يقتضي خلق الكعبة قبل بسط الارض والموجود في الرواية انه في اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة وفي بعض الروايات دحو الكعبة لا الارض وكلها ضعيفة جدا والحكم بها مشكل لما علم من ان الله تع خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وان المراد من اليوم دوران الشمس في فلكها دورة واحدة وهو يقتضي خلق السموات قبل ذلك فلا يتم عد الاشهر في تلك المدة مع ان ابن بابويه روى ان الكعبة نزلت يوم التاسع والعشرين من ذلك الشهر واثبات مثل هذه الاحكام المتناقضة بالاخبار الضعيفة بعيد وان اشتهرت فربما لا اصل له وقد يدفع بان دحوها غير خلقها القوله تع ثم بعد ذلك دحاها واما دحو الكعبة فبمعنى دحو الارض من تحتها او على ظاهره ولا منافاة فان الارض قبل الدحو كانت موضع الكعبة فدحوها دحو الارض بعينه واما رواية نزول الكعبة في يوم التاسع والعشرين فالمراد بها الياقوتة والدرة التي كانت هناك قبل الطوفان كما ورد في الاخبار ويفهم منها ان محل الكعبة هو القطعة من الارض موضعها فالمراد بها في اخبار النزول هي الجوهرة وفي اخبار الدحو موضعها والله اعلم

في استحباب صوم يوم عرفة

والتاسع صوم يوم عرفة وهو اليوم التاسع من ذي الحجة لمن لم يضعفه الصوم عما عزم عليه من الدعاء كما وكيفا وتحقق الهلال على وجه لا يقع في صوم العيد لخبر سليمان بن جعفر سمعت الحسن ع يقول كان ابي يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ويامر بظل مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه الحر وارسل الصدوق عن الصادق ع انه قال صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين بل قال وروي ان في تاسع من ذي الحجة نزلت توبة داود فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة وفي صحيح ابن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن صوم عرفة فقال انا اصومه وفي خبر عبد الرحمن عن ابي الحسن ع صوم يوم عرفة يعدل السنة الى غير ذلك من النصوص التي لا ينافيها وقوع ترك صومه من بعضهم ع المحتمل كونه للضعف عن الدعاء او مخافة الوقوع في صوم العيد ومخافة التاسي به فيكون واجبا كما نص عليه الحسين ع في خبر سالم عن ابي عبد الله ع قال اوصى رسول الله ص الى علي ع وحده واوصى علي ع الى الحسن والحسين ع جميعا فكان الحسن امامهما فدخل يوم عرفة على الحسن ع وهو يتغدى والحسين صائم ثم جاء بعدما قبض الحسن ع فدخل على الحسين يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين ع وهو صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة وليتاسى به الناس فلما قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتاسى الناس بي ولعله على ذلك ينزل خبر محمد بن مسلم سمعت ابا جعفر ع يقول ان رسول الله لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان او على ان الراوي لم يصمه بعنوان الوجوب او لانه يضعف عن الدعاء فان الذي يظهر من النصوص ان الدعاء فيه افضل من صومه قال محمد بن مسلم سألت ابا جعفر ع عن صوم يوم عرفة فقال من قوي عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسألة فصمه وان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه وقال سدير سألته يعني عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم السنة قال كان ابي لا يصومه قلت ولم ذلك جعلت فداك قال انه يوم دعاء ومسألة واتخوف ان يضعفني عن الدعاء واكره ان اصومه واتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى وليس بيوم صوم ومنه يعلم الوجه في اعتبار تحقق الهلال في استحباب صومه كما انه يمكن ان يكون الترك من بعضهم ع تمنعا لصوم لغلبة كونه عيدا في تلك الازمنة كما عن الصادق ع انه لما قتل الحسين ع امر الله ملكا ينادي ايتها الامة الظالمة القاتلة عترة نبيها لا وفقكم الله لصوم ولا فطر

وفي حديث آخر

في استحباب صوم يوم عاشوراء

وفي حديث آخر لا وفقكم الله لفطر ولا اضحى بل مقتضى الخبر السابق كراهية صومه من لا يلي المزبورين من المنزل عليهما خبر زرارة عن الصادقين عليهما السلام لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الامصار والله اعلم والثامن بلا خلاف اجده فيه بل في ظاهر الغنية الاجماع عليه يوم عاشوراء وهو اليوم العاشر من المحرم الذي قتل فيه ابو عبد الله ع لا التاسع كما عن ابن عباس احد النقلين عنه لخبر ابي همام عن ابي الحسن صام رسول الله ص يوم عاشوراء وخبر عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر عن ابيه صيام يوم عاشوراء كفارة سنة وخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عن ابيه ان عليا ع قال صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة وخبر كثير النواء عن الباقر ع لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي فامر نوح من معه من الجن والانس ان يصوموا ذلك اليوم الحديث لكن قيده المص جماعة بان يكون على وجه الحزن لمصاب سيد شباب اهل الجنة وما جرى عليه في ذلك اليوم مما ينبغي لوليه ان يمنع نفسه عن الطعام والشراب طول عمره فضلا عن ذلك اليوم لا على جهة التبرك والشكر كما صنعه بنو امية واتباعهم وبذلك جمع الشيخان وغيرهما بين ما سمعت وبين النصوص المتضمنة للنهي عن صومه كصحيح زرارة ومحمد بن مسلم سالا عن الباقر ع عن صوم يوم عاشوراء من شهر المحرم فقال ع يوم حوصر فيه الحسين ع واصحابه بكربلاء واجتمع عليه خيل اهل الشام واناخوا عليه وفرح ابن مرجانة وعمر بن سعد بتوافر الخيل وكثرتها واستضعفوا الحسين ع واصحابه كرم الله وجوههم وايقنوا ان لا ياتي الحسين ناصر ولا يمده اهل العراق بابي المستضعف الغريب ثم قال واما يوم العاشوراء فيوم اصيب فيه الحسين صريعا بين اصحابه واصحابه صرعى حوله افصوم يكون في ذلك اليوم كلا ورب البيت الحرام ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن ومصيبة دخلت على اهل السماء واهل الارض وجميع المؤمنين ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد لعنهم الله واهل الشام غضب الله عليهم وعلى ذرياتهم وذلك يوم بكت عليه جميع بقاع الارض خلا بقعة الشام فمن صام او تبرك به حشره الله تع مع آل زياد ممسوخ القلب ومسخوطا عليه ومن ادخر فيه الى منزله ذخيرة اعقبه الله نفاقا في قلبه الى يوم يلقاه وانتزع البركة عنه وعن اهل بيته وولده وشاركه الشيطان في جميع ذلك وخبر جعفر بن عيسى سألت الرضا ع عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الادعياء من آل زياد لقتل الحسين ع وهو يوم يتشاءم به آل محمد ص ويتشاءم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه وما اصيب آل محمد الا يوم الاثنين فتشاءمنا منه وتبرك به عدونا ويوم عاشوراء قتل فيه الحسين ع وتبرك به ابن مرجانة وتشاءم به آل محمد فمن صامهما او تبرك بهما لقي الله تبارك وتعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما والتبرك بهما وخبر زيد النرسي قال سمعت عبيد بن زرارة يسأل الصادق ع عن صوم يوم عاشوراء فقال من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قال قلت وما حظهم من ذلك قال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل يقرب من النار وخبر نجبة بن الحارث العطار سألت الباقر ع عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان والمتروك بدعة قال نجبة فسألت الص ع من بعد ابيه فاجابني بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل زياد بقتل الحسين ع ومنه يعلم ان صومه كان واجبا خلافا لابي حنيفة وخبر زرارة عن الباقر ع ايضا لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة وقد تقدم وخبر الحسين بن ابي غندر عن ابيه عن الص ع سألته عن صوم عرفة فقال عيد من اعياد المسلمين ويوم دعاء ومسألة قلت فصوم عاشوراء قال ذلك يوم قتل فيه الحسين ع فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل زياد نذروا نذرا ان قتل الحسين ع ان يتخذوا ذلك عيدا لهم فيصومون شكرا ويفرحون فصارت في آل ابي سفيان سنة الى اليوم فلذلك يصومونه ويدخلون على عيالاتهم واهاليهم الفرح ذلك اليوم ثم قال ان الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون الا شكرا للسلامة وان الحسين ع اصيب يوم عاشوراء فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت ممن سره سلامة بني امية فصم شكرا لله بل جزم بعض متأخري المتأخرين بالحرمة ترجيحا لهذه النصوص وحملا لتلك على التقية وان صوم رسول الله انما كان قبل نزول شهر رمضان لا على الوجه المزبور الذي قد ينافيه قول الص ع ان الصوم لا يكون للمصيبة الخ لكن فيه مع انه مناف لظاهر اتفاق الاصحاب ومعلومية حصر الحرمة في غيره ان اقصى ما يستفاد من هذه النصوص الكراهة خصوصا بعد جمعه مع الاثنين ومع يوم عرفة كمعلومية ان المذموم والمنهي عنه اتخاذه كما يتخذه المخالفون والتبرك به واظهار الفرح والسرور فيه لا ان المنهي عنه مطلق صومه وانه كالعيد وايام التشريق والا لم يكن ليخفى مثل ذلك على زرارة ومحمد بن مسلم حتى يسألا عنه ضرورة كونه ح كصوم العيدين نعم قد يقال بنفي التاكد عنه لمشاركته في الصورة لاعداء الله وان اختلفت النية بل لعل ذلك مما يكون اذا لم يتمكن من افطاره ولو للتقية فينوي فيه لو جاز بوجه لا مطلقا خصوصا بعد ملاحظة خبر عبد الله بن سنان عن الص ع قال دخلت عليه يوم عاشوراء فلقيته كاسف اللون ظاهر الحزن ودموعه تنحدر كاللؤلؤ المتساقط فقلت يا ابن رسول الله مم بكاؤك لا ابكى الله عينيك فقال لي او في غفلة انت اما علمت ان الحسين ع اصيب في مثل هذا اليوم فقلت يا سيدي فما قولك في صومه فقال لي صمه من غير تبييت وافطره من غير تشميت ولا تجعله صوم يوم كملا وليكن افطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء فانه في ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول الله ص وانكشفت الملحمة عنهم خصوصا بعد ما روي عن ميثم التمار في حديث طويل ما يدل على كذب ما ذكروا وتوهموا فيه من خروج يونس من بطن الحوت واستواء سفينة نوح على الجودي وقبول توبة داود وتوبة آدم ويوم فلق البحر لبني اسرائيل وبه يظهر ضعف خبر كثير النواء الذي روى ذلك مضافا الى ما قيل فيه من انه عامي قد تبرأ منه الص ع في الدنيا والآخرة وعلى كل حال فلا ريب في جواز صومه سيما على الوجه الذي ذكره الاصحاب

وفي ذلك

ومن الممكن ان مراده صحيح على جهة الحزن الا انه لما نسب الى العشر كما في الخبر المزبور واضح الضعف بل يمكن القطع بفساده بادنى ملاحظة والله اعلم
والتاسع صوم يوم المباهلة بامير المؤمنين ع وزوجته وولديه ع وهو اليوم الرابع والعشرين من ذي الحجة وقيل وهو الذي تصدق فيه امير
المؤمنين عليه السلام بخاتمه في ركوعه فنزل قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
واظهر الله فيه نبيه على خصمه كما انه ظهر فيه قرب سيدنا علي من ربه وانه نفس رسول الله ص فهو حينئذ اشرف الايام الذي ينبغي فيه الصيام شكرا للهداية
للنعم الجسام والمنن العظام والعاشر والحادي عشر صوم كل خميس لانه اليوم الذي تعرض فيه الاعمال وكل جمعة لخبر الزهري عن علي بن الحسين ع واما الصوم الذي
يكون صاحبه فيه بالخيار فصوم يوم الخميس والجمعة والاثنين وقول الرضا ع في المحكي عن العيون بسنده اليه من صام يوم الجمعة صبرا واحتسابا اعطي ثواب صيام عشرة
ايام لا تشاكل ايام الدنيا وخبر هشام عن ابي عبد الله ع في رجل يريد ان يفعل شيئا من الخير مثل الصدقة والصوم ونحو هذا قال يستحب ان يكون ذلك يوم
الجمعة فان العمل يوم الجمعة يضاعف وقال عبد الله بن سنان رايت ابا عبد الله ع صائما فقلت له جعلت فداك ان الناس يزعمون انه يوم عيد فقال كلا انه
يوم خفض ودعة وللمحكي من فعله ع في خبر محمد بن مروان عن الصادق ع كان رسول الله ص يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما وافطر
يوما ثم صام الاثنين والخميس كان ع يقول ذلك صوم الدهر والحديث وفي خبر انس بن مالك المروي في عدة عن رسول الله ص من صام من شهر حرام الخميس و
الجمعة والسبت كتب الله له عبادة تسعمائة سنة لكن عن ابن الجنيد ان صوم الاثنين والخميس منسوخ وصوم السبت منهي عنه عن النبي ص وفيه كما في المختلف كذا
انه لم يثبت عندنا شيء من ذلك لم يذكره المشهور من علمائنا ذلك نعم روى جعفر بن عيسى عن الرضا ع ما سمعته سابقا في صوم عاشوراء فان صح كان صوم
الاثنين مكروها لا منسوخا والا فلا وكذا ما حكي عن بعض من انه لا يستحب افراد يوم الجمعة بصيام فانه لا بد من ما قبله او ما بعده استنادا الى ما رواه الجمهور عن ابي
هريرة الكذاب عن رسول الله ص لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله او بعده وروايتهم انه سئل جابر بن عبد الله وهو يطوف فقال
له سمعت رسول الله ص نهى عن صيام يوم الجمعة قال نعم ورب الكعبة وفي شرح الاصبهاني انه ان صح يمكن حمله على كراهته لمن يضعفه عن الفرايض ونوافل
الجمعة والادعية ولذا صلوتها على وجهها والسعي وهو كما ترى انما يحتمل في الاخير دون الاول الموافق لما روي عن العيون بسنده الى ادم بن قبيصة قال سالت ابا
رسول الله ص لا تفرد الجمعة بصوم كان ما في الوسيلة من احتمال الاول للنسخ والتاويل بارادة نفي الوجوب وكون الاستثناء منقطعا او الكراهة او نفي التاكد الا
قال ومما استفاد بالا يخفى عليك ما فيه بل ليس لي الا الطرح او نحوه خصوصا بعد تضاد الاول بفتوى الاصحاب ويحمل على الزيادة في التاكد كما ادعى اليه الشيخ
في المصباح قال روي الترغيب في صوم الا ان الافضل ان لا ينفرد بصوم الا بصوم يوم قبله والامر سهل والثاني عشر اول ذي الحجة لمرسل سهل عن ابي الحسن الاول
في يوم اول من ذي الحجة ولد ابراهيم خليل الرحمن من صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا ولا ينافيه ما في خبر الوشاء عن الرضا ع المتقدم من ليلة
خامس وعشرين من ذي القعدة ولد فيها ابراهيم ع لاحتمال كونه ابن رسول الله ص ومرسل ابن بابويه وغيره عن موسى بن جعفر ع من صام اول يوم من ذي الحجة
كتب الله له صوم ثمانين شهرا فان صام التاسع كتب الله له صوم الدهر بل قال في المحكي عنه في كتاب ثواب الاعمال انه روي ان من صام كان كفارة تسعين سنة
كما انه روي فيه مسندا الى عائشة ان شابا كان صاحب سماع وكان اذا اهل هلال ذي الحجة اصبح صائما فارتفع الحديث الى رسول الله ص فارسل
اليه فدعاه فقال ما يحملك على صيام هذه الايام فقال بابي انت وامي يا رسول الله ايام المشاعر وايام الحج عسى الله ان يشركني في دعائهم قال فان لك
بكل يوم تصومه عدل مائة رقبة ومائة بدنة ومائة فرس يحمل عليها في سبيل الله فاذا كان يوم التروية فلك عدل الفي رقبة والفي بدنة والفي فرس
يحمل عليها في سبيل الله فاذا كان يوم عرفة فلك عدل الفي رقبة والفي بدنة والفي فرس يحمل عليها في سبيل الله وكفارة ستين سنة قبلها وستين سنة بعدها والثالث
عشر والرابع عشر صوم رجب كله او بعضه او يوما منه اولا او اخرا او وسطا وكذا شعبان بالضرورة من المذهب والدين بل لا يمكن احصاء ما ورد في
فضل صومهما من سنة سيد المرسلين وعترته الهادين كما لا يمكن احصاء ما اعد الله على ذلك على صومهما الا رب العالمين بل من شدة ما ورد في شعبان منها
ابتدع ابو الخطاب واصحابه وجوبه وجعلوا على فطره كفارة ولعله لذا ترك كثير من الائمة صيامه مظهرين بالناس لذلك عدم وجوبه في مقابلة بدع
ابي الخطاب بل يستفاد منهما او ورد فيهما احكام اخر متعلقة بهما كالاستغفار والصدقة ونحوهما كما يستفاد من النصوص ثبوت التاكد في غير ذلك ايضا
كالنيروز واول يوم من المحرم وثالثه وسابعه والتاسع والعشرين من ذي القعدة وستة ايام بعد العيد لكن في س وفيها بحث ذكرناه في عد ود صحيحا كراهة
صيام ثلثة بعد الفطر بطريقين وصوم داود ويوم ويوم لا ويوم التروية وثلثة ايام للحاجة بالمدينة ويوم النصف من جمادى الاولى وغير ذلك لكن قد
سمعت ما في س في الستة الايام بعد الفطر والاولى صومها بعد مضي الثلاثة لقول الكاظم ع في خبر زياد بن ابي الجلال لا صيام بعد الاضحى ثلثة ولا بعد الفطر ثلثة
انها ايام اكل وشرب وسئله ايضا عبد الرحمن بن الحجاج عن اليومين بعد الفطر فقال اكره لك ان تصومهما كان حريز روى عنهم ع اذا افطرت من رمضان
فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلثة يمضين وان اقتصر المص على هذه الاربعة عشر والله اعلم هذا كله في الصوم المندوب واما صوم التاديب فقد
عرفت فيما تقدم انه يستحب له الا انه تاديبا وان لم يكن صوما شرعا وهو ان يصوم التاديب في خبر الزهري في سبعة مواطن المسافر اذا قدم اهله او بلده
الاقامة عشرا ومما اراد بعد الزوال وقبله وقد افطر وكذا المريض اذا برئ بعد او قبله وقد تناول ومسك الحائض والنفساء اذا طهرتا في اثناء النهار

والكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق وكذا المغمى عليه من غير فرق فيها بين ما قبل الزوال وبعده كما تقدم الكلام فيها مفصلا ولا يجب عندنا
صوم النافلة بالدخول فيه الا في الاعتكاف على قول ياتي للاصل وقول الصادق ع في صحيح جميل في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس
وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار وقوله في صحيح عبد الله بن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت وصوم قضاء الفريضة
لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر الى غير ذلك من النصوص التي لا اجد خلافا في الفتوى بمضمونها بل الاجماع بقسميه عليه فالنهي
عن ابطال العمل في الاية يجب تنزيله على غير ذلك بناء على شموله له وح فله الافطار في اي وقت شاء ولكن يكره بعد الزوال لخبر مسعدة بن صدقة
عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع المحمول على ذلك ونحوه لقصوره عن معارضة ما دل على الجواز من وجوه لا تخفى قال ان عليا ع قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين
نصف النهار فاذا انتصف النهار فقد وجب الصوم والمناقشة بانه انما يدل على تاكد الندب بعد التجوز بلفظ الوجوب لا الكراهة يدفعها ان المفهوم الاول
يقضي بكون المراد من الوجوب مجاز الراجح الفعل المكروه الترك على انه قد يحتج لها بخبر معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قلت له النوافل ليس لي ان افطر فيها بعد
الظهر قال نعم والمناقشة باحتمال كون المراد من نعم ان لك ان تفطر كجهلها في قوله اليس الليل يجمع ام عمرو وايانا فذاك بنا تداني نعم واري الهلال كما
تراه ويعلوها النهار كما علاني يدفعها انه لا ينافي الظهور الذي يكفي في غيرها من الاحكام فضلا عن الكراهة المبنية على التسامح نعم ينبغي تقييدها
بالافطار اقتراحا الا الاعم الشامل لمن دعي الى طعام فانه لا كراهة فيه بل ربما كره له المضي على الصوم كما ستعرف واما القسم الثالث من الصوم المكروه على حسب
كن يصير غيره من العبادات وقد ذكر المص منه اربعة الاول صوم عرفة سابقا من صوم عرفة لمن خشي ان يضعفه عن الدعاء الذي هو افضل من الصوم وكذا
يكره مع الشك في الهلال او لو جو غيم ونحوه مما يفيد التخوف ان يكون يوم اضحى لصحيح محمد بن مسلم وخبر سدير المتقدمين سابقا والثاني ما تقدم
سابقا من صوم النافلة في السفر عند المص وجماعة عدا ثلثة ايام بالمدينة للحاجة وقد عرفت تحقيق الحال في ذلك فلاحظ وتامل والثالث صوم الضيف
نافلة من دون اذن مضيفه كما في عد وس والمحكي عن سلار ويقرب منه ما في الغنية من انه لا يستحب ان لا يصوم الا باذنه ونحوه ما في الوسيلة ومحكي كره لخبر الزهري
عن علي بن الحسين ع والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه قال رسول الله ص من نزل على قوم فلا يصوم تطوعا الا باذنهم المحمول على ذلك لعدم صلاحية
سنده للتقييد واصالة الجواز وعدم الاشتراط المستفاد من اطلاق الامر بالصوم الذي هو جنة من النار كالنهي في وصية النبي ص لعلي ع التي اكثرها من
المستحب بناء على لا تصوم المراة الا باذن زوجها ولا يصوم العبد تطوعا الا باذن مولاه ولا يصوم الضيف تطوعا الا باذن صاحبه وبعد اشعار لا ينبغي مع
التعليل في خبر الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع بها قال قال رسول الله ص اذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف
ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم فيشتهي الطعام فيتركه لهم بل لعلها تفوح
ايضا من قول الص ع في خبر هشام بن الحكم قال قال رسول الله ص من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المراة لزوجها ان لا تصوم تطوعا
الا باذنه ومن صلاح العبد وطاعته ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا
وكانت المراة عاصية وكان العبد فاسقا وكان الولد عاقا وزاد في المروي عن العلل في الاخير ولا يحج تطوعا ولا يصلي تطوعا ضرورة كون المقصد منها المبالغة في
تحقق الاوصاف المزبورة لا ان المراد بها المصدق فاطلاق الشيخين وجماعة النهي عن الصوم بدون الاذن منزل على ذلك والمحجوج به كالكركي في المع
وفي ود والتلخيص وصريحه من انه لا يصح بل وزاد في الثاني يكون ماثوما الا ما جوابل في الاول الاجماع عليه وهو مع معارضته باجماع الغنية الذي شهد
له التتبع وبعضه ما عرفت واضح الضعف لعله حسبه نفسه الى خلافه هنا اللهم الا ان ينزل على النهي فيكون كقوله في المتن والاظهر انه لا ينعقد مع
النهي وهو القول الثالث المفصل بين عدم الاذن فيكره وبين النهي فلا ينعقد وفيه ان الادلة المزبورة قد اعتبرت عدم الاذن الشامل للنهي وعدمه
فلا دليل ح على التفصيل المزبور اللهم الا ان يتوقف بدلالة خبر هشام عليه باعتبار عدم تحقق العقوق والعصيان في الزوجة والعبد الا بالنهي وكذا الجهل
فان المراد به الجهل بحق المضيف وما يجب رعايته من جانبه فان صاحب البيت ربما لا يعلمه لم يحصل له انكسار قلب الا اذا قدم ما يتناوله فيمتنع منه وهو
غير لازم فلا جهل بالصوم من غير علمه انما يكون اذا نهى فلم ينته وهو كما ترى فان الجهل لا يتعين ان يكون بالمعنى المذكور ولو سلم فاقتضائه الفساد
ثم واغرب من ذلك الاستدلال عليه بفحوى كراهة استدامة الصوم اذا دعي الى طعام فانها تقتضي مرجوحية الابتداء عند نهي المضيف ولا تقتضي
مرجوحة فانه لا يليق وقوعه ممن يحصل كما لا يليق بالجزم الماهر المتدبر العارف باساليب كلامهم ع وما يلحنون به من خطاباتهم ويرمزون به لهم
غير الكراهة من هذه النصوص القاصرة عن افادة غيرها سندا ودلالة كما هو واضح وعلى كل حال فقد قيل ان الحكم باشتراط الاذن في الصوم متحقق فضلا
ثابت وان جاء نهارا فلا يتمه الا بالاذن لاطلاق النص والفتوى ما لم تزل الشمس فان زالت لم يشترط لاطلاق النص والفتوى بكراهة الافطار بعده وفيه ان
بين تعارض الاطلاقين تعارض العموم من وجه دعوى ظهور الاطلاق هنا في ابتداء الصوم دون استدامته يمكن معارضتها اولا بظهور ذلك الاطلاق
من حيث الصوم نفسه لا من حيث الضيافة وثانيا بانها منافية لتعليل الاشتراط لما قبل الزوال ولولا ان الكراهة مما يتسامح بها امكن القول بعدمها في
الفرض للاصل اما على الحرمة مطلقا او مع النهي فالمتجه ذلك فهو جيد والله اعلم وكذا يكره صوم الولد من غير اذن والده وان نزل احتمال ان غير اذن ... الا

عدو كذا متى ذكر ملعين ما سمعته في الضيف خلافا للنافع ود والتلخيص وصرّه وس وشرح د لفخر الاسلام على ما حكي عن بعضها فلم يصح لخبر هشام المتقدم الدال على اعتبار اذن الوالدين معا قيل ويمكن حمل الولد في كلام الاصحاب على الجنس الشامل للذكر والانثى والواحد والمتعدد وهو كما ترى بلا عامل يرجح على ظاهره وهو مضعف اخر للعمل به مضافا الى ضعف سنده وغيره مما عرفت سابقا ومن ذلك يظهر لك ضعف القول بعدم الصحة بل العله كل ضمنه مع النهي لعدم ما يدل على وجوب طاعته في ذلك ما لم تستلزم ايذاء بذلك من حيث الشفقة التي لا فرق بين الوالد والوالدة معها فهو خارج عن محل البحث والله اعلم والرابع الصوم ندبا ممن دعي الى طعام كما ذكره الفاضل والشهيد لكن في ك وغيرها انه لم نقف على ما يدل عليها من النصوص ثم انما تدل على افضلية القطع لا نهي كلا اتفاق عليها في المع قال علي بن الحديد قلت لابي الحسن الماضي ع ادخل على القوم وهم ياكلون وقد صليت العصر وانا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل وقال الصادق في خبر داود لافطارك في منزل اخيك افضل من الصيام سبعين ضعفا او تسعين والترديد من الراوي وتقسيم الامام يحتسب له تغابن الاخوة والاغراض والدواعي وقال ابو جعفر ع من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة ايام وهو قول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال ايضا في صحيح جميل من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة ولعله لذا قيد ابن ادريس الافضلية بعدم الاعلام وفيه ان ذلك مستحب في مستحب ويمكن ان يكون مراده المغير ذلك من النصوص التي لا تدل الا على افضلية القطع من الصوم لا الاكتفاء بذلك لاثبات الكراهة وان كانت في العبادة غير واضح نعم قد يستدل عليها مضافا الى فتوى المص وغيرها بما دل على النهي عن معاصاة المؤمن وترك اجابته بل قال الص ع في خبر سماعة بن مهران اذا دخلت الى منزل اخيك فليس لك معه امر وقال ايضا في خبر الحسين بن حماد اذا قال اخوك كل وانت صائم فكل ولا تلجئه الى ان يقسم عليك وكفى بذلك دليلا لمثلها وكيف كان فقد قيل ايضا ان مقتضى اطلاق النص والفتوى انه لا فرق بين من هيأ له طعاما وغيره وبين من يشق عليه المخالفة وغيره قلت لكن قد يومي ما في بعضها مما هو كالتعليل الى ذلك بادخال السرور ونحو الى خلاف ذلك بل في خبر الحسين بن حماد قلت لابي عبد الله ع ادخل على الرجل وانا صائم فيقول لي افطر فقال ان كان ذلك احب اليه فافطر وعلى كل حال فقد نص الفاضلان وغيرهما على اشتراطه كونه مؤمنا ولعله لكونه المتبادر من الاخ ولا تنافيه الذي في عاية افضل من الصوم ثم ان الحكمة في الافطار ليست من حيث الاكل بل من حيث اجابة دعاء المؤمن وعدم رد قوله وانما يتحقق الثواب على الافطار مع قصد الطاعة به لذلك ونحو من ادخال السرور وغيره لا بمجرده لانه عبادة يتوقف ثوابها على النية فتدبر جيدا والله اعلم وظ المتن وغيره عدم الفرق في ذلك بين الصوم المندوب وغيره من الواجب الموسع كالقضاء لاطلاق النص والتعليل باطلاق السرور وخبر عبد الله الخثعمي سألت ابا عبد الله ع عن الرجل ينوي الصوم فيلقاه اخوه الذي هو على امره ايفطر قال ان كان تطوعا اجزاه وحسب له وان كان قضاء فريضة قضاه والله اعلم واما الصوم المحظور فتسعة الاول والثاني صوم يومي العيدين باجماع علماء الاسلام والنصوص المستفيضة نعم قد استثنى الشيخ من ذلك نص القاتل في اشهر الحرم فانه يصوم شهرين منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق وقد عرفت ضعفه فيما تقدم والثالث والرابع والخامس ايام التشريق لمن كان بمنى وهي الحادي عشر والثاني والثالث عشر من ذي الحجة بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن الغنية والمع وكره ومنتهى الاجماع عليه وفي خبر الزهري واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من ايام التشريق وفي خبر زياد بن ابي الحلال عن الص ع لا تصم بعد الاضحى ثلثة ايام ولا بعد الفطر ثلثة ايام انها ايام اكل وشرب وفي صحيح ابن ايوب عنه ايض في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة كيف يصنع قال يصوم ذي الحجة كله الا ايام التشريق ثم يقضيها في اول يوم من المحرم حتى يتم ثلثة ايام الى غير ذلك من النصوص التي هي وان كانت مطلقة كبعض الفتاوى لكن يجب تنزيلها على من كان بمنى لصحيح معوية بن عمار سألت ابا عبد الله ع عن الصيام ايام التشريق فقال اما بالامصار فلا باس به واما بمنى فلا وللاجماع في محكي على عدم الحرمة لمن لم يكن بمنى وبه يخص المطلق ان جمعها كاف عن تقييد كونها بمنى لان اقل الجمع ثلثة وايام التشريق لا تكون ثلثة الا بمنى اما في غيرها فيومان الا غير اذ لا يجزي التضحية الا يومين ولا يستحب ولا يجب التكبير الا فيهما وح يرتفع في البين ولا يكون قول المص هنا على الاشهر اشارة الى خلاف وان كان قد يشهد له ما في المع بل هو اشارة الى ما سمعته سابقا من خلاف الشيخ في خصوص القاتل في اشهر الحرم كما يشهد لذلك عبارته في خ فلاحظ وتامل وقد عرفت ضعفه فيما تقدم كما انك قد عرفت وتعرف انشاء الله ضعف ما عن ابن الجنيد من جواز صيامها بدل كفارة الهدي وما عن غيره من جواز صوم الثالث منها في ذلك اذ الجميع كما ترى مضافا لاطلاق النص والفتوى بهذا ونحو ذلك انه يمكن ان يعود قيد الاشهر الى ما دل عليه الاطلاق محرم صوم هذه الايام لمن كان بمنى فيكون اشارة الى من خص التحريم بالناسك اي بحج او عمرة قلت لكن فيه انا لم نجده لاحد قبل المص نعم هو للفاضل في عد ود وان استشكل فيه في ير وكره وقد رده غير واحد باطلاق النص والفتوى اللهم الا ان يدعى انسياق ذلك منها فيبقى الاطلاق ما دل على الندب بحاله لكنه لا يخلو من بحث ويمكن على تكلف ارجاع القيد الى جميع ذلك والامر في ذلك كله سهل هذا وفي كشف الاستاد ان صومها محرم لمن كان بمنى ومكة على الاقوى مندوبة او قضاء او مبعضة كان يخرج منها او يدخلها قبل الزوال ولا دوام في غيرها فلا باس ولا يخلو من بحث في البعض والله اعلم والسادس صوم يوم الثلثين من شعبان بنية الفرض اي رمضان لورود النهي عنه ولانه تشريع وقد تقدم تفصيل

الكلام فيه والسابع صوم ايام مطلقة مثلا او مخصوصة بعنوان الوفاء عن نذر المعصية بفعل محرم او ترك واجب شكرا او زجرا عن فعل الواجب وترك المحرم لا زجرا عن العكس فانه يصح ح والمراد بالنية ولا خلاف اجده في حرمة الصوم بل نسبه بعضهم الى قطع الاصحاب وقال علي بن الحسين ع في خبر الزهري وصوم نذر المعصية حرام كقول النبي ص في وصيته لعلي عليهما السلام فيما رواه الص ع عن ابائه في خبر حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عنه كما انه لا ينبغي الاشكال في حرمة النذر اذا وقع بعنوان التقرب به ضرورة كونه ح تشريعا وليس هو كنية المعصية التي يعفو الله عنها اذا لم تقع المعصية كما عساه يظهر من بعض متاخري المتاخرين وربما كان في قول ابي جعفر ع في خبر ابي حمزة الثمالي الاشارة اليه قال من صام شعبان كان طهرا له من كل زلة ووصمة قال قلت وما الوصمة قال اليمين في المعصية والنذر في المعصية كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا وكل مملوك لها حرا ان كلمت اختها ابدا قال تكلمها وليس هذا بشيء انما هذا وشبهه من خطوات الشيطان بل ربما ظهر من الاصحاب وغيرهم ان سبب الحرمة في الصوم التي يتبعها الفساد التشريع ايضا واليه يرجع ما في ك من انه لا ريب في عدم انعقاد هذا النذر وتحريم الصوم على هذا الوجه لان الصوم يفتقر الى القربة وهذا مما لا يمكن التقرب به قلت لا يخفى عليك ان المتجه بناء على ذلك تعميم الحكم لكل صوم نذر لم ينعقد اذا جاء على هذا الوجه من غير فرق بين المعصية وغيرها وهو مشكل باعتبار كون النهي امرا خارجا عن حقيقة الصوم المامور به بنفسه قبل النذر وانما افاده النذر التزاما فيمكن ان يقال بالصحة بعد فرض نية التقرب بالصوم وان لاحظ مع ذلك حيثية النذر نعم خرج من ذلك للنص والفتوى صوم نذر المعصية ويبقى غيره على الاصل بل قد يقال بالاقتصار على خصوص الصوم دون الصلوة ونحوها من العبادات فتدبر جيدا والثامن صوم الصمت في شرعنا عند علمائنا اجمع كما في محكي كره ومنتهى وغيرهما وقال علي بن الحسين ع في خبر الزهري وصوم الصمت حرام كقول رسول الله ص فيما رواه عنه ابو جعفر ع في صحيح منصور بن حازم لا صمت يوما الى الليل كقوله ايض في الوصية لعلي ع بالاخبار السابق ولا صمت يوما الى الليل الى ان قال وصوم الصمت حرام وقال ايض في خبر زيد بن علي عن ابيه عن علي المروي عن معاني الاخبار ليس في امتي رهبانية ولا سياحة ولا دم يعني سكوت الى غير ذلك وانما المحرم بان ينوي الصوم ساكتا ولو في بعض اليوم لا الصوم ساكتا ولو في تمام اليوم بدون جعله وصفا للصوم بالتبعيض فانه من المباح بل لو صمت ندبا بقصد الصوم فانما المحرم التشريع بذلك ان لم يتعلق به غرض صحيح دون الصوم الذي صمت فيه واما صوم الصمت بمعنى نية الصوم عن الكلام خاصة فهو غير مراد هنا ضرورة كون المراد بيان انواع الصوم بالمعنى المعروف دون هذا المعنى وان كان هو حراما ايضا اذا لم يتعلق به غرض صحيح يوجبه او يندب به وكيف كان ففي ك ظ الاصحاب ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهي ويحتمل الصحة لصدق الامتثال بالامساك عن المفطرات مع النية وتوجه النهي الى الصمت المنوي ونيته وهو خارج عن حقيقة العبادة وفيه انه ان كان مبنى الفساد النص ومعقد الاجماع فلا اشكال في ظهورهما في توجه النهي الى نفس الصوم على هذا الوجه وان كان مبناه التشريع فالتحقيق الفساد ايضا مع الادخال في العمل على وجه التشخيص للمامور به من حيث تعلق الامر به ضرورة عدم حصول الامتثال ح لعدم الامر كك والفرض عدم ملاحظة غيره مما هو ثابت واما التشريع في اثناء العمل وفي ابتدائه لكن لا على الوجه المزبور بل على ضم الصمت الى المفطرات فالاصح عدم ابطاله لعدم الدليل لانه امر خارج عن العبادة لكن قد يقال في ذلك ح عدم اختصاص صوم الصمت بالحكم المزبور فلا ينبغي الاقتصار عليه اللهم الا ان يكون تبعا للنص ولان الثابت في شرع بني اسرائيل الصوم عن الكلام كالصوم عن الطعام بل ربما فسر به قوله تعالى فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا فلذلك ناسب ذكره بالخصوص وكك البحث في صوم الوصال الذي قد حكي الاجماع على حرمته ايض في محكي كره ومنتهى وغيرهما وقال علي بن الحسين في خبر الزهري وصوم الوصال حرام والص ع في صحيح زرارة لا وصال في صيام وفي صحيح منصور بن حازم لا وصال في صيام كقول النبي ص في الوصية لعلي ع لا وصال في صيام وكان يواصل ويقول اني لست كاحدكم اني اظل عند ربي فيطعمني ويسقيني وقال ابو جعفر ع في خبر زرارة المروي في المستطرفات ولا قران بين صومين الى غير ذلك من النصوص التي جعل في الوسائل منها ما تقدم في بعض اخبار مسألة تقديم الصلوة على الافطار انه قد حضرك فرضان فابدأ بافضلهما وافضلهما الصلوة وان كان فيه ما فيه فما عساه يظهر من ابن الجنيد من جواز الوصال لا ريب في فساده قال لا يستحب الوصال الدائم في الصيام لنهي النبي ص عن ذلك ولا باس بما كان منه يوما وليلة ويفطر في السحر ويكره ان يصل الليلة التي من اول الشهر باليوم الذي هو اخر الشهر مع احتمال ارادته عدم الجواز من نفي الاستحباب بقرينة الاستدلال عليه بالنهي المفيد للحرمة وان العبادة لا تكون الا راجحة ويكون قوله لا باس الخ خلافا في المراد بالوصال كما ستعرف ومرجعه الى كلام ابن ادريس ويحتمل ايضا ارادته صوم الدهر عدا يومي العيدين من الوصال الدائم والكراهة من نفي الاستحباب للنصوص الدالة عليها وما في المخ من احتمال المنع فيه واضح الضعف فلا يكون في كلامه تعرض للوصال بالمعنى الذي تسمعه من ابن ادريس اما قوله ويكره الخ فقد يناسبه في الجملة قول ابي جعفر ع في خبر عمرو بن خالد كان رسول الله ص يصوم شعبان وشهر رمضان يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما خصوصا اذا اريد منه العموم لا خصوص ذلك وكيف كان فخلافه غير محقق او غير معتد به في تحصيل الاجماع على ذلك كما اعترف به في المخ وانما الكلام في موضوعه ففي المتن ونهه ود والمخ وغيرها هو ان ينوي صوم يوم وليلة الى السحر بل في ك نسبته الى الشيخ في ية واكثر الاصحاب القول في صحيح الحلبي الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره وقوله في الصحيح ايض عن حفص بن البختري المواصل في الصيام يصوم يوما وليلة ويفطر في السحر

في حرمة صوم الصمت

في حرمة صوم الوصال

ونهما ارسل عن ق ايضا لوصا الذي نهي عنه ان يجعل الرجل عشاءه سحوره وقوله في الصحيح مضافا الى قوله تعم واتموا الصيام الى الليل وقيل والقائل ابن ادريس
حاكيا له عن اقتصار الشيخ ولم يتحققه والفاضل في محكي التلخيص هو ان يصوم يومين مع ليلة لخبر محمد بن سليمان عن ابيه عن ابي عبد الله ع سئل عن صوم شعبان
ورمضان لا يفصل بينهما قال اذا افطر من الليل فهو فصل قال انما قال رسول الله ص لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين في غير افطار بالصوم
وقد يستحب للعبد ان لا يدع السحور وربما اشعر به خبر المستطرفات ايضا بل لعله المفهوم من الوصال ضرورة كون المنساق منه وصال اليومين
وقوله تعم واتموا الصيام الى الليل لا دلالة فيه الا على عدم وجوب الصيام بعد الليل دون الحرمة وكذا المحكي عن اقتصار الشيخ في الخ ان صوم الوصال جعل
عشاءه سحوره او طي يومين ويقرب منه ما في ضد من انه ان ينوي صوم يومين فصاعدا بحيث لا يفصل بينهما بفطر او صوم يوم الى وقت متراخ عن
الغروب ومنه ان يجعل عشاءه سحوره بالنية ولعله كل بناء على ان مبنى الحرمة فيه التشريع ضرورة اشتراك الجميع فيه على هذا التقدير نعم
تظهر ثمرة الخلاف بناء على كونه محرما في نفسه وان خلا عن التشريع ولعل الاقوى ح ما في الاقتصاد من كونه الاعم من الامرين جمعا بين النصوص وعلى
الاول يتجه عدم الحرمة اذا اخر الافطار بغير النية او تركه راسا ليلا لعدم التشريع ح بل يظهر من الفاضل وغيره انه لا وصال مع عدم النية بل نسبه
الى قطع الاصحاب وقيل لان تناول المفطر امر مباح لا دليل على وجوبه ولا ظهور للنصوص ولا كلام الاصحاب في الاطلاق فان المنساق منهما ملاحظة
النية التي هي معتبرة في مفهوم الصيام شرعا فبمجرد ترك الافطار لا يقصد صيام يومين مثلا وكذا لو نوى ترك الافطار او تاخيره في الليل او في
اثناء النهار من غير ان يجعل ذلك في نية الصوم لم يؤثر فيه فسادا ولا حرمة قلت لكن في ك ان الاحتياط ما يقتضي اجتناب ذلك لان المستفاد من
الرواية تحقق الوصال بتاخير الافطار الى السحر وربما يؤيده قوله فيما تقدم في مسئلة تاخير الافطار عن الصلوة انه قد حضر رمضان فابدا بافضلهما
وافضلهما الصلوة وما في المحكي عن نكاح كرة ان من خصائص النبي ص اباحة الوصال قال وهو ان يطوي الليل بلا اكل وشرب مع صيام النهار لا ان يكون
صائما لان الصوم في الليل لا ينعقد بل اذا دخل الليل صار الصائم مفطرا بلا خلاف ونحوه عن نكاح كرة ايضا فتاملها جيدا والله اعلم والثامن ان تصوم
المرأة ندبا بدون اذن زوجها او مع نهيه لها لقول ابي جعفر ع في صحيح ابن مسلم ليس للمرأة ان تطوع الا باذن زوجها وقوله في خبر الاخر انه جاءت
امرأة الى النبي ص فسألته عن حق الزوج على المرأة فقال ان تطيعه ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته الا باذنه ولا تصوم تطوعا الا باذنه ولا تمنعه نفسها
وان كانت على ظهر قتب قال الصادق ع في خبر عمرو بن جبير العرزمي جاءت امرأة الى النبي ص فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال هو اكثر
من ذلك فقالت اخبرني بشيء من ذلك فقال ليس لها ان تصوم الا باذنه وفي خبر الزهري عن علي بن الحسين ع واما صوم الاذن فالمرأة لا تصوم تطوعا الا
باذن زوجها والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه ومرسل قاسم بن عروة لا يصلح للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها كل ذلك مضافا الى ما تقدم
سابقا من النصوص في الولد والضيف المشتملة على ذلك وعلى العبد ايضا والى ما في اللمعة من الاجماع عليه ايضا كالاجماع عليه بالنسبة الى العبد لذا قال
المص وكذا المملوك الذي حكى في ك الاجماع على عدم انعقاد صومه بدون الاذن فضلا عن النهي والى ما ذكره غير واحد من الاصحاب من ملك المولى
والزوج من منافعهما ما ينافي الصوم ولا سيما في المرأة والامة لكن عن علم الهدى وجماعة منهم سلار وابن حمزة التصريح بالكراهة ويقرب من ذلك
ما عن ابن زهرة من استحباب ان لا يصوم بدون الاذن حاكيا عليه الاجماع بل لعله هو الذي يعطيه ما عن ير في المرأة قال واما صوم الاذن فلا تصوم
المرأة تطوعا الا باذن زوجها فان صامت من غير اذنه جاز له ان يفطرها ويواقعها اللهم الا ان يكون المراد منها ما في ئر قال واما صوم الاذن فلا
تصوم المرأة تطوعا الا باذن زوجها فان صامت من غير اذنه فلا ينعقد صومها ولا يكون شرعيا وله مواقعتها فيه والزامها الافطار ويجب عليها
مطاوعته فترجع الى ما في محكي ط واما التفصيل بين عدم الاذن والنهي فيكره في الاول ويحرم في الثاني فلم اجد به قائلا هنا سوى ما يظهر من الشهيد
في اللمعة كما اني لا اعرف له دليلا سوى ما عرفته سابقا في حكم الضيف والولد وسوى ما عساه يتوهم من حمل جميع ما في هذه النصوص على الكراهة بقرينة
لا يصلح في المرسل المزبور وضمها مع الولد والضيف اللذين قد عرفت الحال فيهما او غير ذلك مما فيما تقدم مضافا الى ضعف سند
جملة منها والخبر على بن جعفر المروي في المحكي من كتابه عن اخيه سألته عن المرأة تصوم بغير اذن زوجها قال لا باس ودعوى الملكية للمنفعة
على وجه تمنع من الصوم بدون الاذن واضحة المنع خصوصا بعد تجويز الاستمتاع للزوج وان الصوم لا يمنعه وخصوصا بعد تجويز
ما لا ينافي منافع السيد من العبادات الشرعية كالذكر والتفكر ونحوهما بل قد يمنع وجوب طاعة السيد في نحو ذلك لو صرح بالنهي
لاطلاق ادلة شرعيتها الشامل للعبد والحر فانه وان كان بينه وبين ما دل على وجوب طاعة السيد تعارض العموم من وجه الا انه
قد يمنع تحكيمه على الثاني ذلك ان سلم في العبد فلا يسلم في الزوجة المعلوم عدم وجوب طاعتها للزوج في ذلك ونحوه مما لا ينافي الاستمتاع و
مقتضى ذلك صحة الصوم مع النهي فضلا عن عدم الاذن اللهم الا ان ينعقد اجماع عليه فالى لا الجديدة خلافا فيه انه من ذكرناه عنهم في
انما هو في عدم الاذن واحتمال ارادتهم منه ما يشمل النهي بعيد فيبقى ح هو مظنة الاجماع اما مع عدمه فلا يخ القول بالصحة من قوة لما
عرفت خصوصا مع غيبة الزوج والنشوز والمرض ونحو ذلك مما لا معارضة فيه لحقه سيما في الطفل ونحوه بل قد يشك في تناول تلك
النصوص لمثل ذلك ضرورة ظهورها في كون الزوج ممن له اهلية الاذن ودعوى الانتقال الى وليه كما ترى ومن الغريب ما في ك هنا من ظهور
ان الحكم بعدم الصحة في الزوجة والعبد من المسائل المفروغ منها والمسئلة واضحة خصوصا في العبد حيث لم ينقل فيها خلافا ولا
ترددا ولذا ظهر لك حقيقة الحال ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه في ذلك بل في ساير الافعال المندوبة التي تنافي الاستمتاع في الجملة او
الخدمة فتامل جيدا والله اعلم والتاسع صوم الواجب سفرا عدا ما استثني من المنذور سفرا وحضرا وثلثة الهدي والثمانية عشر بدل البدنة

كما عرفت

كما عرفت الحال فيه مفصلا واما صوم الدهر فانه وان روى الزهري في خبره عن علي بن الحسين ع حرمته كالوارد في وصية النبي ص لعلي ع
لكن قيل ان المراد به مع صوم الايام المحرمة لا بدونها فلا اجماع على الظاهر الا من بعض متاخري المتاخرين ويمكن ارادة الكراهة من الحرمة فيهما كما افتى
بها الشهيد في س وقال الصادق ع لما سئله زرارة عنه لم يزل مكروها وفي خبر اخر له ايضا لم تزل نكرهه وقال سماعة سئلته عنه فكرهه وقال لا باس
بان يصوم يوما ويفطر يوما واحتمال العكس يدفعه ما عرفت من اتفاق الاصحاب على الظاهر بل ربما اشعر التشبيه به في نصوص بعض الايام المستحبة
بانه افضل الافراد وفي كتاب الملهوف لابن طاوس ان زين العابدين ع بكى على ابيه اربعين سنة صائما نهاره قائما ليله والله اعلم النظر
الثالث في اللواحق وفيه مسائل الاولى المرض الذي يجب معه الافطار ما يخاف منه الزيادة بالصوم ويبني في ذلك على ما يعلمه في نفسه او يظنه
لامارة كقول عارف بل قد عرفت فيما تقدم الاكتفاء بالخوف الذي يتحقق بالاحتمال المعتد به وان لم يصل الى حد الظن كما سمعت تفصيل الكلام
في ذلك وفيما لو صام مع تحقق الضرر متكلفا فقضى وفي غيره مما يتعلق بهذه المسئلة بل وفي المسئلة الثانية التي هي ان المسافر اذا اجتمعت فيه
شرايط القصر وجب عليه ذلك في الصوم والصلوة ومع لو صام عالما بوجوب القصر لم يجزه ذلك ووجب عليه القضاء المامور به في الكتاب
والسنة والفتاوى نعم ان كان جاهلا بالوجوب اجزاء منه ولم يقضه نحو ما سمعته في الصلوة ولا يلحق به الناسي كما قدمنا الكلام في ذلك
بل وتقدم في كتاب الصلوة ماله نفع في المسئلة هنا فلاحظ وتامل والله اعلم المسئلة الثالثة لا خلاف اجده في ان الشرايط المعتبرة في قصر الصلوة
معتبرة في قصر الصوم للاشتراك في الادلة بل ويزيد الصوم على ذلك عند الشيخ وابي حمزة والبراج والفاضلين في المع والكتاب و ير والتلخيص
تبييت النية للسفر فان لم يبيتها اتم صومه بل في الخلاف الاول منهم الاجماع عليه كما انه في ير نفى الخلاف عن الافطار مع التبييت اي وقت خرج بعد
طلوع الفجر نعم قال في ية ومتى بيت نيته للسفر من الليل ولم يتفق له الخروج الا بعد الزوال كان عليه ان يمسك بقية النهار وعليه القضاء
ونحوه عن الاقتصاد والجمل وقال في ط وان سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر افطر وعليه القضاء وان
كان بعد الزوال لم يفطر ومتى لم يبيت النية للسفر وانما تجددت له اتم ذلك اليوم ولا قضاء عليه فان اراد من عدم الافطار الامساك تعبدا
كان نحو ما سمعته من ية والا كما عساه يومي اليه التعبير بالافطار كان قولا اخر واظهر منه في ذلك ما في ئر من الملاق حرمة الافطار على من تلبس
بالصوم اول النهار ثم سافر اخره محتجا عليه بالاجماع وبالاستصحاب بقوله تع اتموا الصيام الى الليل ضرورة ظهوره في الاجتزاء بهذا الصوم
وان كان قد بيت النية كظهور ما في كتابي الاخبار من التخيير للمسافر بعد الزوال بين الصوم والافطار وافضلية الاول في ذلك ايضا مع
احتمال الجميع ارادة الامساك فيتفق ما في كتبه جميعا وعلى كل حال فقد اشترط في جميعها على ما حكي عن بعضها التبييت في جواز الافطار وقيل
والقائل المفيد والاسكافي وابو الصلاح والفاضل في اكثر كتبه والشهيدان وغيرهم لا يعتبر ذلك بل يكفي في جواز افطاره خروجه قبل
الزوال وان لم يكن مبيتا للسفر الا ان ابا الصلاح منهم اوجب الامساك تعبدا مع القضاء لو خرج بعد الزوال وقيل والقائل علي بن بابويه واختاره في
ئر لا يعتبر ذلك ايضا بل يجب القصر ولو خرج قبل الغروب لم يكن مبيتا للسفر فتكون الاقوال ح ستة او سبعة والاول منها اشبه عند المص من
عرفت لمضمر ابي بصير المرسل اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان وخبر علي بن يقطين عن ابي الحسن
موسى ع في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه بالليل في السفر افطر اذا خرج من منزله فان لم يحدث نفسه
من الليل ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه وخبر رفاعة سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح
قال يتم صومه ذلك وخبر سليمان بن جعفر الجعفري سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان فيخرج من اهله بعد ما يصبح قال اذا
اصبح في اهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وخبر ابي بصير سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا اردت السفر في شهر رمضان
فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم وصحيح صفوان عن الرضا ع في حديث قال
ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر ولم يفطر
يومه ذلك والامر بالاتمام في الاية الشامل للخارج قبل الزوال الخارج منه المبيت بالاجماع فيبقى ما عداه والاستصحاب صحة صوم المعتضد بظ
قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ضرورة انه اذا كان السفر بدون تبييت فهو حاصل بعد انعقاد الصوم بخلاف ما اذا كان مبيتا فانه لم ينو الصوم
فلم ينعقد بل في المع ولو قيل يلزم على ذلك لو لم يخرج ان يقضيه لترك مناذلك فانه صام من غير نية الا ان يجدد ذلك قبل الزوال
الا ان الجميع كما ترى اذ النصوص منه مع ضعف السند في اكثرها والدلالة في بعضها مخالفها لما سمعته من الشيخ من القضاء وعدم
الاعتداد به من شهر رمضان مع عدم دلالتها على تمام الدعوى وموافقتها كما في ئق للمحكي عن الشافعي وابي حنيفة والاوزاعي وابي ثور
والنخعي ومكحول والزهري معارضة بما هو اصح منها سندا واقوى دلالة كصحيح الحلبي عن الص ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد
السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه وصحيح محمد بن
مسلم عنه ايضا اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان وحسن
زرارة او صحيحه عنه ايضا في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم
وموثق عنه ايضا اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام فاذا خرج قبل الزوال افطر والجمع بينها باعتبار التبييت
والخروج قبل الزوال في الافطار يقتضي الاعتداد بالصوم ووجوبه مع فقدهما او احدهما وهو خلاف ما سمعته من صريحها ويحتمل

لجريان التحقق فانه لابد ممن اعتبر التبييت وانه نادر كما عرفت على انه فرع التردد في المقصود هنا من وجوه قد اشرنا الى بعضها فلا باس بطرح ما لا يقبل التقييد منها بعد ان كان تقييد الباقي بها كل ذلك مضافا الى ما في عدم الدلالة في بعضها الخبر الاول لاحتمال انه لم يقل به احد ضرورة ظهوره في عدم الاكتفاء بالتبييت بل لا يبعد ان يكون مبنى هذا الخبر على حرمة السفر في شهر رمضان من بعد الاجزاء لم يدع حاجة اليه لاستلزامه ابطال الصوم الواجب ولذلك كان عليه تمام الصوم بخلاف ما اذا خرج فانه لم يقطع صومه ان لم يضطر الى السفر بل انه يجوز ان يكون تبييت النية في النصوص المزبورة كناية عن السفر المضطر اليه بناء على الغالب كما انه قيل يحتمل في خبر علي بن يقطين منها عدم السفر اصلا الى غير ذلك مما قيل او يوجه اليه على عينيه فان النصوص التي ثبت رجحان غيرها عليها استحباب الصوم والامر بالاتمام والنهي عن الابطال بناء على شموله لمثل المقام يجب الخروج منها بنصوص الزوال بعد نحو عدم النية مع التبييت مع عدم جابها في المتردد فيها مع المنافاة بين نية الصوم ونية السفر ضرورة الا في نحو الاولى اجمالا التعدد او توهمه وان بقيت نية ذلك اتم او توهمه والدليل ان المفطر ينوي كي يجب العزم على عدمه في اصل نية الصوم انما هو منافاة بمعنى ترتفع وحدة الصوم عند تحققه فلا يقدح حينئذ العزم عليه في نية الصوم لما عدم وتوهمه الذي هو اولى انه الاصل العقلي وكذا المراد في توهمه واستوضح ذلك في منافيات الصوم القهرية كالحيض ونحوه مع فرض التردد في حصولها والظن فانه لا اشكال في تحقق النية لذي بها اعتمادا على ذلك الاصل الشرعي الذي لا تفاوت حينئذ بين الاختياري والاضطراري ومن هنا يمكن دعوى الاجماع على خلاف ما التزمه المصنف من كلام الشيخ الذي هو في المذهب المزبور صريح في اعتبار الخروج مع التبييت في الافطار ووجوب القضاء وانه لا يكفي التبييت الاول في حكمه عند ذلك بل مخطئا بالحكاية وان كان اول عباراته يقتضي ذلك الا ان المراد ما قلناه وعلى كل حال فلا ريب ان الاقوى ما اختاره المفيد وجماعة لعظم دليله صراحة واما ما ذهب اليه علي بن بابويه فلم نجد له دليلا بعد اطلاق الاية المنزل على التفصيل المزبور كالاطلاق ما دل على التلازم بين القصر والافطار سوى مضمر عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل تغيب الشمس بقليل الضعيف سندا بل ودلالة بما قيل من احتمال الخروج فيه بالحاء المهملة فيكون الظرف فيه متعلقا بقوله يفطر والمعنى حينئذ ان على المسافر في شهر رمضان ان يتناول مفطرا ولو قبل مغيب الشمس ان كان يعسر عليه ذلك اجزاء للسنة ومخالفة للمنافقين الذين يصومون في السفر وعلى كل حال فمثله لا يصلح معارضا لتلك النصوص كما ان صحيح رفاعة بن موسى سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر كذلك لعدم قائل بمضمونه نعم حمله في التهذيب على العمل به فيما بعد الزوال قال انما قيدناه بذلك للجمع بين الاخبار وفي ذلك ان هذا الحمل بعيد نعم لو قيل بالتخيير مطلقا كما هو ظاهر الرواية لم يكن بعيدا وبذلك يحصل الجمع بين الاخبار قلت بل هو ابعد من ذلك بل العمل بما في النصوص فضلا عن الفتاوى يورث القطع بعدم ذلك ومنه يعلم ضعف ما سمعته عن الشيخ من التخيير للمبيت لو خرج بعد الزوال لعدم دليل معتد به كعدم دليل له فيما ذكره هو وغيره من وجوب الامساك عليه بعد ضرورة بطلان ارادة ذلك من لفظ الصوم في تلك النصوص خصوصا مع التصريح في بعضها بالاعتداد به من شهر رمضان وقد بان لك بحمد الله ضعف الجميع وان الاقوى التفصيل بين ما قبل الزوال وبعده من غير مدخلية للتبييت وعدمه وان كان الاحتياط الذي هو ساحل الهلكة لا ينبغي تركه وهو هنا يحصل بالتبييت مع الخروج قبل الزوال بدون غيره لدوران الامر بين وجوب الصوم وحرمته فيما عداه فتم جدا والله اعلم وكيف كان فكل سفر يجب قصر الصلاة فيه يجب قصر الصوم فيه وبالعكس اللغوي اي كل سفر يجب قصر الصوم فيه يجب قصر الصلاة فيه لا الاصطلاحي الذي هو العكس المستوي بقرينة قوله الا الصيد للتجارة على قول ضرورة كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو يقتضي كون المستثنى منه موجبة كلية فلا يكون من المصطلح على ان ذلك هو مقتضى ادلة المقام من النصوص وغيرها قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن وهب هما واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وخبر سماعة عنه ليس يفترق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر ومن افطر فليقصر مضافا الى كون المناط فيهما معا السفر قال في صحيح عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى الصيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصي الله او في طلب شحناء او سعاية ضرر على قوم من المسلمين وقال ابو جعفر عليه السلام في خبر تغلب قال رسول الله صلى الله عليه وآله خيار امتي الذين اذا سافروا افطروا وقصروا الخبر وقال المرتضى ره في الانتصار لا خلاف بين الامة في ان كل سفر اسقط فرض الصيام ورخص في الافطار فهو بعينه موجب لقصر الصلاة ونحوه في الغنية فما عن الشيخ في ية وط وابن حمزة من الفرق بينهما فيما اذا كان المسافة اربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه بتحتم الصوم والتخيير في الصلاة بين القصر والاتمام الا ان ابن حمزة اشترط في التخيير بعد ارادة الرجوع من الغد واضح الضعف خصوصا بعد اطلاق الاية الفضلاء في الصوم بمطلق السفر كقول الصادق عليه السلام اذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافرا افطر وقوله في صحيح الحلبي اذا سافر الرجل في شهر رمضان افطر وكذا ما فرقاه بينهما ايضا في كثير السفر اذا اقام في بلده خمسة ايام بالتقصير في صلاة النهار دون الصوم وصلاة الليل ووافقهما عليه ابن البراج ايضا على ما قيل ولا دليل يعتد به واضعف من ذلك القول الذي اشار اليه المصنف وان حكى ابن ادريس الاجماع عليه الا انا لم نتحققه بل المتحقق خلافه وقول الشيخ في ية وط بالفرق بينهما في صيد التجارة بالاتمام في الصلاة والقصر في الصوم اذ لا دليل عليه فضلا عن تمام الادلة وخبر زرارة سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلاثة ايقصر الصلاة قال لا الا ان يشيع الرجل اخاه في الدين وان التصيد مسير باطل لا تقصر الصلاة فيه صريح فيما لا يقوله الخصم من كون التصيد مسيرا باطلا لا ينبغي ان يفطر فيه ايضا ضرورة عدم كون الصيد للتجارة

من ذلك

من ذلك والا لم يكن للافطار فيه وجه وهو واضح كخبر عبيد وابن سألته ايضا عن الرجل يخرج الى الصيد ايقصر او يتم قال يتم لانه ليس بمسير حق نعم في مرسل عمران بن محمد بن عمران القمي عنه عليه السلام قلت له الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين يتم او يقصر فقال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة وفي خبر حماد بن عثمان عنه عليه السلام في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي حرام عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما ان يقصرا في الصلاة وفيه ان المراد بالفضول في الاول صيد اللهو لا صيد التجارة الداخل في صيد القوت للعيال على ان ظاهر النص فيهما معا لا خصوص الصوم وان الذي لا تحل له الميتة صائد المعصية لا التجارة التي لو كانت منها لم يكن وجه للفرق بين الصوم والصلاة ويمكن قراءة الاخير بكسر الصاد بمعنى الملوك الصائد المتكبر والباغي منهم الخارج على الامام كما فسر بهما العادي باللص في مرسل البزنطي وغيره لكن في خبر حماد بن عثمان عنه عليه السلام الباغي باغي الصيد والسارق ليس لهما ان يقصرا من الصلاة وليس لهما اذا اضطرا الى الميتة ان ياكلاها ولا يحل لهما ما يحل للناس في المحكي عن الاخبار وروي ان العادي اللص والباغي الذي يبغي الصيد لا يجوز لهما التقصير في السفر ولا اكل الميتة في الاضطرار الا انهما كما ترى ظاهران في صيد اللهو ولذلك لم يكن محللا للرخص الشرعية التي منها الافطار في السفر لا صيد التجارة الذي هو محل البحث كما هو واضح فبان لك من ذلك كله ضعف القول المزبور وغيره مما فرق فيه بين الصلاة او الصوم مضافا الى ما تقدم في كتاب الصلاة مما له نفع في هذه المسائل ولقد اطنب الفاضل في المختلف في الاستدلال على فساد القول المزبور لكنه بما لا ينطبق على اصول الامامية وقواعدها او لا ينافي ثبوت الحكم للدليل لو كان فلاحظ وتامل نعم ربما فرق بينهما في الاماكن الاربعة التي يخير فيها في الصلاة بين القصر والاتمام بل الاتمام افضل بخلاف الصوم فان الظاهر عدم جوازه فيها وفي ذلك انه يمكن تكلف الغناء عن استثنائها من الكلية في المتن ونحوه بالتزام كون القصر فيها واجبا تخييريا بينه وبين التمام لان الواجب هو الصلاة لا تتادى الا باحدهما فيكون واحد منهما موصوفا بالوجوب كالجهر والاخفات في بسملة القراءة الواجبة الاخفاتية وح ينطبق على الكلية المزبورة في المتن وغيره قلت ويمكن ان يقال ان المراد منها كون السفر الموجب للافطار موجبا للقصر وورود احد هذه الاماكن ليس من السفر في شيء واما الفرق بينهما في المسألة السابقة وهي في المسافر بعد الزوال فقد يقال انه مندرج في الكلية باعتبار كونه بعد الزوال كالذي قد فرغ منه فلا يؤثر السفر كما يومي اليه حكم القادم من السفر فانه قبل الزوال يصوم اذا لم يكن تناول شيئا بخلافه بعد الزوال بل وناسي النية ونحوه مما يشعر بكون الزوال منتهى الخطاب بالصوم فلا يندرج ح في الكلية او يلتزم تخصيصها بذلك للادلة السابقة والله اعلم والامر سهل بعد وضوح الحكم كوضوح الحكم في المسألة الرابعة التي هي ان الذين يلزمهم اتمام الصلاة سفرا يلزمهم الصوم وهم الذين سفرهم اكثر من حضرهم ما لم يحصل لاحدهم اقامة عشرة ايام في بلده او غيره بلا خلاف اجده في شيء من ذلك ولا اشكال كما عرفته في كتاب الصلاة ولكن في المتن هنا قيل يلزمهم الاتمام مطلقا عدا المكاري ولم نظفر بقائله كما اعترف به في ك وعن بعض شراح يع ولعل المصنف سمعه من معاصر له في غير كتاب والمسألة الخامسة ايضا وهي لا يفطر المسافر حتى يتوارى عنه جدران بلده او يخفى عليه اذانه بعد الاحاطة بما قدمناه في كتاب الصلاة فيها وفي غيرها من الفروع المتعلقة في المقام فلو افطر قبل ذلك كان عليه مع القضاء الكفارة بلا خلاف ولا اشكال انما الكلام في ظهور سقوطها لو استمر على السفر حتى خفي عليه ذلك وقد قدمنا تحقيق الحال فيها وفي نظايرها والله اعلم المسألة السادسة الشيخ والشيخة والمرأة الكبيرة وذو العطاش بضم العين وهو داء لا يروى صاحبه ذكرا او انثى يفطرون في رمضان بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه من غير فرق بين عجزهم عنه وبين كونه شاقا عليهم مشقة لا تتحمل نعم يتصدقون عن كل يوم بمد وفاقا للصدوقين وابني ابي عقيل والجنيد والبراج وسعيد والشيخ والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم لصحيح ابن مسلم سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا فلا شيء عليهما ونحوه صحيحه الاخر عنه ايضا الا انه قال ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام وجمع بينهما الشيخ في محكي يب وية وط بالفداء بمدين فان لم يقدر فبمد ولا شاهد له واولى منه ما في الاستبصار من الجمع بالندب لاصالة البراءة من الزائد لانه مقتضى التخيير بين الاقل والاكثر الذي هو مقتضى الامر بهما في الخبرين مضافا الى قصور الخبر المزبور عن تقييد غيره مما يحصل بتضمن المد من الصحيح الاول والصحيح الاخر ايضا في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير وخبر عبد الملك بن عتبة الهاشمي سألت ابا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال تصدق في كل يوم بمد من حنطة وصحيح عبد الله بن سنان عنه سألته عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق عن كل يوم بما يجزي من طعام مسكين ومرسل ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الذين يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد وخبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي سألته عن قول الله تعالى عز وجل وعلى الذين الخ قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض وخبر رفاعة المروي عنه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في الاية ايضا قال المرأة تخاف على ولدها والشيخ الكبير وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه من طعام مسكين لكل يوم مد وخبر الكرخي قلت لابي عبد الله عليه السلام شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليوم براسه ايماء قال قلت فالصيام قال اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله عنه فان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب

الى وان لم يكن له شي فلا شيء عليه وخبر ابي بصير المروي عن نوادر ابن عيسى قال ابو عبد الله ع ايما رجل كبير لا يستطيع الصيام او مرض من رمضان الى رمضان ثم صح
فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام مسكين وهو مد لكل مسكين وخبره الاخر عنه ايضا قلت له الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال يصوم عنه بعض ولده
قلت فان لم يكن له ولد قال فادنى قرابته قلت فان لم يكن له قرابة قال يتصدق بمد في كل يوم فان لم يكن عنده شيء فليس عليه وخبر داود بن فرقد عن اسيد عن ابي عبد الله ع فيمن ترك الصيام
ان كان من مرض فاذا برئ فليقضه وان كان من كبر او عطش فبدل كل يوم مد وهي مع اشتمالها جميعا على مد ملة على اصل الحكم ودال الاخير منها
من صيام الولد او غيره من ذوي القرابة من الشيخ لم اجد عاملا بما يظهر منه من وجوب ذلك في زمن حيوته نعم حمله الشيخ والشهيد في س على
الندب ولا باس به وان كان مستغربا ثم على كل حال ان امكن القضاء بعد ذلك وجب الا سقط كما نص عليه الفاضل وغيره لعموم من فاته و
لان بعض افراد ذي العطاش وجميع ما من المرض لواجب قضاء ما فات بنص الاية والرواية لكن قد يشكل ذلك فيما لو صام عنه ولده او
ذو قرابته بناء على مشروعيته فتوى لا سقط ولا ينافي ذلك نفيه في صحيح ابن مسلم السابق بعد ان نص فرضه في ذي العطاش الذي هو
كانقلاب المزاج لحرارة في الكبد او غيره الى الغالب من عدم التمكن من القضاء اللهم الا ان يقال ان نفيه ظاهر في حال التمكن منه لا عدمه وفيه انه يمكن
ان يكون المراد منه بيان ان حالهما عدم القضاء عنهما لوما تا او نحو ذلك فتامل بل الظ وجوب الفدية ايضا مع ذلك كما نص عليه في س لاطلاق
ما دل عليها وليس ذلك جمعا بين العوضين اذ يمكن بل لعل الظ كون الفدية كفارة عن صورة تعمد افطار اليوم لا قضاء فلا ينافي خروج علته
عدم التمكن من القضاء منزل الملازمة عليه مع انه لا دليل عليه ولا داعي اليه فتامل اللهم الا ان يقال ان لفظ الاجزاء في صحيح الحلبي وحسن ابن
سنان ظاهر في ارادة الاجزاء عن الصوم وكونه بدلا عنه وفيه ان مقتضاه الاكتفاء بالصدقة وسقوط القضاء لا العكس الذي هو محل البحث فتامل
جيدا وعلى كل حال فقد بان لك الدليل على اصل الحكم وفرعه لكن ومع ذلك قيل والقائل المفيد وعلم الهدى وسلار وابن زهرة وابن ادريس
والفاضل في المخ ان عجز الشيخ والشيخة سقط التكفير كما يسقط الصوم وان اطاقاه بمشقة كفرا بل حكي الثاني والرابع منهم الاجماع عليه للاصل
ومناسبة الفدية لكون المفدي مقدورا عليه في الجملة وصحيح ابن مسلم المتقدم في تفسير الاية الظاهر في كون الشيخ الكبير وذي العطاش يطيقان
الصوم ومن المعلوم ان منهما من لا يطيقه فلا بد من حمله على تخصيص الفدية بمن اطاقه منهما دون من لا يطيقه والظهور جملة بما دل عليها
في المطيق كالمتضمن لفظ يضعف ولا حرج ونحوهما الا ان الجميع كما ترى ضرورة انقطاع الاصل ببعض ما عرفت فضلا عن جميعه ومنع المناسبة
المزبورة او عكسها اجتهادا ليلا ومعارضة صحيح ابن مسلم بغيره من الاخبار الواردة في تفسير الاية التي ادعى بعضهم انها منسوخة فيخرج حج عما
نحن فيه وعدم انحصار الدليل في الخبر الظ في ذلك بعد تسليم ظهوره واما الاجماع المحكي فهو موهون بما عرفت ومن الغريب الاستدلال
بقوله فان لم يقدر في صحيح ابن مسلم وقوله فان كانت له قدرة في خبر الكرخي بتخيل كون المراد القدرة على الصوم وهو كما ترى اذ لا ريب في ظهورهما
او صراحتهما خصوصا خبر الكرخي في ارادة القدرة على الصدقة كما هو واضح ومن هنا قال في المعتبر والا دل الا ظهر لكن ظاهر ان القول المزبور انما هو
في الشيخين دون ذي العطاش وليس كذلك فان سلار على ما حكي عنه قد نفى الفدية عنه مع الياس من برئه وعن ابن حمزة التوقف فيها وان كانا
محجوجين بما عرفت بل قطع المحقق الشيخ علي بعدم القضاء والفدية على المايوس من برئه فاتفق انه برئ واختاره المقداد في التنقيح كما ان الفاضل في
محكي التلخيص نفى الفدية عنه واقتصر على القضاء في المايوس الذي برئ وقطع في جملة من كتبه تبعا للمفيد وعلم الهدى وابن ادريس بعدم الفدية
عليه اذا كان مرجو الزوال خلافا للمحكي عن الشيخ وسلار وابني حمزة والبراج لانه مريض فيجري عليه حكم غيره من المرضى ومال اليه بعض متاخري
المتاخرين قال لان صحيحي ابن مسلم باشتمالهما على نفي القضاء ظاهران في المايوس من برئه وخبري ابن بكير وابي بصير ضعيفان مع الارسال والاضمار
وخبر داود مع ضعفه ربما يظهر منه ايضا عدم التمكن من القضاء فيبقى ح على حكم المرض الذي هو القضاء خاصة مع البرء دون الفداء ومنه يعلم ما في
كلام المحقق الشيخ علي فان العطاش مرض وقد دل النص والاجماع على ان المريض اذا برئ وجب عليه القضاء من غير مدخلية لليأس وعدمه و
خبر محمد بن مسلم لا يصلح لاستثنائه من الامراض كما ان خبر داود لا يدل على خروجه عن اطلاق المرض وفي ضعف الاقوى ان حكمه كالشيخين
يسقطان عنه مع العجز واسا وانما تجب الفدية مع المشقة وفيه ان اطلاق النصوص المزبورة يدفع ذلك كله ضرورة اقتضائه
وجوب الفدية عليه على كل حال اما القضاء فانه وان نفي في صحيح ابن مسلم الا انه محمول على ما لم يتمكن منه فلا ينافي ما دل على وجوبه من
عموم من فاته وان كان من مرض ونحوه بناء على ان العطاش منه ولا باس باختصاص هذا المرض من بين هذه الامراض بوجوب الفداء ولو
قيل بعدم اندراجه في اطلاق المرض كما عساه يشعر به خبر داود لم يكن اشكال في الحكم ايضا في وجوب الفداء لهذه النصوص ووجوب
القضاء لعموم من فاته الذي لا يحكم عليه ما في الصحيحين المتقدمين بعد ان عرفت الحال فيه فتامل جيدا والله اعلم ثم لا يخفى عليك
ان الحكم في المقام ونظائره من الغرائم لا الرخص ضرورة كون المدرك فيه نفي الحرج ونحوه مما يقتضي رفع التكليف مضافا الى لفظ الوضع
ونحوه في خبر لكن في ما عساه يظهر من قوله لا جناح ونحوه من ارتفاع التعيين خاصة لا بد من ارجاعه الى ما ذكرناه سيما مع عدم ظهور
خلاف فيه من احد من اصحابنا اعدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني فجعل المرتفع التعيين خاصة تمسكا بظاهر قوله تع وعلى الذين يطيقونه
الى قوله وان تصوموا خير لكم بعد كون المراد منه الشيخ وذا العطاش لكنه كما ترى اذ الاية مع فرض كونها غير منسوخة بقوله من شهد
منكم الشهر فليصمه وقد عرفت ما ورد فيها من النصوص مضافا الى ما رواه علي بن ابراهيم في المحكي عن تفسيره بسنده الى الصادق ع من تفسيرها بمن
مرض في شهر رمضان فافطر ثم صح فلم يقض ما فاته حتى جاء رمضان اخر فعليه ان يقضي ويتصدق لكل يوم بمد من طعام يمكن حملها على

استقلال قوله وان تصوموا عن الاول لبيان كون الصوم خيرا من الترك المقتضي للافطار او ان المراد كونه خيرا في نفسه فلا ينافي وجوبه او غير ذلك مما لا ينافي
ما ذكرنا والله اعلم المسئلة السابعة لا خلاف في ان الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن يجوز لهما الافطار في رمضان مع التضرر بالصوم
لعموم ادلة نفي الحرج والاضرار وارادة الله تع اليسر وسهولة الملة ونحو ذلك وخصوص صحيح ابن مسلم سمعت ابا جعفر ع يقول الحامل
المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل
يوم يفطران بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد وغيره مع الاجماع بقسميه ولكن من الصحيح المزبور مع عموم من
فاته وغيره وما قيل من اولويته من المرض وان كان فيه ما فيه يستفاد انهما تقضيان وجوبا مضافا الى مكاتبة ابن مهزيار المروية عن المستطرفات
قال كتبت اليه يسئله يعني علي بن محمد ان امرأة ترضع ولدها وغير ولدها في شهر رمضان فيشتد عليها الصيام وهي ترضع حتى غشي عليها ولا
تقدر على الصيام اترضع وتفطر وتقضي صيامها اذا امكنها او تدع الرضاع وتصوم فان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من يرضع ولدها فكيف
فكتب ان كان يمكنها اتخاذ ضئر استرضعت ولدها واتمت صيامها وان كان ذلك لا يمكنها افطرت وارضعت ولدها وقضت صيامها متى ما
امكنها المنجبرة بعمل المعظم بل في المدارك القطع به فما عن علي بن بابويه وسلار من عدم وجوب القضاء بل لعل الظ من عدم تعرض ق وعلم الهدى
له ايضا لا وجه له بل يجب مع القضاء الصدقة عن كل يوم بمد من طعام اذا كان الخوف على الولد بلا خلاف اجده فيه للصحيح المتقدم اما
اذا كان الخوف على النفس خاصة فعن ظ الاكثر كما في شرح الاصبهاني والمسالك وغيرهما عدم وجوب الفدية ح بل في س ما يقتضي بكونه
ظ الاصحاب قال لو خافت المراة على نفسها دون ولدها ففي وجوب الفدية وجهان والرواية مطلقة ولكن الاصحاب قيدوا بالولد وان كان
قد ينافي فيه بان المحكي عنه التصريح بذلك فخر الاسلام في شرح د وعد وبعض من تاخر عنه مع ان المحكي عن الصدوقين وابن حمزة والفاضلين
في المعتبر والتذكرة والمنتهى القطع بتساوي الخوفين في وجوب الفدية كما ان المحكي هنا في نع وعن الشيخ في ط والفاضل في د والتلخيص والتبصرة
الاطلاق الشامل لهما ولعله لا يخلو من قوة لاطلاق الصحيح المزبور بل قد يشعر قوله فيه لا يطيقان بكون الخوف على النفس دعوى
انسياق الخوف على الولد من قلة اللبن ممنوعة لامكان كون ذلك داعيا للشدة ضعفها مع انها لا تتم في الحامل ومكاتبة ابن مهزيار لا
دلالة فيها على نفي الفداء لكون الخوف على النفس خاصة على وجه يصلح لتقييد الاطلاق المزبور وان ظنه بعض متاخري المتاخرين وعدم الفداء
في الذي يخشى على نفسه المرض وزيادته المندرج فيه ما نحن فيه للاصل لا لان ذلك يقتضي عدم الفداء ضرورة انه انما يقتضي الافطار خاصة
فلا باس ح بالفرق بين افراده في وجوب الفدية مع القضاء وعدمه وليس فيه تخلف المعلول عن العلة كما هو واضح اذ لا مانع من عدم وجوب
الفداء في ذلك بخلاف ما نحن فيه عقلا ولا شرعا ودعوى ان عدمه في الاقوى يقتضي عدم وجوبه في الادنى الذي هو محل البحث واضحة
المنع ضرورة عدم مجال للعقل في ادراك ذلك بحيث يصلح لرفع اليد عن ظ الدليل الشرعي كدعوى ان الظهور يرتفع باعراض المش عنه لما عرفت
من عدم تحقق الشهرة بل لعل المحقق خلافها على انها بنفسها هنا لا تصلح لذلك فلا ريب ح في ان الاقوى والاحوط وجوب الفداء
مط نعم قد يقال باختصاصه فيما اذا كان الخوف على النفس والولد للجوع او العطش ونحوهما لا لغير ذلك كمرض الولد واشرافه على المرض
المحوج الى شرب دواء ونحوه فانه وان وجب الافطار والقضاء ح لكن لا فدية للاصل مع عدم شمول الخبر له ولكنه مع ذلك لا يخ
من نظر في الجملة ولا فرق في المرتضع بين كونه ولدا من النسب او الرضاع ولا في المرضعة بين المستاجرة والمتبرعة لكن في ضه لو قام غيرها مقامها
متبرعا او اخذ مثلها او انقص امتنع الافطار وقد تبع ذلك في س قال لا فرق بين المستاجرة والمتبرعة الا ان يقوم غيرها مقامها ثم قال
لو قام غير الام مقامها روعي صلاح الطفل فان تم بالاجنبية فالاقرب عدم جواز الافطار هذا مع التبرع او تساوي الاجرتين ولو
طلبت الاجنبية زيادة لم يجب تسليمها اليها وجاز الافطار وهل يجب بذل الافطار عليها الظ نعم مع ظن الضرر بتركه وانه لا يدفعه الا الارضاع
ومبنى ذلك كله وجوب المقدمة التي لا تقتضي ضررا وتبعا والمكاتبة المزبورة بل جزم في ثق بوجوب الاستيجار وان زادت الاجرة على
المثل مع الامكان لاطلاق المكاتبة ولقائل ان يقوم بعدم وجوب الاستيجار مط بل منع عدم وجوب اجابة المتبرع تمسكا باطلاق الصحيح
المزبور الذي تقصر المكاتبة المزبورة عن تقييده سندا وغيره خصوصا مع اعتضاده باطلاق الفتوى ولا استبعاد في الرخصة شرعا لخصوص المرضعة
كائنة ما كانت في ذلك بل ربما يؤيده تصريح هؤلاء بعدم الفرق بين الام والمتبرعة مع ان مقتضى ذلك عدم جواز التبرع لها مع اقتضائه الافطار
حتى الام اذا كان للولد اب على كل حال فالفدية من مالهما وان لهما كان زوج وكان الولد له لانها بدل افطارهما وان كان بسبب الولد ولان
ذلك هو مقتضى قوله عليهما في النص كما هو واضح هذا وقد ذكرنا سابقا ان هذا الافطار الذي منشأه الضرر ونحوه عزيمة لا رخصة كما صرح به
في الروضة تبعا لما سمعته من التصريح به في س المسئلة الثامنة من نام في رمضان واستمر نومه فان كان نوى الصوم فلا قضاء عليه وان لم ينو
فعليه القضاء والمجنون والمغمى عليه لا يجب على احدهما القضاء سواء عرض ذلك اياما او بعض يوم وسواء سبقت منهما النية او لم تسبق وسواء عولج بما
يفطر او لم يعالج على الاشبه كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا المسئلة التاسعة قد قطع الاصحاب كما في ك بان من يسوغ له الافطار كالمريض
والمسافر وغيرهما في شهر رمضان يكره له التملي من الطعام بل في ك نفي الخلاف عنه وفي خبر ذي العطاش احتراما لشهر رمضان واقتصارا في الرخصة
على مقدار الضرورة قال ابن سنان سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له فله ان يصيب منها بالنهار فقال سبحان الله
اما يعرف هذا حرمة شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا قلت اليس له ان ياكل ويشرب ويقصر فقال ان الله تبارك وتع قد رخص للمسافر

في الافطار والتقصير حتى تخفيفا للموضوع لتعب والنصب وعناء السفر ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان اوجبت فيه قضاء الصوم ولم يوجب عليهم الصلوة اذا انقلب من سفره ثم قال السنة لا تقاس واني اذا سافرت في شهر رمضان ما اكل الا القوت ولا اشرب كل الري خلافا للمحكي عن الصلاح من عدم الجواز ولغيره في خصوص ذي العطاش لخبر عجلان عن ابي عبد الله ع في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى المحمول على الكراهة عند الاكثر لاطلاق الرخصة في الافطار وليس هو بحكم الصائم كي يقتصر على مقدار الضرورة التي هي بحكم الايجار الذي من الواضح الفرق بينه وبين المقام المتحقق فيه الاختيار فلا فرق حج في الحكم المزبور بين افراد من يسوغ له الافطار وكذا لا فرق بين الجماع وبين الاكل والشرب في الجواز وقال عمر بن يزيد في الصحيح سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يسافر في شهر رمضان اله ان يصيب من النساء قال نعم وقال عبد الملك في الصحيح ايضا سئلت ابا الحسن يعني موسى ع عن الرجل يجامع اهله في السفر وهو في شهر رمضان قال لا باس به ونحو خبر سهل بن زياد عن ابيه وخبر ابي العباس وخبر داود بن الحصين وخبر علي بن الحكم وصحيح محمد بن مسلم وغيرها من النصوص التي لا ينبغي التامل في حمل ما ظاهره المعارضة لها كالخبر السابق وصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع اذا سافر الرجل في شهر رمضان فلا يقرب النساء في شهر رمضان فان ذلك محرم عليه على الكراهة لمعتاد منا فانه لحرمة شهر رمضان كما اومى اليه خبر ابن سنان ايضا قال سئلته عن رجل اتى جاريته في شهر رمضان بالنهار في السفر فقال ما عرف بهذا حق شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا ودح فما قيل والقائل الشيخ من انه يحرم على المسافر ان يجامع نهارا الا عند الحاجة وعن ابي الصلاح انه لا يجوز لمن يسوغ له الافطار الجماع مختارا ما لم يخف فسادا في الدين واضح الضعف ولا سيما مع ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده كوضوح الضعف فيما حكي عن ابي الصلاح ايضا من انه اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا للامر في قوله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله واتموا الصيام الى الليل ولخبر ابي بصير سئلت ابا عبد الله ع عن الخروج في شهر رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في سبيل الله او مال يخاف هلاكه او اخ يريد وداعه ولاطلاق ما دل على وجوبه الا ان الجميع كما ترى قاصر عن معارضة الاصل وقوله تعم ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقول الصادق ع في صحيح عمار بن مروان من سافر قصر وافطر وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام فقال لا باس بان يسافر ويفطر ولا يصوم ونحو خبر ابان بن عثمان عن الص ع وفي الصحيح عن الوشاء عن حماد بن عثمان قلت لابي عبد الله ع رجل من اصحابي جائني خبره من الاعوض وذلك في شهر رمضان اتلقاه وافطر قال نعم قلت اتلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر والمرسل عن الصادق ع ايضا سئل عن الرجل يخرج ليشيع اخاه مسيرة يومين او ثلاثة فقال ان كان في شهر رمضان فليفطر قال ايهما افضل يصوم او يشيعه قال يشيعه ان الله عز وجل وضع الصوم عنه اذا شيعه ونحو ما دل على استحباب زيارة الحسين ع في شهر رمضان المتوقف امتثالها على السفر وغير ذلك مما يظهر منه ان السفر كالموانع الاضطرارية وان الصوم لا يجب الا على الحاضر وانه لا يجب عليه ان يحضر ليكون مكلفا بل هو باق على اباحة السفر له بل لعل ذلك كذلك في كل صوم قد تعين كقضاء شهر رمضان عند مجيء الشهر الاخر وصوم الكفارة لو تعين وصوم النذر ولا يجب الاقامة فيكون الحاصل من مجموع الادلة وجوب الصوم على من كان حاضرا وعدمه على المسافر الا ما اخرجه الدليل نعم يستفاد من صحيح الحلبي وخبر ابي بصير افضلية الاقامة في شهر رمضان قال في الاول سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يدخل في شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم لا يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسئلته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد من الخروج فيها او يتخوف على ماله وقال في الثاني قلت له ايضا جعلت فداك يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فتحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله ع فازوره وافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر وازوره بعد ما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت له جعلت فداك فهو افضل قال نعم اما تقرا في كتاب الله فمن شهد منكم الشهر فليصمه بل في لفظ المشهور كراهة السفر الى ان يمضي ثلثة وعشرين يوما منه فتزول ولعله لمرسل ابن الحجاج عن ابي عبد الله ع اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال قال الله تعم فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او عمرة او مال يخاف تلفه او اخ يخاف هلاكه وليس له ان يخرج في اتلاف مال غيره فاذا مضت ليلة ثلث وعشرين فليخرج حيث شاء وقد بان لك الحال من ذلك كله وان المراد من الاية وجوب صوم الشهر جميعه على من شهده اي كان حاضرا وان المراد الكراهة من النهي في خبر ابي بصير القاصر سندا او دلالة عن الطلاق ما على وجوبه بقيد ما اذا لم يكن مسافرا كما عرفت والله العالم. تمت

كتاب الاعتكاف

ويقع الكلام في تمهيده وفي اقسامه واحكامه اما الاول فالاعتكاف لغة هو الاحتباس ومنه اللبث الطويل الذي هو احد افراد لزوم الشيء وحبس النفس عليه برا كان او غيره قال الله تعم ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون اي لازمون لها وحابسوا انفسكم عليها ونحو قوله يعكفون على اصنام لهم وشرعا على وجه النقل او المجاز الشرعي هو اللبث المتطاول للعبادة وفي حكم لبث مخصوص للعبادة وفي س لبث في مسجد جامع مشروط بالصوم ابتدا الى غير ذلك من تعريفاتهم التي لا فائدة مهمة في اقتصا استقصائها والمناقشة في طردها وعكسها وذكر الشروط ونحوها فيها بعد معلومية كون المراد منها الكشف في الجملة الحاصل بذلك ونحوه كغيره من الموضوعات الشرعية والمتشرعية التي تعرضوا لها مع احتمال ملاحظة كونه اسما للصحيح لا الاعم منه والفاسد كما ان المراد من قوله للعبادة كون اللبث على وجه التعبد به نفسه فلا يتوهم شموله اللبث لعبادة خارجية كقراءة قرآن ونحوها بل لا يتوهم ان المعتبر في الاعتكاف قصد كون اللبث لعبادة خارجة عنه بحيث لا يجزي الاقتصار على قصد التعبد به خاصة ضرورة ظهور النصوص والفتاوى في مشروعيته لنفسه من غير اعتبار

في احكام الاعتكاف واقسامه

من يكره الشروع

ثم قصد عبادة اخرى معه وفي خبر السكوني باسناده الى الصادق ع عن ابائه ع عن رسول الله ص اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين لكن ظاهره ما يأتي من كونه اعتبار ذلك بل جزم به شيخنا الاكبر في شرح كشفه وعلى كل حال فالاجماع من المسلمين بقسميه على مشروعيته بل وجه الندب وربما كان في قوله تعم وطهرا بيتي للطائفين والعاكفين دلالة عليه كقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اما النصوص الدالة على مشروعيته ولو بتضمنها فعل النبي ص فهي متواترة نعم في بعضها ان افضل اوقاته العشر الاواخر من شهر رمضان مستدلا بروايته السكوني المتقدمة وهو كما ترى ولعل قول الص ع في خبر ابي العباس اعتكف رسول الله ص في شهر رمضان في العشر الاولى ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى ثم اعتكف في الثالثة في العشر الاواخر ثم لم يزل يعتكف في العشر الاواخر اظهر دلالة كقوله في خبر الحلبي في حديث كان رسول الله اذا كان العشر الاواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه بل قوله ع في خبر داود بن سرحان الاعتكاف الا في العشر الاواخر من شهر رمضان على ما في تهذيب وفي نسخه الا في العشرين اظهر منها والامر في ذلك سهل وكيف كان فلا يصح الا من مكلف مسلم لما قدمناه سابقا من اشتراط الايمان في العبادة فضلا عن الاسلام لاعتبار نية القربة فيها المعلوم عدم قابلية غير المؤمن الذي لا يقربه من ربه شيء بعد فقد الايمان لها على انك قد عرفت كون الاعتكاف اللبث المنافي لوجوب خروج الكافر من المسجد بل لظاهر اعتبار ذلك ابتداء واستدامة لما عرفت فلو ارتد في الاثناء بطل اعتكافه وان رجع كالصوم بل اولى منه هنا للنهي حينئذ عن اللبث في المسجد خلافا للمحكي عن ط فلا يبطل وفاقا للشافعي واما التكليف فلا ريب في اعتباره من حيث العقل المعلومية عدم وقوعها من فاقده حتى السكران ولو بالاثناء اما من حيث البلوغ ففيه البحث السابق في عبادة الصبي بالنسبة الى الشرعية والتمرينية من الغريب جزم المص هنا بعدم الصحة مع حكمه بها سابقا في الصوم اللهم ان يريد بالتكليف ما لا يشمله الا على ما ذكره سابقا او يريد نفي الصحة الشرعية هنا واثبات الصحة التمرينية هناك كما اختاره في لك واومى اليه في كره قال ويصح اعتكاف الصبي المميز كما يصح صومه وهل هو مشروع او تاديب اشكال وغير ذلك وكيف كان فشرائطه ستة الاول النية المعلوم اعتبارها في جميع العبادات التي منها الاعتكاف بلا خلاف لاصالتها في كل مامور به والبحث في حقيقتها واعتبار الوجه وغير ذلك من مباحثها قد تقدم سابقا وقد ذكرنا هنالك انه انما يجب فيه نية القربة خاصة وح فلا اشكال هنا من ساير الوجوه كما اعترف به ثاني الشهيدين في المحكي من فوائده على القواعد قال ولو لم يعتبر الوجه كما هو الوجه استراح من الاشكال وكان معنى وجوب الثالث على القول به ترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه بخلاف غيره وهو كما ترى في غاية من الجودة الا ان ظاهره اختصاص ذلك في القول بعدم اعتبار الوجه اما عليه فلا وهو ظاهر عبارة المتن ولذا قال بناء على ما اختاره من اعتبار نية الوجه ثم ان كان منذورا مثلا نواه واجبا وان كان مندوبا نوى الندب فان مضى يومان وجب الثالث على الاظهر وجدد نية الوجوب ضرورة ظهوره في وجوب التجديد لكن في لك على اعتبار الوجه ان كان منذورا نوى الوجوب وان كان مندوبا ولم قلنا ان المندوب لا يجب بالدخول فيه ولو مضى اليومان نوى الندب وان قلنا انه يجب بالشروع او بمضي اليومين نواه على هذا الوجه بمعنى ان يكون الجزء الاول منه او اليومان الاولان على وجه الندب والباقي على وجه الوجوب ولا يتوجه عليه ما ذكره الشارح من تقدم النية على محلها لان محلها اول الفعل غاية الامر ان يقع على وجهين مختلفين فيجب بيانهما كك ولو اقتصر على نية اليومين الاولين ندبا ثم جدد النية الثالث على وجه الوجوب كما هو ظ عبارة المص كان جيدا ولا يرد عليه ما ذكره بعضهم من ان الثلثة اقل ما يتحقق به هذه العبادة وهي متصلة شرعا ومن شان العبادة المتصلة ان لا يفرق النية على اجزائها بل يقع بنية واحدة لانا نقول انه لا دليل على امتناع التفريق بل قد اعترف الاصحاب بجوازه في الوضوء ونحوه فليكن هنا كك واما ما قيل من ان الاعتكاف لما كان الاصل فيه الندب والوجوب لا يتعلق به الا لامر عارض جاز ان ينوي فيه جميع ما هو مقتضى الاصل وهو الندب فضعيف جدا اذ لا معنى لايقاع الفعل الواجب على وجه الندب كما هو واضح قلت بل هو قوي جدا ضرورة كون اعتكاف الثلثة عبادة ولا نوع قبل الوقوع الا بالندب فهو ح وجهها والوجوب الحاصل بعد مضي اليومين او بالشروع انما هو من احكام تلك العبادة المندوبة لا من وجوه امرها ضرورة كونه بامر اخر غير الامر باصل الاعتكاف لا يعتبر في صحته اصل النية فضلا عن نية الوجه ومن هنا لو اتم المكلف الفعل بالاستدامة على مقتضى الامر الاول غير عالم بالامر الثاني صح فعله قطعا من ذلك وجوب تمام النافلة بعد الشروع فيها بناء على حرمة القطع ولو سلم فالمتجه التجديد كما ذكره المص اذ لا معنى لقصد امتثاله قبل تحقق الخطاب به ضرورة عدم الوجوب الا بعد مضي اليومين كما ان المتجه على التجديد وقوع النية عند الغروب من اليوم الثاني على وجه لا تنافي المقارنة عرفا من غير اعتبار التقدم اليسير والتاخر لكن في ضة ان ظ الاصحاب ان النية للفعل المستغرق للزمان المعين يكون بعد تحققه لا قبله ودماثوقة بجلوسه من الزمان ح من النية فالاولى تعقبها بما لا ينافي المقارنة عرفا مع فرض تعذر المقارنة حقيقة وفيه انه مناف لاعتبار المقارنة المستفادة من الادلة وتعذر تحققها عرفا في نحو ما نحن فيه بذلك لا تختص بالتقدم ومن هنا كان التحقيق ما قدمناه ولعل ذلك كله بناء على ان النية الاخطار اما على الداعي فالامر سهل بل يمكن استمراره على وجه يحصل المقارنة حقيقة لكن في رسالة شيخنا انه ينبغي التبييت هنا على الاقوى وهو مشكل كما ان ما فيها من انه يجوز نيته عن الميت من الاموات دون الاحياء لا يخلو من اشكال ايضا بل الاقوى جوازه ولا يقدح ما فيه من النيابة في الصوم التبعي كالصلوة في الطواف ونحوها ثم ما فيها من انه لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف الى غيره مع اختلافهما في الوجوب والندب او اتحادهما ولا عن نيابة

من يكن اعتكاف

ومحوه

كتاب الاعتكاف

الى غيره الا اذا نوى وجوبا فبان عدم وجوبه فان الاقوى جواز العدول الى الندب ولا يخلو من اشكال جيد جدا والله اعلم ولا يخفى عليك جريان البحث في اصل الاعتكاف ايضا بل في كل عبادة مستغرقة للزمان والله اعلم الشرط الثاني الصوم فلا يصح بدونه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه لقوله عليه السلام في حسن الحلبي وغيره لا اعتكاف الا بصوم وهو المراد من الوجوب في قول علي بن الحسين ع في خبر الزهري وصوم الاعتكاف واجب بل النصوص بذلك في غاية الاستفاضة ان لم تكن متواترة فلا حاجة الى الاستدلال عليه مضافا الى ذلك بما في كره من ان الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلم يكن بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فاحتاج الى اشتراط الصوم لانه بمجرده لا يكون عبادة انه كما ترى نعم الظاهر ان شرطية الصوم له كشرطية الطهارة للصلاة لا يعتبر فيه الوقوع له بل يكفي في صحة الاعتكاف وقوعه معه وان لم يكن له سواء كان الصوم واجبا او ندبا رمضان كان او غيره بلا خلاف اجده فيه بل عن المع ان عليه فتوى علمائنا ويدل عليه مضافا الى ذلك في الجملة وقوعه من النبي ص في شهر رمضان لكن في كره بعد ان ذكر نحو ذلك قال ولو نذر اعتكاف ثلثة ايام مثلا وجب عليه الصوم بالنذر لان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا واشكل الاطلاق في ك بان النذر المطلق يصح ايقاعه في صوم شهر رمضان او واجب غيره فلا يكون نذر الاعتكاف مقتضيا لوجوب الصوم كما ان من نذر الصلاة فاتفق كونه متطهرا في الوقت الذي تعلق به النذر لم يفتقر الى طهارة مستانفة نعم لو كان الوقت معينا ولم يكن صومه واجبا اتجه وجوب صومه للنذر ايضا فلو نذر المعتكف صياما وصام تلك الايام عن النذر اجزا وفيه ان المراد بقرينة كلامه سابقا ولاحقا الوجوب ولو تخييرا وعند توقف الواجب عليه ولذا قال بعد ذلك لو نذر اعتكافا واطلق فاعتكف في ايام اراد صومها استحبابا جاز وهو كالصريح فيما قلناه لكن جزم في ك بالمنع من جعل صوم الاعتكاف المنذور مندوبا للتنافي بين وجوب المضي على الاعتكاف الواجب قضاء وجواز قطع الصوم المندوب وفي ك وهو جيد ان ثبت وجوب المضي على الاعتكاف في مطلق الواجب وان كان مطلقا لكنه غير واضح كما ستقف عليه اما بدون ذلك فيتجه جواز ايقاع المنذور المطلق في الصوم المستحب اما المعين فلا ريب في امتناع وقوعه كذلك لما ذكره من التنافي بين وجوب المضي فيه وجواز قطع الصوم وفيه انه لا منافاة بين الاستحباب الذاتي والوجوب لغيره فيتجه ح وقوع المعين فيه فضلا عن المطلق بعد اختلاف الجهة كالفريضة في المسجد ونحوها وهو واضح وعلى كل حال فقد ظهر لك ان الاعتكاف لا يصح الا في زمان يصح فيه الصوم ممن يصح منه الصوم فان اعتكف في العيد مثلا لم يصح وكذا لو اعتكف الحائض والنفساء بل والمسافر بناء على عدم مشروعية الصوم منه لكن في المخ عن ابن بابويه والشيخ وابن ادريس استحباب الاعتكاف في السفر محتجين عليه بانه عبادة مطلوبة للشارع لا يشترط فيها الحضر فجاز صومها في السفر وفيه انه يكفي في اشتراط الحضر فيه اشتراطه في شرطه وهو الصوم فلا وجه للاستدلال بالاطلاق مشروعيته على جواز الصوم له سفرا ضرورة انه لا يتوقف احد في اعتبار ذلك من نحو قوله لا اعتكاف الا بصوم وقوله ليس من البر الصيام في السفر الذي هو بمعنى قوله لا صيام الا في الحضر واحتمال العكس بان يق لا اعتكاف الا بصيام والاعتكاف للاطلاق مشروع سفرا وحضرا فالصوم له كذلك كما ترى ولا اقل من ان يكون ذلك من التعارض من وجه ولا ريب في كون الترجيح لما ذكرنا من الوجوه والله اعلم الشرط الثالث العدد ولا يصح الاعتكاف الا ثلثة ايام بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه قال الص ع في خبر ابي بصير وموثق عمر بن يزيد لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام كقوله في خبر داود بن سرحان لا اعتكاف ثلثة ايام يعني السنة وابو جعفر في خبر ابي عبيدة من اعتكف ثلثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام اخر الى غير ذلك و ح فمن نذر مثلا اعتكافا مطلقا وجب عليه ان ياتي بثلثة لانها اقل ما يتحقق به المطلق المزبور وله ان ياتي بالازيد وليس من الاقل المتحقق في ضمن الاكثر الذي لا يتصور امتثاله بالزائد بعد حصوله بالاقل ضرورة عدم الامتثال في الفرض بالاقل الذي صار بعد فرض قصد المكلف الزائد جزء كاليوم من الثلثة ولا ينافيه وجوب القضاء الخاصة لو افسد بل قد يحتمل عدم اعتبار القصد الى الزائد بعد القصد الاول لعدم الدليل على مشروعيته كذلك وكذا اذا وجب عليه قضاء يوم من اعتكاف اعتكف ثلثة ايام بضم يومين ندبا اليه ليصح قضاء ذلك اليوم وان كان هو مخيرا في جعله اولا او اخيرا او وسطا على اشكال في الاخير والوسط دون الاول لكن ستعرف دفعه والمراد باليوم لغة وعرفا من طلوع الفجر الى غروب الحمرة المشرقية فلا تدخل الليلة الاولى في الثلثة فضلا عن الاخيرة كما بيناه غير مرة وربما يشهد له في الجملة قوله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما فالنية ح عنده لا عندها وان كان الاحوط الجمع بينهما خلافا للمحكي عن كره ويشهد عن الفاضل وان لم نتحققه ولثاني الشهيدين فادخلا الليلة الاولى فيها وجعلاها محل النية قياسا على الليلتين في الاثناء وفيه ان دخولهما لا لكونهما من مسمى اليوم بل لظهور النص والفتوى في استمرار حكم الاعتكاف وانه لا انقطاع فيه ولذلك دخلا فيه فهو قياس مع الفارق ومن ذلك يعلم ان الاعتكاف بدونهما يبطل فلو نذره كذلك كان باطلا خلافا لما ستعرفه من الشيخ واضعف منه القول بدخول الليلة الرابعة التي يشهد له اللغة والعرف بخلافها بل خبر عمر بن يزيد المتقدم في كتاب الصوم صريح في نسبة هذا القول للمغيرية وانهم كذبوا فيه نعم له ادخالها في الاعتكاف لانه لا حد لاكثره اما بعضها او بعض اليوم نفي بعيد شيخنا الميل الى العدم وعليه بدا الفرق وهل يجزي التلفيق في صدق الثلثة وجهان بل قولان اقواهما نعم كما في غير المقام وفاقا للفاضل في المخ للصدق عرفا وخلافا للمحكي عن ط وغيره ولو نذر اعتكاف شهر معين او غير معين دخل فيه الليلة الاولى لانها من مسماه ويجزيه ما بين الهلالين تم او نقص ويقوى الاجتزاء بالعدد ايضا لصدق الامتثال بكل منهما عرفا كما انه يجزيه التتابع والتفريق ثلثة ثلثة في الشهر المطلق والايام للصدق كما في الصوم الا انه لا يخلو من نظر لما تقدم في نذر الصوم بل صرح شيخنا في بغيته بوجوب

التتابع في نذر الشهر الا ان ظاهرهم في المقام عدمه بل في المخ انه التفريق يوما فيوما على ان يصوم لكل يوم من النذر يومين ندبا فان قيل لا يصح الصوم تطوعا ممن عليه صوم واجب لانا نقول نمنع اولا ذلك على ما اختاره المرتضى سلمنا لكن نذر الاعتكاف لا يستلزم نذر الصوم فجاز ان يعتكف في نهار رمضان فينوي اول نهار من اعتكاف المنذور ويأتي فيه ندبا او بالعكس اما لو كان نذره اعتكاف شهر معين وجب عليه الموالاة لتوقف الصدق عليه فلو افطر يوما منه بعد مضي ثلثة مثلا اثم واتم ما بقي وقضى ما فات كما ستعرفه عند تعرض المصنف له وكذا ستعرف الحكم فيمن ابتدأ اعتكافا فاسدا وان مختار المصنف وجماعة بل هو المشهور انه كان بالخيار في المضي فيه وفي الرجوع فان اعتكف يومين وجب الثالث وكذا لو اعتكف ثلثة ثم اعتكف يومين بعدها وجب السادس وقد عرفت الحال فيما لو دخل في الاعتكاف قبل العيد بيوم او بيومين انه لم يصح لما تقدم من انه لا اعتكاف الا بصوم وهو محرم في العيد اما لو دخل في اعتكاف حتى خامسة العيد مثلا او نذر ففي صحة ما عدا العيد وبطلانه وجهان هذا وقد عرفت الحال فيما لو نذر اعتكاف ثلثة ايام من دون لياليها وانه غير جائز لكن قيل والقائل الشيخ عن المحكي في خلافه يصح ذلك قال اذا جعل الله علي ان اعتكف ثلثة ايام لزمه ذلك فان قال متتابعا لزمه بينهما ليلتان وان لم يشرط المتابعة جاز ان يعتكف نهارا ثلثة ايام بلا لياليهن وقال في هذا الكتاب ايضا مثل ذلك لا يكون الاعتكاف باقل من ثلثة ايام وليلتين وقال في المحكي عن ط ان نذر اياما بعينها لم يدخل فيها لياليها الا ان يقول العشرة الاواخر وما يجري مجراه فيلزمه ح الليالي لان الاسم يقع عليه ثم قال في موضع اخر منه واذا نذر اعتكاف ثلثة ايام وجب عليه ان يدخل فيه قبل طلوع الفجر من اول يوم الى بعد الغروب من ذلك اليوم وكذلك اليوم الثاني والثالث وهذا اذا اطلقه وان شرط التتابع لزمه الثلثة ايام بينهما ليلتان وقيل والقائل الشيخ بل لا اجد فيه خلافا الا ممن عرفت لا يصح لانه يخرج عن قيد الاعتكاف في الليل بطل اعتكاف ذلك اليوم لانه خرج اعتكافا اي من ثلثة ايام قيل واذ ذلك يرجع ما في المخ من الاستدلال على المطلوب بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة ايام ومفهوم ذلك دخول الليالي لكن قد يناقش بانه لا يتم في الزائد على الثلث فالاولى حمل كلامه على ارادة فهم الاتصال على وجه يدخل فيه الليالي المتوسطة من امثال هذا التركيب من اقامة العشرة وثلثة الحيض وغيرهما كان الاولى الاستدلال عليه ايضا بما ياتي من النصوص الدالة على وجوب الكفارة على من جامع ليلا وهو معتكف ضرورة عدم الداعي الى حملها على اشتراط التتابع كل ذلك مضافا الى امكان دعوى الاجماع على المطلوب والله اعلم وكيف كان فلا يجب التوالي فيما نذره من الزيادة على الثلثة بل له ذلك والتفريق لصدق الامتثال بكل منهما وان كان في التفريق لا بد من ان يعتكف ثلاثة ثلاثة فما زاد لما عرفت من الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة بل قد سمعت ما في المخ ان التفريق يوما يوما وان كان هو خروج عن محل البحث ضرورة ارادة التفريق في المنذور نفسه من غير ضم غيره معه ومثله ياتي في نذر الثلثة كما صرح به شيخنا في بغية الطالب لعدم تصور الفرق بينها وبين العشرة في ذلك هذا ولا يخفى عليك انه لا يجب عليه التوالي الا اذا نذره مثلا على وجه يظهر منه كما اذا اشترط التتابع لفظا كما لو قال عشرة ايام متتابعة ومعنى كما لو نذر شهر رجب والعشرة الاخيرة منه او من شهر رمضان مثلا او نحو ذلك مما يتوقف صدق الاسم عليه فانه ح يجب عليه مراعاته فلو اخل به لعذر احتمل البناء لما تقدم في الصوم واحتمل العدم اقتصارا على المتيقن وان كان عمدا استانف على الاقوى مع احتمال البناء كما تعرف الحال فيه ان شاء الله عند تعرض المصنف له والله اعلم الشرط الرابع المكان فلا يصح الاعتكاف الا في مسجد اجماعا بقسميه منا ونصوصا مستفيضة او متواترة انما الكلام في تعيينه فعن ابن ابي عقيل انه كل مسجد قال الاعتكاف عند ال رسول الله صلعم لا يكون الا في المساجد افضلها المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وسائر الامصار مساجد الجماعات وعن جماعة انه لا يكون الا في جامع وهو ظ المصنف والمفيد وان عبر بالمسجد الاعظم الا ان الظاهر ارادته الجامع منه في مقابلة مسجد القبيلة ونحوها من المساجد التي لم يجتمع فيها المعظم من اهل البلد ولا اعد لذلك ولو فرض تعدد الجامع في البلد الواحد جاز في كل واحد منها وليس له التشريك بينها في الاعتكاف الواحد مع عدم الاتصال اما معه بالباب مثلا ففي بغية الاستاد لا يبعد الصحة وفيه ان ذلك غير مجد بعد فرض ظهور الادلة في اعتبار الوحدة المفروض تحققها بذلك في المفروض وقال في المحكي هي لو فصل الجامع الذي يجوز الاعتكاف فيه بحاجز جاز ان يعتكف بكل منهما لانه بعضه وليس له ان يخرج من احدهما الا لضرورة او حاجة من حر او برد او غير ذلك اما لو كان احد الموضعين ملاصقا للاخر بحيث لا يحتاج الى المشي في غيرهما جاز ان يخرج من احدهما الى الاخر قلت المدار على صدق الوحدة عرفا كما لا يخفى ولو تعدد المكث في محل النية فالاقوى البطلان مع احتمال الاكتفاء بجامع اخر وقيل والقائل الاكثر كما في س لا يصح الا في المساجد الاربعة مسجد مكة ومسجد النبي صلى الله عليه واله وسلم ومسجد الجامع بالكوفة ومسجد البصرة بل في المحكي هي انه المشهور بل عن المرتضى والشيخ ابن زهرة والطبرسي الاجماع عليه لان ضابطه عندهم وقائل وهو ابن بابويه جعل موضعه الاخير مسجد المداين الذي روي عن الحسن عليه السلام صلى فيه وفيه ان المتجه ح ضمه مع الاربعة كما عن المقنع لا ابداله وذلك لان ضابطه عندهم كل مسجد جمع فيه نبي او وصي نبي جماعة ومن المعلوم ان الاربعة قد تحقق فيها ذلك والخامس على فرض صحة الرواية المزبورة يلحق بها ولكن اسند بها قائل منهم كالشيخ في ط والمرتضى في الانتصار على ما قيل من قال — باعتبار كون الجماعة في جمعة ولم يتحقق ذلك في غير الاربعة بل لعل المتحقق خلافه وربما قيل ان هذا فائدة الخلاف في اعتبار الجماعة والجمعة وعلى كل حال فالاقوى الثاني لقول الص ع في صحيح الحلبي لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع وقوله في خبر ابن سنان لا يصلح العكوف في غيرها — يعني مكة الا ان يكون مسجد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم او في مسجد من مساجد الجماعة وقوله ع عن ابيه في خبر علي بن غراب المعتكف يعتكف في المسجد الجامع ومثل خبر علي بن عمران وفي خبر ابي [illegible] ومثل علي بن عمران وفي خبر الحلبي

الصباح عنه ايضا انه سئل عن الاعتكاف في رمضان في العشر الاواخر قال ان عليا عليه السلام كان يقول لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او في مسجد الرسول او في مسجد جامع وفي حسن الحلبي او صحيحه انه سئل ايضا عن الاعتكاف فقال لا يصلح الاعتكاف الا في مسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا وقال ايضا في خبر داود بن سرحان لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او في مسجد جامع وقال ايضا في خبر يحيى بن العلاء لا يكون الاعتكاف الا في مسجد جماعة بل لعله يرجع الى ذلك المرسل عن المقنع انه روى انه لا اعتكاف الا في مسجد يصلى فيه الجمعة بامام وخطبة والمرسل عن ابن الجنيد انه روى ابن سعيد يعني الحسين عن ابي عبد الله عليه السلام جواز الاعتكاف في كل مسجد صلى فيه امام عدل صلوة الجمعة جماعة وفي المسجد الذي تصلى فيه الجمعة بامام وخطبة ضرورة كونه هو الجامع غالبا كتعلق كونه المراد من مسجد الجماعة اذ لم يقل احد باعتبارهما في الاعتكاف ومع جميعا كما ترى متفقة على خلاف المحكي عن ابن ابي عقيل واما موثق عمر بن يزيد الذي هو دليل المشهور قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها فقال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل صلوة جماعة ولا باس ان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة فيمكن ارادة الاعم من المعصوم من الامام العدل فيه بل لعله على التوصيف ظ في غيره وكان وجه اعتبار صلوة العدل فيه جماعة ان السائل سئل عن مساجد بغداد وهي ليست مساجد اهل الحق الا انه يجري عليها الحكم اذا اتخذها اهل الحق لصلواتهم وجوامع لهم فيكون المراد انه لا عبرة بمسجد الجماعة لهم اذا لم يصل فيها امام عدل جماعة على وجه يكون جامعا لهم ولغيرهم للشك في الاكتفاء بغير ذلك وان سمي جامعا باعتبار اتخاذ غير اهل الحق كذلك وعلى كل حال فهو مع اتحاده وكونه من قسم الموثق واحتماله ما عرفت قاصر عن معارضة لما تقدم سيما بعد اعتضاده بظاهر الاية بناء على دلالتها على مشروعيته بكل مسجد ودعوى المرتضى والشيخ وغيرهما الاجماع لم نتحققها بل لعل المتحقق خلافه فلا ريب في ان الاقوى ما قلناه ويلحق بالمساجد حيطانها التي من جانبها وابوابها التي فيها وسطوحها ومنائرها ومنابرها ومحاريبها وسراديبها كبيت الطشت في الكوفة ونحو ذلك مما هو مبني على الدخول ما لم يعلم الخروج بخلاف سائرها ونحوها مما هو مبني على الخروج ما لم يعلم دخولها والاضافات الى الجوامع حكمها حكمها مع اتخاذها وفي مسلم بن عقيل وهاني ونحوهما ليس من المسجد على الظ وما في س من تحقق الخروج عن المسجد بالصعود على السطح لعدم دخوله في مسماه واضح الضعف نعم لو فرض قصد المعتكف الاعتكاف في الاسفل دونه جاء فيه البحث السابق الذي قد ذكرنا عدم الدليل على وجوب اعتبار ذلك ولو قصده ولعله لذا قطع في محكي هي بعدم الفرق بين السطوح وغيرها من غير نقل خلاف فيه بل حكاه عن الفقهاء الاربعة واستحسنه في ك وهو كك ولو اعتكف فبان عدم المسجدية او الجامعية بطل اعتكافه ولا يصلح لحوقهما ولو تعذر اتمام اللبث في المكان الذي اعتكف فيه لخروجه عن قابلية للبث فيه باحد الاسباب احتمل الاكتفاء باللبث في غيره بل ربما قيل به وهو مشكل ولو زال المانع احتمل البناء والاقوى الاستيناف مع فرض الوجوب ويعلم الجامعية بالبينة والشياع وحكم الحاكم ونحو ذلك بل يمكن الاكتفاء بخبر العدل وكيف كان فيستوي في ذلك الرجل والمرأة بلا خلاف اجده بيننا بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ادعاه في ثق لاصالة الاشتراك وظ بعض النصوص في وجه من غير فرق بين المكان الذي اعدته للصلوة في بيتها وغيره عندنا نعم خالف بعض العامة في ذلك فجوزها الاعتكاف في مسجد بيتها ولعله لذلك نبه المص على التسوية المزبورة والحضرات المشرفة وان كانت افضل من الجوامع لا تلحق بها هنا وكذا اروقتها وان كان متخذا للعبادة لا لاحكام البناء وجميع بقاع جامع الاعتكاف على حد سواء للمعتكف بل لا يبعد عدم اعتبار خصوص بعضها وان خصصه المعتكف نعم قد يقوى بالاعتبار لو خصصه اولى كما كرم الشرع على اشكال ينشأ من عموم ولا يتر على هذا النحو والله اعلم الشرط الخامس اذن من له ولاية على المنع من الاعتكاف كالمولى لعبده مدبرا او ام ولد او غيرهما والزوج لزوجته بلا خلاف اجده فيه معللين له بملكية السيد والزوج منافعهما فلا يجوز صرف فيها بغير الاذن بل في س اضافة الوالد والاجير والضيف لهم ولم نعثر هنا على دليل بالخصوص نعم قد تقدم في الصوم المندوب ماله مدخلية في المقام مع فرض الاعتكاف فيه وان كان هو اخص من المقام ضرورة اعمية الاعتكاف من ذلك حتى في الصوم المندوب الذي يفرض حصول الاذن فيه فليس للمسئلة مدرك على الظ سوى الملكية المزبورة على الوجه المزبور التي يمكن تسليمها في العبد والاجير دون الزوجة ودون الولد ولذا لم يعتبر اذنه بعض مشايخنا لكن اعتبر هو منعه وكذا الوالدة وفيه ايضا بحث اما الضيف فليس في منع فيه لاحيثية المنع الصوم قطع فينبغي يدور الاعتكاف مداره وبالجملة قد تقدم في الصوم ماله نفع في المقام ومنه يعلم الحال في الاعتكاف الواجب المعين والمطلق واعتبار الاذن فيه وعدمه وعلى كل حال فاذا اذن من له ولاية كان له المنع قبل الشروع للاصل السالم عن المعارض وبعده ما لم يمض يومان بناء على وجوبه ح او يكون واجبا بنذر وشبهه قلنا بوجوب تمامه بالشروع لعدم جواز طاعة المخلوق في معصية الخالق ولو قلنا بوجوب الاعتكاف بالشروع مطلقا لم يكن له الرجوع مع احتماله على هذا المطلق الشيخ في المحكي عن ط وخلاف من عدم جواز الرجوع مع الاذن والا كان واضح الفساد فرع بل فروع الاول المملوك المبعض اذا هاياه جاز له الاعتكاف في ايامه التي يسع اقل الاعتكاف وان لم ياذن له مولاه لعدم السلطان له فيها نعم قيده بعضهم بما اذا لم يضعفه في نوبة السيد وزاد غير ولم يكن الاعتكاف في صوم مندوب ان منعنا المبعض من الصوم بغير اذن المولى وهو جيد في الاخير اما الاول فيمكن المناقشة فيه باطلاق ما دل على ان له الانتفاع في ايامه ولذا لم يعتبر في نوبة السيد التقييد بما اذا لم يضعفه عن نوبته فتامل جيدا الثاني اذا اعتق في اثناء الاعتكاف الذي لم ياذن فيه لم يلزمه المضي فيه الا ان يكون شرع باذن

المولى

المولى وحصل سبب الوجوب خلافا للمحكي عن الشيخ فاوجب الاتمام عليه وان لم يكن اصل الدخول باذنه وهو غريب الثالث المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء حكمه حكم القن في عدم جواز الاعتكاف بغير الاذن للاصل وغيره نعم لو كان اعتكافه اكتسابا اتجه عدم اعتبار الاذن ح لانه مقتضى الكتابة فما عن الشافعي من عدم اعتباره مطلقا واضح الضعف كالاطلاق المحكي عن الشيخ اعتباره المتجه ما ذكرناه الشرط السادس استدامة اللبث بنفسه قائما او جالسا او مضطجعا او راكبا مستقرا او مضطربا في المسجد بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في ... ونسبته الى العلماء كافة لانه معنى الاعتكاف ولقول الص عليه السلام في خبر داود بن سرحان في حديث ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الجامع الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع والمرأة مثل ذلك وزاد في صحيح الحلبي لا يخرج في شيء الا الجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع وقال له ايضا داود بن سرحان في خبره الاخر كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لابي عبد الله عليه السلام اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك وقال ايضا في خبر ابن سنان لا يخرج المعتكف من المسجد الا في حاجة وفي صحيحه ايضا ليس للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غائط بل في خبر ابراهيم بن ميمون الظاهر في معلومية منافاة الاعتكاف للخروج في ذلك الزمان قال كنت جالسا عند الحسن بن علي عليه السلام فاتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ان فلانا له علي مال ويريد ان يحبسني فقال والله ما عندي مال فاقضي عنك فقال فكلمه فلبس عليه السلام نعله فقلت له يا ابن رسول الله انسيت اعتكافك فقال لم انس ولكني سمعت ابي يحدث عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانما عبد الله عز وجل تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله الى غير ذلك من النصوص المعتضدة بما سمعت وح فلو خرج لغير الاسباب المبيحة بطل اعتكافه ضرورة ظهور جميع ما عرفت في الشرطية المعلوم بانعدامها المشروط بل جزم المص هنا ومحكي المع بانه لا فرق في ذلك بين ان يكون ذلك طوعا خرج او كرها مستدلا عليه في الاخير بان الاعتكاف لبث في المسجد فيكون الخروج منافيا له لكن قد يناقش بظهور الادلة في كون المنافي له شرعا الاول خصوصا بعد ما دل على الرخصة في الخروج فيه للحاجة ونحوها مما هو اسهل من الاكراه بمراتب ولذا قال الفاضل في تذكرته انما يبطل بالخروج اختيارا اما اذا خرج كرها فلا الا مع طول الزمان بحيث يخرج عن كونه معتكفا ونفى عنه الباس في ك للاصل وحديث رفع القلم وعدم توجه النهي الى هذا الفعل وفي المخ قال الشيخ في ط لو اخرجه السلطان ظلما لم يفسد اعتكافه وانما يقضي ما يفوته وان اخرجه لاقامة حد او استيفاء دين يقدر على قضائه بطل لانه احوج اليه فكان مختارا في خروجه وقال في موضع اخر كل من خرج من الاعتكاف لعذر او لغير عذر وجب عليه قضاؤه ومتى خرج قبل ان يمضي ثلثة استانف وهذا هو الاقرب لنا انه مع طول الزمان اما مع عدمه فلانا لنا ان الاعتكاف هو اللبث ولا يتحقق ماهيته مع الخروج احتج بانه على عذر ولا ينافي الاعتكاف كاليسير والجواب ان اليسير لا عبرة به اذا كان لعذر بخلاف المتطاول قلت لا صراحة في كلام الشيخ في المتطاول الماحي للصورة الذي لا تفاوت فيه بين العذر وغيره فيرجع الى ما ذكرناه كالمحكي عن هي وكذا ينساق من الادلة ان المنافي الخروج بجملته لا بعضو من اعضائه وبه قطع المص والفاضل في المحكي المع وهي من غير نقل خلاف مستدلا عليه في الاخير بما رواه الجمهور عن عايشة كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اعتكف يدني الي راسه فارجله وهو مع عدم كونه من طرقنا الاظهر فيه بخروج راسه عن المسجد والتحقيق ان المدار على صدق اللبث فيه ولعل ذلك من منافاة خروج الجزء له كالكل كما ترى والله اعلم نعم ليس له ان ينوي الاعتكاف ببعض بدنه ومن الاضطرار الكون في الخارج لغبار ونحوه والجهل بالحكم ليس عذرا بخلاف الموضوع وكيف كان فان لم تمض ثلثة ايام التي هي اقل الاعتكاف قبل خروجه الاختياري بطل الاعتكاف من اصله وان مضت فهي صحيحة الى حين خروجه ولو كان قد نذر اعتكاف ايام معينة كالعشر الاواخر من شهر رمضان ونحوها ثم خرج قبل اكمالها بطل الجميع ان شرط التتابع ويستانفها بان يقضيها متتابعة في وجه لعدم الاتيان بالمامور به على الوجه المط شرعا ولو لسبب النذر الذي لم يخرج عن عهدته بذلك كما عن ط وس لكن في المد لقائل ان يقول لا يجب الاستيناف وان وجب عليه اتمام متتابعا والكفارة لخلف النذر لان الايام التي اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المامور به فيخرج بها عن العهدة ولا يجب عليه استينافها لان غيرها لم يتناوله النذر بخلاف ما اذا اطلق النذر وشرط التتابع فانه هنا يجب الاستيناف لانه اخل بصيغة النذر فوجب عليه استينافه من راس بخلاف صورة النزاع والفرق بينهما تعين الزمان هناك واطلاقه هنا فكل صوم متتابع في اي زمان كان الاطلاق يصح ان يجعله المنذور واما مع التعيين فلا يمكنه البدلية وفي ثاني الشهيدين في المحكي عن مسالكه وفيه ان التتابع في البعض غير كاف في الامتثال بعد ان كان فرض اعتباره في الجميع فيجعله وعدم امكان استينافها بعينها باعتبار تعينها لا ينافي وجوب القضاء كما اذا لم يات بها اجمع وكما اذا نذر صوم يوم بعينه فالمتجه ما ذكره المص نعم ظاهره اعتبار اشتراط التتابع لفظا وعدم الاكتفاء عن ذلك بتعين الايام الذي يلزمه التتابع كما هو صريح س وهو كك ضرورة كون التتابع فيه ح كالتتابع في صوم شهر رمضان لانه لا يفسد ما سبق ولا ينافي ما يات وانما يجب قضاء ما فات منه هذا وقد ظهر لك من النصوص السابقة مضافا الى الاجماع بقسميه انه يجوز له الخروج في الجملة للامور الضرورية شرعا او عقلا او عادة كقضاء الحاجة من بول وغائط نعم عن الاصحاب انهم اوجبوا التحري اقرب الطرق الى موضع قضاء الحاجة ونحوه بل يجري ذلك في غيره وفي محكي هي لو كان الى جانب المسجد سقاية خرج اليها الا ان لا يجد بها لقضاء حاجته بان يكون من اهل الاحتشام فيجد المشقة بدخولها لاجل الناس فيعدل عنها الى منزله وان كان ابعد بل قال ولو بذل له صديق منزله وهو قريب من المسجد لقضاء حاجته لم يلزمه الاجابة لما فيه من المشقة بالاحتشام بل يمضي الى منزله وبما ظهر من جماعة الميل اليه

استشكال

استشكله في ق بانه تقييد لاطلاق النص بغير دليل وما ذكره من التعليل لا يصلح لتاسيس الاحكام الشرعية مشيرا بذلك الى الغضاضة ونحوها كما
صرح به بعد ذلك وفيه انه مرجع هذا التعليل نحو الى ما علم من نفي الحرج في الدين وسهولة الملة وسماحتها ونحو ذلك ولا فرق بين القريب والبعيد ما
لم يخرج عن مسمى الاعتكاف ومنها ايضا الاغتسال من الجنابة والاستحاضة ونحوهما مما هو واجب نعم في ق لا يجوز الخروج للغسل المندوب وا
في ك بعد ان حكاه عن كره وقد يناقش بعموم ما دل على الحث عليه في الجمعة ونحوها وان كان بينهما تعارض العموم من وجه لكن قد يؤيد في ذلك
بما دل على الخروج للحاجة المتعلقة به وبغيره ثم ضرورة الملاق الادلة جواز الخروج لها ولا داعي الى تخصيصها بالغير بل لعله المحكي عن ثاني المحققين
عدم الفرق بينهما ولذا احتمل في عبارة المتن ارادة مطلقها قال فيدخل فيه حاجة نفسه حاجة غيره من المؤمنين لاستثناء ذلك بل كما انه لا حاجة
الى ارادة خصوص الغائط والبول منها وان جنح اليه في ك حتى انه توقف في جواز الخروج لقضاء حاجة الغير مستدلا عليه بخبر ميمون بن مهران
ثم قال لكنه قاصر من حيث السند فلا يصلح للتخصيص الاخبار المتضمنة لاطلاق المنع من الخروج وفيه ما لا يخفى بل يمكن دعوى الاجماع على خلا
ولو امكن الغسل في المسجد على وجه لا يتعدى اليه النجاسة في ك قد اطلق جماعة المنع من ذلك لما فيه من الامتهان المنافي للاحترام ويحتمل الجواز
كما في الوضوء والغسل المندوب وفيه انه مستلزم للبث المحرم وبه يفرق بينه وبين الوضوء والغسل المندوب وبنا على انه قد ورد النهي عن الوضوء
في المسجد من البول والغائط ومنها شهادة الجنائز للحمل والصلوة عليها ودفنها وفي محكي هي قال علمائنا يجوز ان يخرج لتشييع الجنازة
وعيادة المريض وقد سمعت ما في صحيح الحلبي وصحيح ابن سنان من غير فرق بين تعين ذلك عليه وعدمه لاطلاق النص لكن في كره اعتبار الاول
وفيه ما لا يخفى ومنها عيادة المريض بلا خلاف اجده بل في كره انه قول علمائنا اجمع وهو الحجة مضافا الى صحيح الحلبي ا مكان انه راجع
في الحاجة والى ما دل على استحبابه في نفسه ومنها تشييع المؤمن كما ذكره الفاضل وغيره الا اني لم اعثر على نص فيه بالخصوص وكذا قوله
واقامة الشهادة الا انهما مندرجان في الحاجة التي قد عرفت اطلاقها وتقييدها بعدم البد منها يمكن ارادة التي لا يمكن الجمع
بينها وبين الاعتكاف وتفوت بعدم الخروج منها وارادة ما يشمل ذلك ونحوه على ان اقامة الشهادة مع تعينها حاجة لا بد منها بل ويحتملها مع
التعيين كل ايض مضافا الى كون التعارض بين ما دل على عدم خروج المعتكف وبين ما دل على وجوب اقامتها تعارض العموم من وجه والترجيح
للاول من وجوه بل لعله كك مع عدم التعين خلافا للفاضل في بعض كتبه خصوصا مع ملاحظة ما ورد في الجنازة وعود المريض من الرخصة
ولعل هذا هو الوجه في كثير مما ذكره الاصحاب في المقام وعدم النص بالخصوص عليه كانهم فهموا المثال مما ذكر فيها فلذا لم يقتصروا عليه واكثرهم
توسعة شيخنا في بغيته قال ويجوز الخروج للضرورة الشرعية والعقلية والعادية وللاكل والشرب والغسل لا قامة للشهادة والتحمل و
المقدمات مع لتوقف عليها ودلالة الضال واعانة المظلوم وانقاذ المحترم وعيادة المريض وتشييع المؤمن الحي وجنازة الميت وصلوتها
وحضور دفنها وسننه واستقبال المؤمن وغسل النجاسات والقذارات والاستحمام لشديد الحاجة ولصلوة الجمعة والعيدين بنا
على جوازهما للغائل في اشهر الحرم بل المطلق الصلوة في مكة ونحو ضيق وقتها او قضاء حاجة المؤمن واعانة بعض خصوصا المعتكفين
على مطالبه والخروج معه لخوف او دلالة الضايع والشارد والمسروق او نحوها بحقه وانتظاره لدفع خوف ودفع ما فيه غضاضة
في المسجد كاخراج الريح خارج المسجد الى ان قال وما تعلق بمصالح نفسه من الاتيان بماء او حطب او علف لدابته ونحو ذلك لا باس به
ولا يلزم الاستيجار والاستعانة وان كان واجدا ومطاعا ويشكل في واجد المملوك والاجير ومن الحاجة امتثال امر المالك والوالدين و
الخادم لمخدومه والمتعلم لمعلمه والمنعم لصاحب نعمته ومعرفة الوقت والتاذين وجهاد العدو ومصاحبة المحرم للامراة الجميلة والخادم
المشخص والجليلة او القوي للشيخ الضعيف والمريض بلا اعتماد عليه من الحوائج طلب الاحتياط في غسل او ازالة نجاسة ونحوها ما
لم يدخل في الوسواس فان دخل فسد الاعتكاف ومنها ما لو احتاج الى مسئلة والمجتهد خارج المسجد واحتاج الى قران او كتاب
دعاء او شيء مما يتوقف عليه العبادة ولو اضر به الشعر ولم يسعه الحلق في المسجد خرج له ومثله طلي النورة والحجامة والفصادة ونحوها
من الاعذار ومظنة تمام الاعتكاف فتبين خلافه بعد خروجه او نية فراغه بل في لف عن ط يجوز للمعتكف صعود المنارة والاذان
فيها سواء كان داخل المسجد او خارجه لانه من القربات واذا خرج الى دار الوالي وقال حي على الصلوة ايها الامير بطل اعتكافه وفيه
ايضا عن الخلاف يجوز للمعتكف ان يخرج فيؤذن في منارة خارج الجامع وان كان بينه وبين الجامع فضاء ولا يكون في الرحبة لما
روي من الحث على الاذان ولم يفصلوا واستشكله بانه مستحب يمكنه فعله في المسجد فيكون الخروج له لا للضرورة فلا يجوز على انه معارض
بالحث على الامر بالصلوة فكما يبطل الخروج له فكذا هو ونحوه عن كره وفي تع زاد فيهما اما لو فرض ان يكون هو المؤذن وقد
اعتاد الناس صلوته ويبلغ من الاستماع ما لا يبلغ لو اذن في المسجد لم استبعد قول الشيخ الى غير ذلك من كلماتهم المتفقة على الزيادة
على المنصوص في الجملة وكان مبناه فهم المثالية مما في النصوص لكن ينبغي الاقتصار على ما علم فيه المماثلة او ظن ظنا معتبرا شرعا او مبناه في
جملة منه تعميم لفظ الحاجة لانها اعم مما يتعلق بالنفس والغير الا مع عدم شموله لجميع ما ذكر لعدم صدق الحاجة والشك اذ قد عرفت
تقييدها في النصوص بعدم البد منها الذي يجب حمل المطلق عليه لا اقل من الشك في جملة من الامور انها من الحوائج التي لا بد منها
او ان مبناه على ما اشرنا اليه من كون التعارض في اكثرها او جميعها من وجه والترجيح لها بفتوى جماعة من الاصحاب بل جميعهم في الجملة وبانه
كالواجبات في هذا التعارض فكما يخرج لما يطرء من الواجبات مع ان التعارض بينهما من وجه ايض فكذا هذه المندوبات وباشتمال النصوص

على بعضها المحتمل او المظنون او المعلوم فيها المثالية وبان ظاهر استدلال الحسن بن علي عم ترجيح كل ما كان من هذا القبيل على الاعتكاف او غير ذلك
الا انه لا يخفى عليك بعد ذلك كله رجحان الاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة في كل ما هو غير منصوص ولم يعلم الحاقه به كما انه لا يخفى عليك تقييد ذلك كله
بما اذا لم يستلزم محو صورة الاعتكاف والا بطل على كل حال ولذا وجب خروج المراة من المسجد لو حاضت في اثناء الاعتكاف والمريض الذي لا يسعه اللبث و
كذا غيرهما من ذوي الاعذار التي تمحي صورة الاعتكاف معها ويجب عليهن استيناف الاعتكاف مع وجوبه والا فلا وعليه ينزل اطلاق بعض
الاصحاب وجوب العود الى الاعتكاف كاطلاق قول الصادق عم في صحيح ابن الحجاج اذا مرض المعتكف وطمثت المراة المعتكفة فانه يأتي بيته ثم
يعيد اذا برئ ويصوم وقوله عم في خبر ابي بصير في المعتكفة اذا طمثت قال ترجع الى بيتها فاذا طهرت رجعت فقضت ما عليها اجمعا بين ذلك وبين ما دل
على عدم وجوب الاعتكاف بمجرد الشروع وانه انما يجب بالنذر او مضي يومين كما ستعرف تفصيل الكلام فيه وعلى كل حال فظاهر الخبرين استيناف
الاعتكاف لكن في مجمع البرهان تردد فيه من ذلك ومن حيث حصول العارض المقتضي للضرورة فكان كالخروج للحاجة بل قال الاقرب عدم الاستيناف وفيه
ما لا يخفى بعد فرض محو الصورة حتى في المقيس عليه فلا ريب في وجوب الاستيناف ثم ان كان الاعتكاف واجبا ولم يمض ثلثة وجب القضاء
من اصله والا فالمتروك خاصة نعم لو كان المتروك ثالث المندوب مثلا وجب قضاؤه باضافة يومين اليه لما عرفت من ان الاعتكاف لا يكون اقل من
ثلثة وكيف كان فاذا خرج المعتكف لشيء من ذلك لم يجز له الجلوس تحت الظلال بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ان صحيح
الحلبي وخبر داود بن سرحان الدالة عليه بلا تقييد الاول واحد الاخيرين بكون تحت الظلال ولذا اطلق النهي عنه بعضهم لكن في ق انهما
مقيدان بالخبر الاخير لداود ومن هنا فصل الشيخان والفاضلان والمرتضى وسلار وابو الصلاح وابن ادريس وغيرهم تحريمه بذلك لكن
قد يناقش بان التقييد مبني على حجية مفهوم المكان وانها كمفهوم اللقب كما عن جماعة منهم الشيخ والمص والفاضل وغيرهم و لا المنفي تحت الظلال
بل عن المرتضى ليس للمعتكف اذا خرج عن المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه ثم استدل عليه بالاجماع وطريقة الاحتياط ولعله الحجة
مضافا الى ما دل عليه في المحرم بناء على اصالة مساواته له في ذلك حتى يعلم الخلاف والى احتمال الغاء خصوصية الجلوس وكون المانع منه تحت
الظلال فلا فرق بينه وبين المشي والوقوف في الوسائل انه قد تقدم ما يدل على جواز الجلوس والمرور تحت الظل للمعتكف والى
قاعدة الشك في الشرط بناء عليها الى غير ذلك هذا كله مع الاختيار اما مع الاضطرار فلا باس به كما صرح به غير واحد ولعله لاطلاق ما
دل على الجواز المقتصر في تقييده بما هو المنساق من حال الاختيار وكذا لا يجوز للمعتكف الصلوة خارج المسجد الذي اعتكف فيه مع عدم
الضرورة لاطلاق الادلة السابقة الا بمكة فانه يصلي المعتكف بمسجدها اين شاء من بيوتها بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق عم في صحيح ابن سنان
المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء سواء عليه صلى في المسجد او في بيوتها وفي صحيح منصور بن حازم المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها
شاء والمعتكف بغيرها لا يصلي الا في المسجد الذي سماه وقال ابن سنان ايض سمعت ابا عبد الله عم يقول المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها
شاء سواء عليه صلى في المسجد او في بيوتها الى ان قال ولا يصلي المعتكف في بيت غير المسجد الذي اعتكف فيه الا بمكة فانه يعتكف بمكة حيث
شاء لانها كلها حرم الله قال الشيخ انما يريد بقوله يصلي صلوة الاعتكاف كما يقضي به سياق الكلام والنصوص السابقة ولو خرج
المعتكف من المسجد ساهيا لم يبطل اعتكافه بلا خلاف للاصل وحديث رفع القلم والنظر وما دل على الشرطية الى غيره لولا اشتماله على
النهي المتوجه الى غيره نعم ينبغي تقييد ذلك بما اذا لم يطل حتى يمحى الصورة كما اعترف به غير واحد ضرورة رجوعه حج الى انتفاء الحقيقة الذي لا فرق
فيه بين العمد والسهو والاضطرار وغيره والله اعلم هذا وقد زاد بعض مشايخنا شرطا اخر للاعتكاف وهو اباحة اللبث فلو وجب عليه الخروج
لجنابة او لعارض يخاف على نفسه وعرضه وغيرهما مما يوجب الخروج فمكث فسد اعتكافه ثم قال بعد ذلك كل من حرم عليه اللبث لخوف على
نفسه وعرضه او امر يلزمه حفظه فلبث بطل اعتكافه وكذا وكان الاصحاب تركوا التعرض له لوضوحه ولانه المنشا لما ذكروه من الشرط
الخامس الذي هو اذن من له ولاية كالزوج والسيد ضرورة كون ذلك لحرمة اللبث عليهم من دون الاذن فيعم كل من حرم عليه اللبث على
ان من الواضحات عدم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد نعم ينبغي ان يخص ذلك بما اذا كان محرما في نفسه لا من حيث الضدية لاداء دين و
نحوه فان الاقوى ح الصحة لما حققناه في محله من ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ثم قال لو غصب مكانا من المسجد وجلس
على فراش مغصوب فالاقوى البطلان واما اللباس المحمول فلا يبعث على الفساد على الاقوى ولو وضع في المسجد تراب وفراش مغصوب ولا يمكن نقله فلا
مانع من الكون عليه او جلس في المغصوب او عليه مجبورا او جاهلا بالغصب فليس عليه شيء وكانه اراد بغصب المكان دفع من سبق اليه قهرا ونحو
ذلك كما يومي اليه قوله متصلا بذلك ومن سبق الى مكان فهو احق به حتى يفارقه او يطيل غيبة المكث غير مشغول حتى يخل بعبادة المتعبد
ولو فارقه وله فراش او شيء يعتد به بقي اختصاصه ان كان خروجه لغرض صحيح لا يقتضي البطوء المفرط ووضع الخيط والعود والخرقة كلا وضع
واما المسجد عليه المسجة فمما يلحظ في الوضع وحد الانتظار الى ان يحصل خلل في نظم الصفوف ونحوها كلزوم الفرج في الجماعة بعد قول قد قامت
الصلوة والسابق للحجرة اولى بها في التسكين ولكن ليس له منع الشريك ما لم يحصل ضرر لكثرة وستر وتجري الوكالة في الاختصاص حيث يجلس
الوكيل في مكان الموكل وما له اعمال خاصة من بقاع المسجد يقدم مريد الاعمال على غيره انتهى لكن اكثره لا يخلو من نظر خصوصا الفرق بين اللباس
والمحمول وغيرهما في الاول فضلا عنهما في الاخير من تقدم مريد الاعمال وعن دعوى جريان حكم الغصب على كل من ملك او لوية السبق ودعوى الفرق
بين المسبحة وغيرها في الاول فتامل جيدا والله اعلم فروع يمكن استفادة حكمها مما تقدم الاول اذا نذر اعتكاف شهر معين ولم يشترط

صحته في عدم ... صلوة المعتكف خارج المسجد

كتاب الاعتكاف

التتابع فاعتكف بعضه واخل بالباقي صح ما فعل اذا كان ثلثة فصاعدا وقضى ما اهمل ولو تلفظ فيه بالتتابع استانف كما عرفته في شرح قول المص
ولو نذر اعتكاف ايام معينة الخ وفي ك بناء على ما سلف له هناك بل الاصح عنده بطلان ما فعل اذا كان ثلثة فصاعدا مع التلفظ بالتتابع
وبدونه اذ المفروض تعيينه وقد عرفت ان التلفظ بالتتابع مع تعيين الزمان لا يفيد الا مجرد التاكيد لا فائدة تعيين التتابع المعنوي وقد بينا ذلك فيما سبق
قلت قد عرفت ما فيه ايض سابقا من وضوح الفرق الثاني اذا نذر اعتكاف شهر معين ولم يعلم به حتى خرج كالمحبوس والناسي قضاه بلا خلاف
بل في ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب لكن ربما استشكل بعدم ما يدل على قضائه ويدفع مضافا الى احتمال تناول امر فاتته له والى انه مشتمل
على الصوم الذي قد ثبت القضاء للواجب منه بانه قد ثبت القضاء في الحائض والمريض وغيرهما مما قد اشتملت عليه النصوص والفتاوى مع عدم القول بالفصل
نعم عن الشهيد انه لو غمت عليه الشهور توخى والا تخير كما في الصوم واشكله بعضهم بانه لا دليل عليه هنا والقياس محرم وقد يدفع بان مثله في الصوم
على القاعدة التي لا تفاوت فيها بين المقامين وهي اصالة بقاء التكليف وقبح تكليف ما لا يطاق فليس ح الا التوخي ومع عدمه فالتخيير لانها
اقرب طرق الامتثال على انه شهر معين قد وجب صومه ولو للاعتكاف لا خصوصية لشهر رمضان فتامل جيدا والله اعلم الثالث اذا نذر اعتكاف اربعة
ايام فاخل بيوم قضاه لكن يفتقر ان يضم اليه اخرين ليصح له الاتيان به والمراد بالقضاء الاتيان به ليتناول المنذور المطلق والمعين ضرورة عدم
اختصاص الحكم بالقضاء اه ولكل من وجب عليه اعتكاف يوم كما اشار اليه المص فيما سبق وفيما ياتي والظ التخيير بين التقديم والتاخير والتوسط
لكن عن جماعة من المتاخرين ان الزائد على الواجب ان تاخر عن الواجب ليقع واجبا وان تقدم جاز ان ينوي به الوجوب من باب مقدمة الواجب
والعقل لعدم تعين الزمان له وفي ك وربما اشكل بما اذا كان الواجب يوما واحدا فان اعتكاف اليومين بنية الندب يوجب الثالث فلا
يكون مجزيا عما في ذمته وبان الاعتكاف يتضمن الصوم وهو لا يقع مندوبا ممن في ذمته واجب ويدفع بان غاية ما يستفاد من الادلة
الشرعية ان من اعتكف يومين يتعين عليه اعتكاف الثالث وهو لا ينافي وجوبه من جهة اخرى وعن الثاني بان الممتنع انما هو وقوع النافلة
ممن في ذمته قضاء رمضان لا مطلق الواجب كما بيناه فيما سبق قلت لو اراد زوال الاشكال الاول من اصله نوى بالاول الندب
جعل ما في ذمته وسطا على انها تجب من باب المقدمة فلا اشكال ح من هذه الجهة وكيف كان فلو كان المنذور خمسة فعن ك وجب ان
يضم اليه سادسا سواء افرد اليومين او ضمهما الى الثلثة لما بيناه فيما سبق من ان الاظهر وجوب كل ثالث قلت ستعرف تحقيق الحال فيه
الرابع اذا نذر اعتكاف يوم لا ازيد لم ينعقد قطعا لما عرفت من ان اقل الاعتكاف ثلثة فلا يكون مشروعا ولو نذره لا بهذا القيد
او نذر اعتكاف ثاني قدوم زيد مثلا صح ويضيف اليه اخرين كما هو واضح والله اعلم هذا كله في حقيقته وشرائطه واما الكلام في اقسامه
فانه ينقسم الى واجب وندب ضرورة كونه عبادة وهي منحصرة فيهما فالواجب ما وجب بنذر وشبهه من العهد واليمين والاجارة وامر السيد
ونحوها والمندوب ما تبرع به عن نفسه وعن غيره فالاول يجب بالشروع بلا خلاف اجده اذا كان معينا بل هو واجب قبله اما غيره فهو و
ان كان مشهورا كما قيل الا انه يصعب اقامة الدليل عليه كغيره من الاعتكاف الواجب توسعا ومن هنا قال في ك انه لو قيل بمساواته للمندوب
في عدم وجوب المضي فيه قبل اليومين لم يكن بعيدا وهو كذلك والنهي عن ابطال العمل بعد ارادة تسليم الابطال منه بغير الارتداد ونحوه
خاص في الصلوة كما يشهد له الاستقراء وغيره فالوجوب ح بالشروع لا يخ من نظر اللهم الا ان يكون مستنده ما تسمعه من دليل الوجوب بالشروع
في المندوب الذي هو اضعف من الواجب بمراتب فتم والثاني مع عدم الشرط لا يجب المضي فيه حتى يمضي يومان كاملان اجماعا من القائلين
بهذا القول فيجب الثالث كما عن الاسكافي وابن البراج والشيخ في ية وجمع من المتاخرين ومتاخريهم للاصل وصحيح محمد بن مسلم اذا اعتكف
يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ اعتكافه فان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يخرج ويفسخ اعتكافه حتى يمضي ثلثة
ايام وصحيح ابي عبيدة عن الباقر ع من اعتكف ثلثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام
يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يستكمل ثلثة ايام بل قد يظهر من الاخير وجوب كل ثالث بعد اليومين فيجب السادس لمن
اعتكف خمسة والتاسع لمن اعتكف ثمانية وهكذا والمناقشة في سنده بعلي بن الحسن بن فضال يدفعها انهما في طريق الكافي
في اعلا مراتب الصحة على انه موثق وقد ذكر في الخلاصة انا اعتمد على رواية علي بن الحسن بن فضال وان كان مذهبه فاسدا وحكي
عن النجاشي والكشي والشيخ وغيرهم توثيقه وتعريبه من الامامية فلا وجه ح لحملهما على الاستحباب بعد جمعهما الشرايط
الحجية وعدم المعارض لهما سوى الاصل الذي يقطعه اقل من ذلك فح فما قيل من انه لا يجب الثالث ايض كما هو خيرة المرتضى
وابن ادريس والفاضلين في المع والمنتهى والمخ وكره وغيرهم واضح الضعف بل القول بالوجوب بمجرد الشروع كما عن ط وابي
الصلاح اقرب منه لامكان الاستدلال له مضافا الى النهي عن ابطال العمل والى انه كتعيين الكلي بالفرد بالنصوص الدالة على
وجوب الكفارة على المعتكف اذا ابطل اعتكافه بالجماع في خبري محمد بن مسلم وابي بصير المتقدمين سابقا الدالين على وجوب
اعادة المريض والحائض الاعتكاف بعد البرء والطهارة وان اجيب عن الاولى بانها مطلقة لا عموم فيها او تصدق بالجزء والكل
فيكفي في العمل بها تحققها في بعض الصور ولا يكون حجة في الوجوب على انه لو سلم عمومها لم يلزم من ذلك الوجوب لاحتمال
جماع المعتكف كما ستقف عليه ولا امتناع في وجوب الكفارة بذلك في الاعتكاف المستحب بنحو ذلك عن الثانية وان كان
تدينا قشر ولا بان الاطلاق حجة كالعموم وبان الكفارة تترتب على ما عهد من الشرع انما تجب في مقام الوجوب المستلزم مخالفته

للعقوبة

للعقوبة فيكون الكفارة لدفع تلك العقوبة وهذا لا يعقل في المستحب الذي لا يترتب شيء على تركه عقوبة وانما غاية ذلك عدم الثواب عليه
وكيف يمكن القول بوجوب الكفارة في الاعتكاف المستحب ولكن مع ذلك كله فلا ريب في ان الاول اظهر لصراحة الصحيحين السابقين الحاكمين
على غيرهما وان كان الاخير احوط بل لا يخ من قوة والله اعلم هذا كله مع عدم الشرط في الاعتكاف والنذر واما لو شرط في حال نذره
الرجوع اذا شاء وقلنا بصحة هذا الشرط فيه كان له ذلك في اي وقت شاء عملا بقولهم ع المؤمنون عند شروطهم ولا قضاء للاصل
السالم عن المعارض من غير فرق بين المعين وغيره وبين منذور التتابع وغيره ولو لم يشترط بل كان مط وجب استيناف ما نذره اذا قطعه
وكان مشروطا بالتتابع ولم يمض منه ثلثة ايام على التفصيل الذي عرفته سابقا انما الكلام في صحة الشرط المزبور ولعله موقوف
على صحته في الاعتكاف ويدل عليها فيه مضافا الى المؤمنون عند شروطهم الخ ونحوه قول ابي جعفر ع اذا اعتكف يوما ولم
يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يفسخ اعتكافه حتى يمضي ثلثة ايام ضرورة
ظهوره في ان له الفسخ مع الشرط بعد اليومين ايض وقال ابو ولاد في الصحيح سئلت ابا عبد الله ع عن امراة كان زوجها غائبا فقدم و
هي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها فتهيات لزوجها حتى واقعها فقال ان كانت خرجت من المسجد
قبل ان تمضي ثلثة ايام ولم يكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر وهو ظ ايض في عدم الكفارة عليها مع الشرط لكن يظهر من ك
تبعا للمدارك التوقف في صحة هذا الشرط في عقد النذر لان نصوص المقام انما دلت عليه في الاعتكاف دون النذر وفيه ان جوازه
في الاعتكاف يقتضي بجوازه في النذر ضرورة ظهور كون مورد النذر ح هذا القسم من الاعتكاف فيشمله ادلة النذر فالبحث ان كان ح
فهو في جوازه في الاعتكاف وربما خص جوازه فيما لو كان الشرط مع عروض العارض لا مط بل حكي ذلك عن جماعة من الاصحاب منهم الفاضل
في كره حيث قال انما يصح اشتراط الرجوع مع العارض فلو شرط الجماع في اعتكافه او الفرجة او التنزه او البيع او الشراء للتجارة او التكسب
بالصناعة في المسجد لم يجز وعن ثاني الشهيدين القطع به نعم ينبغي ان يراد بالعارض ما هو اعم من العذر كما يدل عليه صحيح ابي ولاد اذ
حضور الزوج ليس من الاعذار المسوغة للخروج من الاعتكاف وانما هو من جملة العوارض فيختص الشرط ح بعروض العارض لا مط ويؤيده
قول الص ع في الموثق اذا اعتكف العبد فليصم قال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام واشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط عند
احرامك ان يحلك من اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله وقوله في قوي ابي بصير لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة
ايام ومن اعتكف صام وينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما اشترط المحرم بل ربما قيل باختصاص الجواز في اشتراط العذر الذي يسوغ
معه الفسخ بلا شرط للموثق الاول وان فائدة الشرط مجرد التعبد وان كان قد يدفع بظهور النص والفتوى بخلافه بل ظ الاكثر او صريحهم
جواز الاشتراط مط من غير تخصيص بالعارض كما اعترف به في ك وليس في صحيح ابي ولاد منافاة لذلك بل لا يخ من تاييد كما انه ليس
في الموثق والقوي ذلك ايض ضرورة عدم ظهورهما في حصر الجواز بذلك فلا ينافي المطلق الدال على الجواز ح مما عرفت نعم قد يخص
الندب بالشرط على حسب شرط المحرم لانه المامور به في الخبرين المزبورين فالاقوى ح جواز الشرط مط كما ان الاقوى ان له الرجوع
على حسب ما اشترط ان خاصا فخاصا وان كان مطلقا فمط ولا ينافي ذلك ما نفاه الفاضل من عدم جواز اشتراط الجماع ونحوه ضرورة كونه
من اشتراط منافيات الاعتكاف الذي يبطل به اصل الاعتكاف نحو الشرط الفاسد في العقد على الاصح كما صرح به في س مع قوله بجواز
الشرط مط وليس هو كاشتراط فسخه كما هو واضح بادنى تامل ولكن ينبغي ان يعلم ان تفصيل الحال على ما ذكرنا ان الشرط ان كان في النذر
وقد اعتكف مشترطا كان له على مقتضى ما شرط من غير فرق بين المعين وغيره والمتتابع وغيره ولا قضاء عليه ولا اعادة كما سمعته من المص وان كان
الشرط في الاعتكاف دون النذر فلا اثر له مع فرض كونه معينا وانما حكمه كما اذا لم يشترط وان كان غير معين اتجه ح اجراء الشرط فيه على
حسب جريانه في المندوب ويأتي بغيره ذلك الفرد مع ابطاله ورجع فايدة الشرط ح الى نفس الاعتكاف دون النذر ولا ينافي ذلك توهم
هناك انه يجب الاعتكاف بمضي اليومين لما عرفت من تنزيله على غير المشروط فيه الرجوع وبذلك ظهر انه لا يجزي الاشتراط في الاعتكاف
مع فرض الاطلاق في النذر كما صرح به شيخنا في رسالته وغيرها ولو كان واجبا بنذر وشبهه فان اخذ الشرط حين اجراء الصيغة فلا اشكال
والا لزم وفي محكي س لا الاشتراط انما يصح في عقد النذر اما اذا اطلقه من الاشتراط على ربه فلا يصح له الاشتراط عند ايقاع الاعتكاف ونحوه في المع
وفي س ولو شرط الرجوع متى شاء اتبع ولم يتقيد بالعارض ولو جعل الشرط في نذره او عهده او يمينه فكذلك ولو خلى النذر من الشرط فلا عبرة
بالشرط عند الشروع في الاعتكاف الى غير ذلك من عباراتهم المطابقة لما ذكرنا وللقواعد المعلومة فما في ثوم من ان محل هذا الاشتراط وقت
الدخول في الاعتكاف ويتساوى فيه من ان يكون متبرعا به او منذورا الا ان ذلك مدلول نصوص المقام وليس في نصوص الباب تعرض للاعتكاف على وجه
النذر فضلا عما يدل على ايقاع هذا الشرط فيه الى ان قال ولم ار من تنبه لذلك الا السيد السند في ك حيث قال لم اقف على رواية تدل على ما ذكروه
من مشروعية اشتراط ذلك في عقد النذر وانما يستفاد من نصوص المقام ان محل ذلك نية الاعتكاف ولو قيل بجواز اشتراطه في نية الاعتكاف
المنذور اذا كان مط لم يكن بعيدا خصوصا ما اشرنا اليه سابقا من ان المنذور في عدم المضي فيه الا بمضي يومين ولو قلنا ان اشتراط الخروج
انما يسوغ عند العارض وفسرناه بالضرورة جاز اشتراطه في المنذور المعين ايض كما ترى واضح الفساد ضرورة انه لا اثر لهذا الشرط في الاعتكاف المنذور
مط وبخصوص المقام مساق لبيان اصل حكم الاشتراط في الاعتكاف من غير مدخلية للنذر الذي هو يلزم ما شرع فلا حاجة الى دليل خاص يدل على

المرغبة النذر بل يكفي فيها ثبوته في الاعتكاف كما هو واضح نعم قد يقوى بوجوب الاشتراط في الاعتكاف يضم مع الاشتراط في عقد النذر
الذي مرجعه الى الالتزام بالاعتكاف المشتمل على الشرط فلا يجري عليه ح حكم الاعتكاف المشروط بدون ذكر الشرط فيه مع احتماله الاكتفاء بالا[تيان]
به فلو عن النذر [illegible] ذكر الاشتراط فيه وان كان الاول احوط واولى وكيف كان فقد عرفت الحكم في صور الاشتراط في النذر الاربعة كما
انك قد عرفت الحكم في الاربعة الفاقدة للشرط لان مجموع الصور ثمانية اذ النذر اما ان يقع على معين او لا وعلى التقديرين اما ان يشترط فيه
التتابع او لا وعلى الاربعة اما ان يشترط الرجوع متى شاء او لا فالصور ثمانية قد علم حكمها مما قدمناه انفا سابقا لكن عن [illegible] في حكم صور
الشرط انه له الرجوع مع العارض ثم ان كان الزمان معينا لم يجب قضاء ما فات في زمن العارض سواء اشترط التتابع ام لا وان كان مطلقا ولم يشترط التتابع
ففي وجوب قضاء ما فات او الجميع ان نقص ما فعل عن ثلثة قولان اجودهما القضاء وفاقا للمص في المع ولو شرط التتابع فالوجوب اوكد لكن اختار
في [illegible] واذا خرج للشرط في الاعتكاف المندوب فلا قضاء وان كان في الواجب [illegible] وان كان غير معين [illegible] نظر قد
قطع في المع بوجوبه وقال ابن ادريس ان شرط التتابع ولم يعين الزمان وشرط [illegible] خرج فله البناء والاتمام [illegible]
استأنف ولعله اراد به انه شرط على ربه في التتابع لا في اصل الاعتكاف [illegible] لم يعين زمانا لكن [illegible] على
ربه عند العارض يخرج ثم يبني ما بقي عليه عنده [illegible] وان كان قد اعتكف ثلثة فذا قل استأنف [illegible] قال التتابع لم يعين وشرط
على ربه ولم يشترط التتابع فانه يخرج مع العارض [illegible] ان كان قد اعتكف ثلثة [illegible] اقل من ثلثة ايام [illegible] وان كان الواجب
ازيد واتى بالباقي ان كان ثلثة [illegible] ومثله عن [illegible] من عدم ايجابهم المنافية لما ذكرناه من عدم وجوب القضاء
والاستيناف في صورة الاشتراط اللهم الا ان يكون وجه ذلك ان المفروض [illegible] الخروج عند العارض الذي هو اعم من العذر
الشرعي المسوغ للخروج عن المسجد لا عن اصل الاعتكاف [illegible] مقتضية لبطول المكث ونحوه مما يبطل به
اصل الاعتكاف بخلاف العارض المشترط الخروج عنده هنا فان المراد باشتراط الخروج عن الاعتكاف معه فلا ينافي بقاء وجوب
الاعتكاف معه الذي هو مقتضى النذر [illegible] ما بقي ان كان قد اعتكف ثلثة فصاعدا او ياتي بالجميع
ان نقص اعتكافه عن ثلثة كالمطلق الذي لم يشترط فيه [illegible] في شرط التتابع وقد بيناه هناك [illegible]
مراعاته فيأتي ح بعد [illegible] كما ان المبتدى ح في المعين [illegible] بعد زوال العارض ثم يسقط قضائه مع
فرض استيفائه مع احتمال وجوبه [illegible] لان الشرط [illegible] كالعذر الشرعي المسوغ لقطع الاعتكاف
الذي لا ينافي وجوب القضاء اللهم الا ان يقال ان مقتضاه [illegible] وجوب الاعتكاف المنذر [illegible] عليه [illegible] اختيار الفسخ
لم يكن خطاب عليه في الفرض [illegible] العارض [illegible] من المشكلات التي هي غير محررة في كلام الاصحاب وكيف كان
فقد عرفت ان المختار ان المعتكف [illegible] الاشتراط [illegible] على العارض [illegible] وهو
كاشتراط الخيار في العقد [illegible] في رسالته [illegible] ولو
اشتراط امر مخصوص ان لم يكن مانعا [illegible] مخصوص [illegible] قضاء الوجوب ووجوب
الاتمام ولو كان واجبا بالنذر ونحوه فان محل الشرط حين اجراء الصيغة [illegible] فلا اثر للمتقدم
والمتاخر المنفصل [illegible] اعتباره قبل [illegible] الشرط [illegible] لا اشتراط ولا فرق في العارض بين
[illegible] من الاحكام التي [illegible] ملاحظة لاحكام اشتراط الخيار في العقد [illegible] بادنى نظر انه لا يجوز التعليق
في الاعتكاف [illegible] بطل الا اذا كان شرطا مؤكدا كقوله [illegible] وكان المحل مسجدا ونحو ذلك [illegible] واحتمال في العقد ايضا
[illegible] والله اعلم ثم الظاهر انه لا يصح له اشتراط الفسخ في الاعتكاف [illegible] واعتكاف اخر له كما صرح به شيخنا ايضا في رسالته وان كان
ربما يحتمل بناء على جوازه [illegible] المشترك [illegible] الذي هو المنشأ في كثير من الاحكام السابقة وغيرها
جدا والله اعلم وعلى كل حال فلا فرق في جواز الرجوع مع الشرط بين اليوم الثالث وغيره لما عرفت من اطلاق النص والفتوى خلافا للمحكي عن الشيخ فلم
يجوز الرجوع مع الشرط في اليوم الثالث لانه واجب من قبل الله فلا يفيد الشرط جواز الرجوع فيه ولا ريب في ضعفه للاطلاق السابق الذي لا
ينافيه كون الوجوب من قبل الله بعد ان كان الرجوع باذن من الله ايض كما هو واضح واما احكامه فقسمان الاول انما يحرم على المعتكف الاستمتاع بالنساء
بشهوة وتقبيلا [illegible] جماعا في الفرجين اجماعا بقسميه [illegible] وكتابا وسنة مستفيضة ومتواترة وعلى المشهور في الاولين بل لا اجد فيه خلافا
[illegible] بعد ان روى عن [illegible] كان رسول الله اذا كان العشر الاواخر اعتكف في المسجد فضربت له قبة
من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه فقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله اما اعتزال النساء فلا فان ذلك اراد بذلك مخالطتهن
ومجالستهن [illegible] دون الجماع والذي يحرم على المعتكف من ذلك الجماع دون غيره [illegible]
والتقبيل [illegible] من الاصحاب [illegible] المباشرة [illegible]

ارادة الابطال ايضا من النهي فيها الا التحريم خاصة وانما اختاره الفاضل في المختلف وغيره لانه هو معنى النهي ولا تنافي بين التحريم والصحة هنا لكن فيه
انه وان لم يكن منافاة عقلا ضرورة كون النهي عن امر خارج عن العبادة لكن الفهم العرفي كاف في ذلك كالنهي عن التكفير في الصلوة ونحوه على
ان تاديتهما مع الجماع الذي لا اشكال في البطلان به بعبارة واحدة امارة اخرى على ان الجميع من سنخ واحد كما ان حكمهم بالبطلان به ليس في الاية ولا
السنة تصريح به بل قضاهما النهي والكفارة وهما اعم من البطلان لا وجه له الا الفهم العرفي المشترك بين الجميع الحاصل بملاحظة ان الشارع في
امثال ذلك معظم نظره بيان الصحة والفساد بل قد لا يكون مقصوده الا ذلك وان اداه بلفظ النهي ونحوه كما هو واضح بادنى تامل ومن هنا
كان مختار الاسكافي والشيخ في [illegible] البطلان بها بل هو مختاره ايضا في محكي [illegible] مع زيادة الجماع في غير الفرجين انزل او لم ينزل بل عن الاسكافي
زيادة اتباع النظر للنظر بشهوة من محرم وربما كان ظ تحريمها الاستمتاع بالنساء في [illegible] ضرورة كونه اعم من المباشرة لكنه لا يخلو من بحث
لكون المنهي عنه في الاية المباشرة اللهم الا ان يراد منها ما يعم ذلك ولذا ينبغي عدم ترك الاحتياط له والظاهر ان حكم المرأة
في ذلك حكم الرجل فيبطل اعتكافها بمسها وتقبيلها بشهوة وجماعها للاصالة الاشتراك وبعض النصوص في الجماع وللاتفاق
ظ على ذلك بل الظ عدم الفرق في الجماع بين المرأة والذكر بل وغيرهما كالدابة بل يمكن تعميم اللمس والتقبيل بشهوة لذلك ايض
وبالجملة كل جماع وكل لمس وتقبيل ونحوها بشهوة ولذة من الرجل والمرأة وغيرهما محرم ومبطل لكنه يصعب اقامة الدليل عليه
[illegible] اذ ليس [illegible] هو الا التنبيه بما دل على النهي عن ذلك من النساء [illegible] هو مشكل جدا خصوصا بالنسبة الى بعض الافراد وان
كان هو الموافق للاحتياط نعم قد صرح في [illegible] بان الجماع فضلا عن غيره انما يبطل مع العمد دون السهو وان كان للنظر فيه مجال ان لم ينعقد عليه
اجماع اما اللمس ونحوه بغير شهوة فلا باس به للاصل السالم عن المعارض بل في [illegible] لا نعرف فيه خلافا وفيه ايضا انه ثبت ان النبي ص كان يلامس
بعض نسائه في الاعتكاف وكذا يحرم عليه شم الطيب على الاشهر بل المش لصحيح ابي عبيدة عن ابي جعفر ع المعتكف لا يشم الطيب ولا
يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع بل مقتضاه حرمة التلذذ بالريحان ايض كما نسب في [illegible] حرمة شمه الى الاكثر ايضا [illegible] الشيخ
من عدم تحريم شم الطيب واضح الضعف بل هو اختار خلافه في المحكي عن جمله ونهايته وخلافه بل عن الاخير دعوى الاجماع ولعله كذلك
خصوصا بين المتاخرين لكن ينبغي ان يعلم ان المنساق الى الذهن من شم الطيب التلذذ به فما فقد حاسة الشم خارج بل قد يؤمي الى ذلك
في الجملة قوله في الصحيح لا يتلذذ به واما استدعاء المني فقد ذكر المص حرمته في الاعتكاف تبعا للشيخ لكن لم نقف على نص فيه
بالخصوص كما اعترف به في ك وغيرها نعم علل فيها باولويته من اللمس والتقبيل في منافاته الاعتكاف الا انه كما ترى ويحرم
عليه ايضا البيع والشراء بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه هو الحجة مضافا الى صحيح ابي عبيدة السابق بل في [illegible] كلما يقتضي الاشتغال
في الامور الدنيوية من اصناف المعاش فينبغي القول بالمنع منه عملا بمفهوم النهي عن البيع والشراء ثم حكي عن المرتضى المنع من التجارة
و[illegible] البيع والشراء وقال التجارة اعم بل قال الوجه تحريم الصنائع المشغلة عن العبادة كالخياطة وشبهها الا ما لا بد منه بل عن ابن ادريس
التعدي الى كل مباح لا يحتاج اليه وان كان لا يخفى عليك ما فيه بل وما في سابقه حتى الحاق الصلح والاجارة ونحوهما وان كان وجه القياس
فيهما واضحا الا انه محرم عندنا على كل حال فالاقتصار عليهما هو الوجه بل الظ استثناء ما مس الحاجة اليه مما يضطر اليه من ماكول ومشروب
ونحوهما وان كان ينبغي تقييد ذلك بما اذا تعذر التوكيل والنقل بغير البيع لعدم الضرورة ح والى ذلك اومى الشهيد في الجملة حيث قيده بما
اذا تعذر المعاطاة لكنه مبني على انها ليست بيعا وهو خلاف التحقيق والامر سهل وعلى كل حال ففي بطلان البيع وصحته لو وقع وجهان بل قولان
كالبيع وقت النداء اقواهما الصحة لعدم انصراف الذهن الى ارادة الفساد من النهي عنه في امثال ذلك والله اعلم وكذا يحرم المماراة بلا
خلاف اجده للصحيح المزبور وفي ك المراد بها هنا المجادلة على امر دنيوي او ديني لمجرد اثبات الغلبة والفضيلة كما يتفق لكثير من المتسمين
بالعلم وهذا النوع محرم في غير الاعتكاف وقد ورد التاكيد في تحريمه في النصوص وادخاله في محرمات الاعتكاف اما بسبب عموم مفهومها او لزيادة
تحريمه في هذه العبادة كما ورد تحريم الكذب على الله ورسوله في الصيام وعلى القول بفساد الاعتكاف بكل ما حرم فيه تتضح فائدته ولو كان الغرض
من الجدال في المسئلة العلمية مجرد اظهار الحق ورد الخصم عن الخطاء كان من افضل الطاعات فالمايز بين ما يحرم منه وما يجب او يستحب
النية فليحترز المكلف من تحويل الشيء من الوجوب الى الجملة من اكبر القبائح وهو جيد والكلام في ابطاله على حسب ما عرفت وعن
الشيخ هنا انه والكذب لا يفسد الاعتكاف كما لا يفسد الصوم وهو كما ترى والله اعلم وعن [illegible] زيادة تحريم الكلام الفحش في الاعتكاف ولم نقف له
على دليل بل قيل والقائل الشيخ في المحكي عن جمله وابنا حمزة والبراج يحرم عليه ما يحرم على المحرم وفي محكي ط انه يجتنب ولم يثبت فالاصول
بحالها بل في ك [illegible] بعد ان حكى ذلك عن بعض علمائنا قال وليس المراد بذلك العموم فانه لا يحرم عليه لبس المخيط ولا ازالة الشعر ولا اكل الصيد ولا
عقد النكاح فلا خلاف وح ولعله الى ذلك اومى المص بقوله ولم يثبت اي لم يثبت القول بذلك لاحد على كل حال فلا ريب في ضعفه ان كان بل
لعل المعهود من سيرة النبي ص واصحابه وغيرهم خلافه وكذا المعهود منها انه يجوز له النظر في معاشه والخوض في المباح المحتاج اليه وغيره
وما سمعته من ابن ادريس قد عرفت فساده وانه لا دليل عليه كدعوى ان الاعتكاف اللبث للعبادة فلا يجوز فيه غيرها اذ قد عرفت

في حرمة شم الطيب على المعتكف

ما يجتنب

ان المراد

كتاب الاعتكاف

ان المراد من منذر كون الاعتكاف اللبث المكرمة هو عبادة لاخراج اللبث الذي لم يكن كذلك على انه لو سلم ارادة العبادة الخارجة عنه فاقصى ما يمكن
ان يسلم العبادة في الجملة لا انه لا يقع في زمن الاعتكاف الا العبادة كما هو واضح وكيف كان فكلما ذكرناه من المحرمات عليه نهارا المحرم عليه ليلا
لكونه معتكفا فيهما فتشمله الادلة في الحالين عدا الافطار لان الصوم محله النهار ومن مات قبل انقضاء اعتكاف فان كان واجبا عليه بالشرع
على القول به او بمضي اليومين او بنذر او عهد او نحو ذلك قيل يجب على الولي القيام به وقيل يستاجر من يقوم به والاول اشبه عند المص
والفاضل والاصل في ذلك ما في ط على ما حكي عنه في لف قال ان مات قبل انقضاء مدة اعتكافه ففي اصحابنا من يقول يقضي عنه وليه
او يخرج من ماله من ينوب عنه قدر كفايته لعموم ما روي ان من مات وعليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضي عنه او يتصدق عنه قال في لف
وهذا يشعر بعدم وجوب قضائه عليه عملا بالاصل الدال على البراءة وبان ايجاب الصوم لا يستلزم ايجاب الاعتكاف وجماعة الاخرين انه قد
ورد وروده لمشهور او جوب القضاء عن الميت ولا يمكن الاتيان بمثل هذا الصوم الا على هيئة وهو هيئة الاعتكاف فكان الاعتكاف
واجبا هذا كما ترى لا دلالة فيه على ان القول المزبور مختار الشيخ وفي لك في شرح عبارة المتن هذان القولان حكاهما الشيخ في ط واستدل
لهما بما رواه الحق الى في المعتبر وما ذكره رواه انما يدل على وجوب قضاء الصوم اما الاعتكاف فلا وهو جيد لكن في المنتهى اطلق الشيخ وجوب قضائه
الولي ثم ذلك لعموم ما روي الخ ويجب تقييده بما اذا كان قد استقر في ذمته قبل ذلك او تمكن من قضائه فلم يفعل كما هو المعتبر في الصوم والامر سهل
الوجوب على الولي اذ ليس للاعتكاف نص على الخصوص الى غير ذلك من كلماتهم التي لا تنطبق على ما وصل الينا من عبارة الشيخ التي سمعتها في عبارة
س فانه قال ولو مات قبل القضاء بعد التمكن وجب على الولي قضائه عند الشيخ والرواية لا دلالة فيها الا على قضاء الصوم وجوز الفاضل الا تتابعه
فيه للولي وكيف كان فلا اشكال في عدم وجوب قضاء ما فاته من الاعتكاف المتلبس به على الولي اذ لا يزيد على الصوم انما الكلام فيما سمعته
من عنوان س والحق عدم وجوبه ايضا للاصل السالم عن المعارض بعدما عرفت سابقا من ان وجوب الاعتكاف لا يقضي بوجوب الصوم
بل اقصاه انه لا يصح بدونه وفرق واضح بين المقامين ضرورة الاكتفاء بوقوعه في شهر رمضان ونحوه من الصوم الواجب بغير الاعتكاف
نعم قد يتم ذلك فيما لو نذر الصوم معتكفا ففاته بعد ان تمكن من قضائه فانه قد يتجه الوجوب ح على الولي وفي تبعيته للاعتكاف من
باب المقدمة فيجري فيه جميع ما سمعته سابقا في كتاب الصوم من جواز الاستنابة ووجوبه على الاولياء المتعددين وكون المنكسر كفرض
الكفاية وغير ذلك من الاحكام السابقة ومن ذلك ظهر ان الاشبه عدم الوجوب لا ما اختاره المص وغيره ثم ان الظ عدم الفورية في
قضاء الاعتكاف حيث يقضى لعدم اقتضاء الامر بها فان غرض الكم من وجوبه على الفور واضح الضعف وفي س بعد ان حكى ذلك عنهما
والظ انه من فروع الفورية في الامر المطلق لا من خصوصيات الاعتكاف قلت قد حققنا عدم اقتضاء الامر المطلق الفورية في محله هذا وقد
تقدم سابقا ما يعلم منه الوجه فيما ذكره في س هنا من انه لو بقي من الاعتكاف الواجب اقل من ثلثة او نذر الاقل اكمله ثلثة ووجب الجميع لو
عين ثلثة فجاء الثالث العيد بطل من اصله ويجيئ على القول بقضاء صوم من وجوب ثلثة غيرها ولو فرق الاعتكاف المنذور في اثناء
اعتكاف اخر بحيث لا يحصل الخروج عن مسمى الاعتكاف فيه صح اما لو زيع الساعات فلا ولو دعا في هي من انه ان اغمي على المعتكف
اياما ثم افاق لم يلزمه قضائه لانه لا دليل عليه والوجه وجوب القضاء ان كان واجبا غير معين بزمان اذا عرفت هذا فاذا افسد الاعتكاف من
وجب قضائه ان كان واجبا وان كان ندبا استحب قضائه وعلى قول الشيخ يجب قضاؤه مط لانه يجب بالدخول فيه قال ره ومتى كان خروجه
الاعتكاف بعد الفجر كان دخوله في قضائه قبل الفجر ويصوم يومه ولا يعيد الاعتكاف ليلة وان كان خروجه ليلا كان قضائه من مثل ذلك
الوقت الى اخر مدة الاعتكاف المضروبة وان كان خروج وقت من مدة الاعتكاف فسخ به ثم عاد اليه وقد بقيت مدة من التي عقدها تمم باقي
المدة وزاد في اخرها مقدار ما فاته من الوقت اذ لا يخفى عليك الحال في جميع ذلك بعد الاحاطة بما قدمناه سابقا في النذر المعين
والمطلق وغيرهما والله اعلم القسم الثالث فيما يفسده وفيه مسائل الاولى لا اشكال ولا خلاف في ان كل ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف لما
تقدم من اشتراطه به والمشروط عدم عند عدم شرطه من غير فرق بين ما هو مفسد للاعتكاف في نفسه كالجماع وبين غيره كالاكل والشرب
والاستمناء ونحوها من المفطرات ويفسده عندنا ايضا غير ذلك من باقي ما نهي عنه فيه مما عرفته مفصلا ولا يعد بما ظهر من المتن اختصاص
مفسده في ذلك في الجماع ولكن التحقيق خلافه وعلى كل حال فمتى افسده بان افطر في اليوم الاول والثاني لم يجب به كفارة الا ان يكون
واجبا معينا اما المطلق وفيه البحث السابق في انه لا يجب الا بمضي اليومين او بالشروع فعلى الاول يكون كالمندوب وعلى الثاني يكون كالمعين
وان افطر في الثالث وجبت الكفارة على كل حال لوجوبه الا ان يكون مشروطا على وجه يرتفع وجوبه فيكون كاليومين الاولين ومنهم و
هو الشيخ ومن تبعه بل في ك نسبته الى اكثر المتاخرين من خص الكفارة بالجماع حسب الذي لا اجد خلافا في ثبوتها به والنصوص به مستفيضة
وفيها الصحيح وغيره واقتصر في غيره من المفطرات على القضاء وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده ضرورة عدم الدليل على وجوبها
بغيره عدا القياس عليه وهو محرم عندنا نعم قد يلحق به استدعاء المني بناء على فساد الاعتكاف به كما انه قد يقال ان مقتضى ترك الاستفصال
في النصوص وجوب الكفارة به مط من غير فرق بين المندوب منه والواجب معينا ومط في اليومين الاولين وغيرهما ولا ينافي ذلك

الندبية

الندبية التوسعة في المطلق كما لا ينافيه ان حرمته وتوعدهم فيهما لمن جوزنا له الخروج وانه يخرج بسبيعه لكن ليس له فعله وهو باق على الاعتكاف مستمر
عليه فمتى فعل كان اثم وكفر اللهم الا ان يقال ان تعليق الكفارة على عدم الاشتراط الذي في صحيح ابي ولاد المتقدم يومي الى عدم وجوبها مع عدم تعين الاعتكاف
حتى في اليوم الثالث اذ فرض الاشتراط فيه على وجه يرفع وجوبه فضلا عن الاصل البرائة ونحوه وهو قوي جدا فيكون المدار ح في وجوبها بالجماع وعدمه
بين تعين الاعتكاف وعدمه فتجب في الثاني دون الاول وعلى كل حال فيما ذكرنا يظهر لك الحال في جملة من عبارات الاصحاب منها عبارة س ويفسد الاعتكاف
نهارا ما يفسد الصوم ومطلق الاستمتاع بالنساء الا انه قال ثم ان افسده وكان معينا ولو بمضي يومين كفر ان كان بجماع او انزال وغيره من مفسدات
الصوم نقل عن الشيخ ان ما عدا الجماع يوجب القضاء خاصة والظ انه يريد به مع عدم التعيين فلو افسده بالخروج او باستمتاع لا يفسد الصوم او سبب
يوجب قضاء الصوم خاصة فكفارة خلف النذر او العهد منها ما في كره قال كل ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف وقد مضى وهل يجب به
الكفارة قال السيد المرتضى والمفيد الكفارة بكل مفطر في رمضان ولا اعرف المستند والوجه عندي التفصيل فان كان الاعتكاف في شهر رمضان
وجبت الكفارة بالاكل والشرب وغيرهما مما عددناه في شهر رمضان وان كان في غيره فان كان منذورا معينا وجبت الكفارة ايضا لانه بحكم رمضان
اما لو كان الاعتكاف مندوبا او واجبا غير معين بزمان لم تجب الكفارة بغير الجماع مثل الاكل والشرب وغيرهما وهذا غير لا يق ان السيد لانه لا يرى
وجوب الاعتكاف بالدخول فيه مط اما على قول الشيخ في الخ وكذا المندوب في الاعتكاف بالشروع فيه فانه تجب به الكفارة وكذا اليوم الثالث
على قول الشيخين اما على قولنا وقول السيد المرتضى فلا تجب الكفارة لان له الرجوع متى شاء فان تمسكوا بعموم الاحاديث الدالة على
وجوب الكفارة قلنا انما وردت في الجماع فحمل غيره عليه قياس محض وان كان الصوم يفسد به ويفسد الاعتكاف بفساد الصوم لكن الكفارة
تتبع هنا لجواز الرجوع ونحوه عن كره ولا يخفى عليك حقيقة الحال بعد الاحاطة بجميع ما ذكرناه ومنه يعلم ايضا انه يجب كفارة واحدة للاعتكاف
ان جامع ليلا وكذا ان جامع نهارا في غير رمضان اذا لم يكن في افطاره كفارة كقضاء رمضان ولو كان فيه وفي قضائه لزمه كفارتان
لاصالة تعدد المسببات بتعدد الاسباب وكذا لو كان الصوم منذورا لمثل اطلاق ما دل على وجوب الكفارتين من خبر عبد الاعلى ومرسل
ثم في المعتكف اذا جامع نهارا في رمضان ونحوه مما يقتضي افطاره كفارة ايضا كاطلاق بعض الاصحاب بل لعله الظ من خبر عبد الاعلى قال
فيه سألت ابا عبد الله ع عن رجل وطي امرأته وهو معتكف في شهر رمضان قال عليه الكفارة قال قلت فان وطئها نهارا قال عليه كفارتان
خصوصا بعد ملاحظة الاجماع على الظ على عدم اقتضاء الاعتكاف الا كفارة واحدة من غير فرق بين الليل والنهار كما هو واضح وح فقد تتعدد
الكفارة واتحاد الكفارات ذلك واتحاده فربما اجتمع خمس كفارات وربما اتحدت وهو على الضوابط غير محتاج الى الدليل ثم ان الاقوى
وفاقا للمشهور بل نسبه الفاضل الى علمائنا مشعرا بدعوى الاجماع عليه كون كفارة الاعتكاف مخيرة مثل كفارة شهر
رمضان كما نص عليه في موثق سماعة سألت ابا عبد الله ع عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة
او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا ولا ينافي ذلك ما في صحيح زرارة وغيره من ان على المعتكف اذا جامع ما على المظاهر لبعد
وجوب حمله على ارادة التشبيه بوجوب اصل الكفارة او على افضلية مراعاة الترتيب او مقتضى الجمع بين هذين الخبرين وما شابههما المسألة
الثانية قد عرفت فيما تقدم ان الارتداد في اثناء الاعتكاف موجب للخروج من المسجد وح يبطل به الاعتكاف الذي قد عرفت اشتراطه
باللبث في المسجد مضافا الى بطلان استدامة النية هنا وقيل لا يبطل وان عاد الى الاسلام بنى على اعتكافه والاول اشبه بل لا ريب فيه
الثاني قدمنا الكلام فيه مفصلا المسألة الثالثة قيل والقائل الاسكافي والمرتضى والشيخ وبنو حمزة والبراج والجنيد وادريس وغيرهم اذا
اكره رجل امرأته على الجماع وهما معتكفان نهارا في شهر رمضان لزمه اربع كفارات اثنتان عنه واثنتان عن زوجته بل في س المشهور انه لا
نعلم فيه خلافا كما عن الفاضل في المعتبر بل في المختلف نفي ظهور الخلاف وفي ك ان العمل على ما ذكره الاصحاب متعين ونحوه عن المحقق الثاني وقيل لم
نعرف القائل قبله يلزمه كفارتان وهو الاشبه عند المص للاصل السالم عن المعارض وفيه ان المتجه على مختاره سابقا تلك لانه صرح بالتحمل
بالنسبة الى الصوم وانما ناقش هنا في المعتبر في الحاق الاعتكاف به لعدم الدليل عليه بعد حرمة القياس اللهم الا ان يكون قد عدل هنا عن اختياره هناك
فحكم بعدم التحمل مط وح لم يكن عليه الا كفارتان لكن لا يخفى عليك ما فيه بالنسبة الى الصوم لما تقدم من الخبر المعمول عليه بين الاصحاب بل قد يقوى
ذلك في الاعتكاف بحمل ما فيه من الصوم على المثال للاعتكاف وان الكفارتين هنا للصوم ايض وان كان التعدد بسبب الاعتكاف الا ان المتجه على
ذلك عدم التحمل لو جامعها ليلا فالاول اولى وح فهو ولا التلا اشبه ضرورة صلاحيته مثل هذا الاتفاق من الاصحاب للشهادة على ارادة ما يعم
نحو المقام من الخبر المزبور فتامل جيدا والله اعلم المسألة الرابعة قال في كره اذا طلقت المعتكفة رجعية خرجت الى منزلها عند علمائنا اجمع وهو
بعد شهادة التتبع له العمدة في هذا الحكم لا الاية التي يمكن المناقشة فيها في استفادة الحكم منها هنا اذا كان الاعتكاف واجبا معينا عليها ولم تكن
قد اشترطت ولذا قال في لك بعد ذكر الحكم المزبور ان ذلك يتم مع كون الاعتكاف مندوبا او واجبا غير معين او مع اشتراط الحل عند العارض
ولو كان معينا من غير شرط فالاقوى اعتدادها في المسجد فان دين الله احق ان يقضى وفي س لو طلقت اعتدت في منزلها مع عدم
تعيين الزمان والا ففي المسجد وهو جيد لولا الاجماع المحكي المعتضد بكلمات الاصحاب المعلوم ثم اذا خرجت من العدة قضت واجبا ان كان

واجبا

واجبا معينا بنذر ونحوه او مضى يومان فتعين الثالث وان كان واجبا مطلقا ابتدا وعدا ويمكن ان يراد من القضا ما يشمله والا اعتكف ندبا ان شا
وقد ظهر مما تقدم مشروعية قضا الاعتكاف المندوب وفيه بحث ومنع ولعله يريد ايضا من قضائه نحو ما ذكرنا والامر سهل بعد وضوح المقصد المسئلة
الخامسة قد عرفت الحال فيما اذا باع او اشترى وان التحقيق انه يبطل اعتكافه بذلك عملا بما يفهم من النهي عنه في مثله عرفا وقيل والقايل جماعة انه لا
يبطل لكون النهي عن خارج من العبادة وهو ضعيف كما عرفت والاول الاشبه كما انك قد عرفت الحال في المسئلة السادسة ايضا وهي اذا اعتكف ثلثة
متفرقة على معنى اعتكاف النهار دون الليل قيل والقائل الشيخ يصح لان التتابع لا يجب الا بالاشتراط وقيل والقايل غيره لا يصح وهو الاصح وكذا
عرفت الحال في التفريق بمعنى التلفيق من الايام المنكسرة الذي افتى في المختلف بصحته وقد يتوهم من العبارة ان المراد بالتفريق اعتكاف الايام
المتفرقة في ضمن الشهر مثلا على ان يكون يوم في اوله واخر في وسطه والثالث في اخره ولو بضم الليل معه وحاصله عدم اعتبار الاتصال في الايام
وان كان هو عبادة واحدة كالتفريق في اجزاء الغسل لكن ذلك ليس خلافا محررا في كلام الاصحاب ولا عرفنا القايل بصحته ضرورة انصراف
الاتصال من الثلثة التي هي اقل الاعتكاف وعلى تقدير كل فلا يخفى عليك التحقيق في الجميع والله هو العالم باحكامه ... صلوات
الله عليهم اجمعين وصلى الله على محمد واله والحمد لله كما هو اهله اولا واخرا وظاهرا وباطنا مقرونا بالخير والسعادة

كتاب الحج

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين الغر الميامين هداة الخلق واعلام الحق كتاب الحج الذي هو من اعظم شعائر الاسلام
وافضل ما يتقرب به الانام الى الملك العلام لما فيه من اذلال النفس واتعاب البدن وهجران الاهل والتغرب عن الوطن ورفض العادات وترك اللذات
والشهوات وتحمل المنافرات والمكروهات وانفاق المال وشد الرحال وتحمل مشاق الحل والارتحال ومقاسات الاهوال والابتلاء بمعاشرة السفلة والانذال
فهو حينئذ رياضة نفسية وطاعة مالية وعبادة بدنية قولية وفعلية ووجودية وعدمية وهذا الجمع من خواص الحج من العبادات التي ليس فيها اجمع
من الصلوة وهي لم تجمع فيها ما اجتمع في الحج من فنون الطاعات ومن هنا ورد ان الحج المبرور لا يعدله شيء ولا جزاء له الا الجنة وانه افضل من عتق سبعين رقبة
بل قال ابو الحسن ع في خبر محمد بن مسلم من قدم حاجا حتى اذا دخل مكة دخل متواضعا فاذا دخل المسجد قصر خطاه من مخافة الله عز وجل فطاف بالبيت
طوافا وصلى ركعتين كتب الله له سبعين الف حسنة وحط عنه سبعين الف سيئة ورفع له سبعين الف درجة وشفعه في سبعين الف حاجة وحسب له
عتق سبعين الف رقبة قيمة كل رقبة عشرة الاف درهم وان رسول الله ص لقيه اعرابي فقال يا رسول الله اني خرجت اريد الحج ففاتني وانا
رجل مميل فمرني ان اصنع في مالي ما ابلغ به مثل اجر الحاج فالتفت اليه رسول الله ص فقال انظر الى ابي قبيس فلو ان ابا قبيس لك ذهبة حمراء انفقته
في سبيل الله ما بلغت ما يبلغ الحاج ثم قال ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات
ورفع له عشر درجات فاذا ركب بعيره لم يرفع خفا ولم يضعه الا كتب الله له مثل ذلك فاذا طاف بالبيت خرج من ذنوبه فاذا سعى بين الصفا و
المروة خرج من ذنوبه فاذا وقف بعرفات خرج من ذنوبه فاذا وقف بالمشعر الحرام خرج من ذنوبه فاذا رمى الجمار خرج من ذنوبه قال
فعد رسول الله ص كذا وكذا موقفا اذا وقفها الحاج خرج من ذنوبه ثم قال انى لك ان تبلغ ما يبلغ الحاج قال ابو عبد الله ع ولا تكتب عليه الذنوب
اربعة اشهر وتكتب له الحسنات الا ان ياتي بكبيرة والدرهم فيه افضل من الفي الف درهم فيما سواه من سبيل الله تع وانه افضل من الصيام والجهاد والرباط من
كل شيء الا الصلوة وفي الحديث انه ليس شيء افضل من الحج الا الصلوة وفي الحج هنا صلوة وليس في الصلوة قبلكم حج بل فيه انه افضل
من الصلوة والصيام ولعله لان المصلي يشتغل عن اهله ساعة وان الصائم يشتغل عن اهله بياض يوم وان الحاج ليشخص بدنه ويضحي
نفسه وينفق ماله ويطيل الغيبة عن اهله لا في مال يرجوه ولا في تجارة وقد تطابق العقل والنقل على ان افضل الاعمال احمزها وان الاجر على
قدر المشقة بل يستحب ادمان الحج والاكثار منه واخراج العيال له ولو بالاستدانة وتقليل النفقة كما دلت عليه المعتبرة المستفيضة وليس ذلك
الا لعظم هذه العبادة ويكفي لفاعلها ان يكون كيوم ولدته امه في عدم الذنب نعم ينبغي المحافظة على صحة هذه العبادة المعظمة والا بتصحيح
النية لان الحج موضوع على الاعلان ومعد في هذه الاعصار من اسباب الرفعة والافتخار والابهة والاعتبار بل هو مما يتوصل به الى
التجارة والانتشار ومشاهدة البلدان والامصار والاطلاع على احوال الاماكن والديار فيخشى على من تطرق هذه الدواعي الفاسدة المبطلة
للعمل في بعض الاحوال ولا خلاص من ذلك الا بالاخلاص ولا اخلاص الا بالخلوص من شوائب العجب والريا والتجرد عن حب المدح والثناء
وتطهير العبادات الدينية عن التلويث بالمقاصد الدنيوية ولا يكون ذلك الا باخراج حب الدنيا من القلب وقصر حبه على حب الله تع ويكون
ذلك هو الداعي الى العمل وهو ملاك الامر ومدار الفضل والطريق العلمي اليه واضح مكشوف ولكن عند العمل تسكب العبرات وتكثر العثرات
ولاستدامة الفكر في احوال الدنيا ومالها ومزاولة علم الاخلاق الذي هو طب النفس وعلاجها نفع بين في ذلك وتاثير ظاهر في ذلك والله
الموفق كما انه ينبغي التفقه في الحج فانه كثير الاجزاء جم المطالب وافر المقاصد وهو مع ذلك غير مانوس وغير متكرر واكثر الناس يأتون به على
ضجر وملالة سفر وضيق وقت واشتغال قلب مع ان الناس لا يحسنون العبادات المتكررة اليومية مثل الطهارة والصلوة مع الفهم لها
ومهومتهم عليها كثرة العادة فيها حتى ان الرجل منهم يمضي عليه الخمسون سنة والاكثر ولا يحسن الوضوء فضلا عن الصلوة فكيف بالحج الذي

هو عبادة

هو عبادة غريبة غير مالوفة لا عهد للمكلف بها مع كثرة مسائلها وتشعب احكامها وطولها ذيلا وخصوصا مع انضمام الطهارة والصلوة اليها
الشرطية الاولى وجزئية الثانية فان الخطب بذلك اعظم قال زرارة قلت لابي عبد الله ع جعلني الله فداك اسئلك في الحج منذ اربعين
عاما فتفتيني فقال يا زرارة بيت يحج قبل ادم بالفي عام تريد ان تفني مسائله في اربعين عاما الا انه يلوح من الخبر نوع عدم اعتبار استقصائها
بل هو غير مقدور ولكن لا بد من معرفة فروض المناسك على كل حال فللحج اسرار وفوائد لا يمكن احصاؤها وان خفيت على الملحدين كابن
ابي العوجاء واشباهه لان من اضله وعمي قلبه عن الحق فلم يستعذبه وصار الشيطان وليه وربه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره
اذ من الواضح ان الله تع سن الحج ووضع عبادة اظهارا لجلاله وكبريائه وعلو شانه وعظم سلطانه واعلانا لرق الناس وعبوديتهم وذلهم
واستكانتهم وقد عاملهم في ذلك معاملة السلاطين لرعاياهم والملاك لمماليكهم يستذلونهم بالوقوف على باب بعد باب واللبث في حجاب بعد حجاب
ولا يؤذن لهم بالدخول حتى تقبل هداياهم ولا تقبل منهم الهدايا حتى يطول حجابهم وان الله تع قد شرف البيت الحرام واضافه الى نفسه
واصطفاه لقدسه وجعله اماما للعباد ومقصدا يؤم من جميع البلاد وجعل ما حوله حرما وجعل الحرم امنا وجعل فيه ميدانا ومجالا وجعل له
في الحل شبها ومثالا فوضعه على مثال حضرة الملوك والسلاطين ثم اذن في الناس بالحج ليأتوه رجالا وركبانا من كل فج وامرهم بالاحرام وتغيير
الهيئة واللباس شعثا غبرا متواضعين مستكينين رافعين اصواتهم بالتلبية واجابة الدعوة حتى اذا اتوه كذلك حجبهم عن الدخول واوقفهم
في حجبه يدعونه ويتضرعون اليه حتى اذا طال تضرعهم واستكانتهم ورجموا شياطينهم بجمارهم وخلعوا طاعة الشيطان من رقابهم اذن لهم
بتقريب قربانهم وقضاء تفثهم ليطهروا من الذنوب التي كانت هي الحجاب بينهم وبينه وليزوروا البيت على طهارة منهم ثم يعيدهم فيه بما يظهر معه كمال الرق
وكنه العبودية فجعلهم تارة يطوفون فيه ويتعلقون باستاره ويلوذون باركانه واخرى يسعون بين يديه مشيا وعدوا ليتبين لهم عز الربوبية وذل
العبودية وليعرفوا انفسهم ويضعوا الكبر من رؤسهم ويجعلوا نير الخضوع في اعناقهم ويستشعروا شعار المذلة وينزعوا ملابس الفخر والعزة وهذا من اعظم
فوائد الحج مضافا الى ما فيه من التذكر بالاحرام والوقوف في المشاعر العظام لاحوال المحشر واهوال يوم القيمة اذ الحج هو الحشر الاصغر واحرام الناس وتلبيتهم
وحشرهم الى المواقف ووقوفهم بها والهين متضرعين راجعين الى الفلاح او الخيبة والشقاء اشبه شيء بخروج الناس من اجداثهم وتوشحهم باكفانهم
واستغاثتهم من ذنوبهم وحشرهم الى صعيد واحد الى النعيم او عذاب اليم بل حركات الحاج في طوافهم وسعيهم ورجوعهم وعودهم تشبه طواف الخائف الوجل
المضطرب المدهوش الطالب ملجأ ومفزعا نحو اهل المحشر في احوالهم واطوارهم والحافين من اختبار العباد وطاعتهم وانقيادهم الى اوامره ونواهيه
كما شرحه امير المؤمنين عليه السلام فيما روي عنه في نهج البلاغة وكيف كان فهو يعتمد على ثلثة اركان الركن الاول في المقدمات وهي اربع المقدمة
الاولى الحج بفتح الحاء المهملة وقد تكسر وان كان في اللغة هو القصد او لكثرة الى من يراد تعظيمه او الكف والقدوم والغلبة بالحجة وكثرة الاختلاف و
التردد فقد صار في الشرع على وجه الحقيقة بناء على ثبوتها فيه او المجاز فيه والحقيقة عند المتشرعة اسما لمجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة
او القصد للبيت الحرام لاداء مناسك عنده او مع زيادة متعلقة بزمان مخصوص وفي ... يلزم على الاول النقل وعلى الثاني التخصيص وهو خير من
النقل وفي ذلك الايراد على طرده بالعمرة وبكل عبادة معينة بمكان مخصوص وعلى عكسه بان الاتي بالبعض التارك للبعض الذي لا مدخل له في
البطلان يصدق عليه اسم الحاج فلا يكون الحج اسما للمجموع كما ان المطرد وارد على الثاني بانه يخرج عنه الوقوف بعرفة والمشعر لانهما ليسا عند البيت الحرام
مع كونهما ركنين من الحج اجماعا الى غير ذلك مما لا فائدة معتد بها لطول البحث فيها بعد ما ذكرناه غير مرة من ان الغرض من امثال هذه التعاريف الكشف
في الجملة فهي اشبه شيء بالتعاريف اللغوية والامر فيها سهل وعلى كل حال فهو فرض على كل من اجتمعت فيه الشرائط الاتية من الرجال والنساء والخناثى
كتابا وسنة واجماعا من المسلمين بل ضرورة من الدين يدخل من انكره في سبيل الكافرين بل لعل تأكد وجوبه كذلك فضلا عن اصل الوجوب كما هو واضح
ولذا سمى الله تع تركه كفرا في الكتاب العزيز نعم لا يجب باصل الشرع الا مرة واحدة اجماعا بقسميه من المسلمين فضلا عن المؤمنين مضافا الى الاصل
واقتضاء اطلاق الامر في الكتاب والسنة ذلك كما حقق في محله والى غير ذلك من النصوص الكثيرة جدا الدالة صريحا وظاهرا على ذلك التي
ستسمع بعضها فما عن الصدوق في العلل من ان الذي اعتمده وافتي به ان الحج على اهل الجدة في كل عام فريضة واضح الضعف ومحكي عن بعض
الناس الوجوب في كل سنة مرة وهي حكاية لم تثبت ومخالفة للاجماع والسنة الخ او محمول على ما حمل عليه بعض النصوص الموهمة لذلك كخبر علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع ان الله تع فرض الحج على اهل الجدة في كل عام وذلك قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر
فان الله غني عن العالمين قال قلت من لم يحج منا فقد كفر قال لا ولكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر
وخبر حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله ع ان الحج فرض على اهل الجدة في كل عام ومرسل التميمي عنه ايضا ان في كتاب الله عز وجل فيما انزل الله ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا من ارادة الوجوب على البدل بمعنى ان من وجب عليه الحج فلم يفعله في السنة الاولى وجب عليه في الثانية وهكذا او في
كل عام او الندب وتأكده او غير ذلك لان ظاهرها مخالف لاجماع المسلمين كما اعترف به في المعتبر وغيره لما عرفت من عدم الوجوب الا مرة فليس هو بعدها
الا مستحبا ومن الغريب ما في الوسائل من حمل هذه النصوص على الوجوب كفاية بل جعله الوجه بعض الافاضل مؤيدا له بما دل من النصوص التي فيها الصحيح
وغيره على جبر الامام ع الناس على الحج اذا تركوه والا استحقوا العقاب ولم ينظروا اذ هو مخالف لاجماع المسلمين على الظاهر ايضا فلا بد من طرحها او

تنزيلها على ما عرفت ونحوه ونصوص الجبر خارجة عما نحن فيه ضرورة عدم اختصاصها باهل الجدة كما يومي اليه اشتمال الصحيح منها على انه ان لم يكن لهم مال انفق عليهم من بيت المال بل اشتمل ايضا على الجبر على المقام عند البيت وعلى زيارة النبي صلى الله عليه وآله والمقام عنده ولعلنا نقول به كما اومى اليه في كشف قال فيها او يستحب للحاج وغيرهم زيارة رسول الله صلى الله عليه وآله بالمدينة استحبابا مؤكدا ويجبر الامام الناس على ذلك لو تركوه لما فيه من الجفاء المحرم كما يجبرون على الاذان ومنع ابن ادريس ضعيف لقوله عليه السلام من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة فقد جفوته يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة وفي المنتهى قال الشيخ اذا ترك الناس الحج وجب على الامام ان يجبرهم على ذلك وكذا اذا تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله كان عليه اجبارهم عليها ايضا وقال ابن ادريس لا يجب الاجبار لانها غير واجبة واحتج الشيخ بانه يستلزم الجفاء وهو محرم وعلى كل حال فالوجوب بهذا المعنى خارج عما نحن فيه من الوجوب كفاية على خصوص اهل الجدة المستلزم لكون من يفعله من حج في السنة السابقة منهم مؤديا للواجب ولو كان مع من لم يحج منهم وقد صرحت النصوص بان ما عدا المرة تطوع كقول الصادق عليه السلام للاقرع بن حابس اذ سأله في كل سنة مرة واحدة ومن زاد فهو تطوع بل هو مقتضى قوله ايضا في خبر هشام بن سالم المروي عن المحاسن والخصال كلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك وقول الرضا عليه السلام في علل الفضل انما امروا بحجة واحدة لا اكثر من ذلك لان الله وضع الفرائض على ادنى القوة ونحوه في علل ابن سنان وكيف كان فهذه الحجة الواجبة باصل الشرع هي الحجة التي هي احد اركان الاسلام اذ في كثير من الاخبار انه بني الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة والصوم والحج والزكوة والولاية وبهذا الاعتبار اطلق عليها حجة الاسلام في النص والفتوى وتجب بعد فرض اجتماع الشرائط على الفور اتفاقا محكيا عن الناصريات وفي شرح الجمل للقاضي والتذكرة وهو ان لم يكن محصلا ورد بما يومي اليه ما نص فيه من الاخبار على نهي المستطيع عن الحج نيابة وسؤال الشحام الصادق عليه السلام التاجر يسوف الحج قال ليس عليه عذر وقال ايضا في صحيح الحلبي اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره به فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام بل قد دل عليه النصوص الكثيرة التي فيها الصحيح وغيره الدالة على ان من وجب عليه ثم سوفه العام والعام الآخر ثم مات فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام وانه المراد بقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا ومن قوله تعالى ونحشره يوم القيمة اعمى باعتبار ان الوعيد مطلقا دليل التضييق كما اعترف به في المدارك بل الظاهر ان التاخير مع الشرائط عن عام الاستطاعة معصية كبيرة موبقة ومهلكة كما صرح به غير واحد وان حج بعد ذلك لكونه كذلك في نظر اهل الشرع ولما رواه في ق عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا انه كتب الى المامون في تفصيل الكباير ومن جملتها الاستخفاف بالحج الصادق بالتاخير عن عام الاستطاعة مضافا الى ما قيل انه قد يستفاد الترك اصلا الذي لا اشكال في انه كبيرة بل في الكتاب والسنة اطلاق اسم الكفر عليه المعلوم انه من الكباير في النصوص والفتاوي ولو الكفر بمعنى الخروج عن الطاعة الشامل لما نحن فيه كما يشهد له الصحيح سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكباير فقال هي في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله عز وجل وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قلت فهذه اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قال ترك الصلوة قلت فما عددت ترك الصلوة في الكباير فقال اي شيء اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني من غير علة فانه لا يخفى ان ارادة ما يشمل المقام من الكفر المعدود في الكباير بل لعل قلنا ان الحج اعظم من الصلوة وان المراد من الصلوة ما يشمل صلوة الطواف كانت الدلالة ظاهرة الا انه لا يخفى عليك ما فيه ضرورة ان ذلك في الترك لا في التاخير عن عام الاستطاعة وان حج بعده في العام الآخر الذي هو مفروض البحث دون الترك اصلا بل ودون تكرار التاخير اصرارا بلا تخلل توبة فانه صغيرة مع الاصرار فالعمدة ما ذكرناه اولا اما الترك اصلا فكونه من الكباير مفروغ منه بل يمكن دعوى كونه ضروريا ثم المراد بالفورية وجوب المبادرة اليه في اول عام الاستطاعة والا ففيما يليه وهكذا ولو توقف على مقدمات من سفر وغيره تعين الاتيان بها على وجه يدركه كذلك ولو تعددت الرفقة في العام الواحد قيل وجب المسير مع اولها فان اخر عنها وادركه مع التالية والا كان كمؤخر عمدا في استقرار الحج وبه قطع في ضة وجوز في س التاخير عن الاولى ان وثق بالمسير مع غيرها واستحسنه في ك قال بل يحتمل قويا جواز التاخير بمجرد احتمال سفر التالية لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى والطلوق منه فكره جواز التاخير عن الرفقة الاولى لكن المسئلة في كلامه مفروضة في حج النائب وينبغي القطع بالجواز اذا كان سفر الاولى قبل اشهر الحج وقبل تضيق الوقت الذي يمكن ادراكه لان الاصل لا مقتضي للخروج قلت لعل المقتضي تحقق الخطاب بالمقدمات والاصل عدم مقدمة اخرى تقوم مقام هذه المتيسرة وخصوصا اذا كان المظنون عدم حصولها فهو في الحقيقة كاتلاف الطهورين بعد الوقت مع العلم بحصول غيرهما فالاكتفاء بمجرد الاحتمال كما ترى نعم قد يقال ان له التاخير مع الوثوق الذي ذكره في س مع ان الظاهر استقرار الحج بالتمكن من الرفقة الاولى كمن وجبت عليه الصلوة ومضى وقت يمكن ان يفعلها ولم يفعلها ومات مثلا فانه لا اشكال في تحقق القضاء عليه بذلك على انه في الفرض مندرج في جميع النصوص الدالة على ان من استطاع الحج ولم يحج ومات فان شاء ان يموت يهوديا او نصرانيا ونحوها فمن الغريب اكتفاء السيد المزبور بما سمعت ودعواه القطع بالجواز فيما عرفت والاطلاق كره يمكن تنزيله على الا ما يشهد له من غلبة التاخير مع الوثوق على ان كلامه مفروض في حج النائب على ما صرح به وحكم الاجير يتبع رضى المستاجر معلوما منه مراعاة المضايقة في التاخير مع عدم الوثوق ولو سلم جواز التاخير في حق النائب فلا يلزم منه الجواز لغيره اذ الفورية فيه تتبع العقد وفي غيره تثبت بمقتضى الدليل ومع اختلافهما في المدرك لا يجب توافقهما في الحكم ثم ان ما ادعاه من القطع انما يستقيم لو كان وجوب قطع المسافة لتعلق

الخطاب

الخطاب المنجز وهو بالملازم لا الازم لجواز التخلف عن الوفد الخارج قبل اشهر الحج مع الانحصار وعدم استقرار الحج في الذمة بالتمكن من الخروج قبلها وسقوطه عن البعيد اذا كان بحيث لا يمكنه قطع المسافة في تلك المدة واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم فتجب الية التكليف بالخطاب المعلق ولا يختلف الحال بدخول اشهر الحج وعدمه كما هو ظاهر ضرورة كونه حينئذ كباقي افراد الواجب الموسع الذي يتضيق بخوف الفوات ومنه محل الفرض باعتبار عدم الوثوق برفقة اخرى فيجب التقديم وهو الملازم على ان اشتغال الذمة يقينا يوجب الاتيان بما يعلم معه حصول الامتثال ولا يتحقق ذلك في محل الفرض الا بالخروج مع الوفد الاول ضرورة انتفاء العلم فيه مع التاخير فكذا ما يقوم مقامه من الظن ومجرد الاحتمال لا عبرة به اذ لا اقل من الظن فيما الاصل فيه اليقين وح فلا في عصيانه بالتاخير مع التمكن من الرفقة الاولى من دون وثوق بغيرها اذ هو لا يخلو اما ان يتاتى له الخروج بعدها ام لا اما الثاني فظاهر لانه تاخير الحج من عام الى آخر مع التمكن واما الاول فان قلنا ببدلية العزم في الواجب الموسع فكذلك لاستحالة العزم على الفعل مع عدم الوثوق بالتمكن منه وقت ادائه والا فالعصيان ثابت له من حيث التعرض للمعصية والجرأة عليها بالتاخير عن الرفقة الاولى مع عدم الوثوق بالثانية وان تبين له الخلاف بعد ذلك والتمكن اللاحق لا يرفع حكم الاجتراء السابق ولا فرق في المجترى بين المصادف للتمكن وغيره مما يتعلق بالاختيار والقول بعصيان احدهما دون الآخر تحكم ظاهر ولذا يتوجه عليه الذم على التقديرين وما يقال من ان العزم على المعصية ليس بمعصية فعلى تقدير تسليمه انما هو في العزم الذي يبقى معه الاختيار لا في مطلق العزم ثم ان الوفد الخارجين الى مكة اما ان يكونوا متوافقين في الخروج زمانا او مختلفين متقاربين او متباعدين في اشهر الحج او قبلها او خروج احدهم فيها والآخر قبلها وعلى كل حال فاما ان يكون احد الوفدين مثلا موثوقا به خروجا وسلامة وادراكا دون الآخر او يكون كلاهما موثوقا به مع تساويهما في ذلك او اختلافه كما لو كان السابق اوثق خروجا واللاحق اوثق سلامة وادراكا و الاختلاف من غير جهة الوثوق لا تاثير له في الحكم واما باعتباره فان كان في اصل الوثوق تعين المسير مع المعتمد منهم وان لم يكن سابقا والا فالاولى الخروج مع الاوثق ومع التساوي والاختلاف في الجهات المتساوية فالمكلف بالخيار والمراد بالادراك ادراك التمتع الذي هو فرض البعيد بادراكه الاختيارية فلو ضاق وقت التاخير عن ذلك وجب الخروج مع السابق فلو اخر عصى وصح حجه وان علم فوات التمتع او اختياري احد الموقفين بالتاخير لصدق الاضطرار المسوغ للعدول بذلك وان كان منشاؤه سوء الاختيار كما في نظائره وكيف كان فقد يجب الحج بالنذر وما في معناه من العهد و اليمين وبالافساد على ما ستعرف وبالاستيجار للنيابة ونحو ذلك فيتكرر الوجوب بتكرر السبب ويتعدد من جنس واحد واجناس مختلفة وما خرج عن ذلك ونحوه فهو مستحب ان لم يعرض ما يقتضي تحريمه او كراهته ومع عدم ذلك فلا خلاف نصا وفتوى في انه يستحب لفاقد الشرائط كمن عدم الزاد والراحلة اذا تسكع سواء شق عليه السعي او سهل وكالمملوك اذا اذن له مولاه وواجدها المتبرع به بعد اداء الواجب والله العالم المقصد الثاني في القول في الشرائط والنظر في حجة الاسلام وما يجب بالنذر وما في معناه وفي احكام النيابة القول الاول في حجة الاسلام وشرائط وجوبها خمسة الاول كمال العقل والبلوغ فلا يجب الحج على الصبي المميز وغيره ولا على المجنون المطبق ولا الادواري الذي تقصر نوبته عن اداء تمام الواجب او ما في حكمه اجماعا بقسميه ونصوصا وح فلو حج الصبي ولو قلنا بشرعية عبادته او حج عنه الولي او عن المجنون على الوجه الذي تعرفه لم يجزه عن حجة الاسلام اجماعا بقسميه وقال الصادق عليه السلام في خبر مسمع لو ان غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الاسلام وسئل اسحق بن عمار ابا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذا الجارية عليها الحج اذا طمثت الى غير ذلك من النصوص المعتضدة بما عرفت وبالاصل وغيره نعم لو دخل الصبي المميز او المجنون في الحج ندبا ثم كمل كل واحد منهما وادرك المشعر اجزء عن حجة الاسلام على المشهور بين الاصحاب بل في كره ومحكي ف الاجماع عليه في الصبي قال في الاول ان بلغ الصبي واعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به او بعرفة بالغا ومعتقا وفعل باقي الاركان اجزء عن حجة الاسلام وكذا لو بلغ او اعتق وهو واقف عند علمائنا اجمع وهو الحجة مضافا الى تظافر الاخبار بان من ادرك المشعر ادرك الحج كما تسمعها انشاء الله فيما ياتي في حكم الوقوفين بعرفة والمشعر وخصوص المورد فيها لا يخصص الوارد بل المستفاد منها ومما ورد في العبد هنا ونحو ذلك عموم الحكم لكل من ادركهما من غير فرق بين الادراك بالكمال وغيره ومن هنا استدل الاصحاب بنصوص العبد على ما نحن فيه مع معلومية حرمة القياس عندهم فليس مبني ذلك الا ما عرفته من عموم الحكم المستفاد من النصوص المزبورة مضافا ايضا الى ما ياتي من ان من لم يحرم من مكة احرم من حيث امكنه فالوقت صالح للاحرام لانشاء فكذا لانقلابه او قلبه مع انهما قد احرما من مكة واتيا بما على الحاج من الافعال فلا يكونان اسوء حالا ممن احرم من عرفات مثلا ولم يدرك الا المشعر بل في كشف اللثام ان كملا قبل فجر النحر وامكنهما ادراك اضطراري عرفة مضيا اليها وان كان وقفا بها قبل الكمال ثم كملا والوقت باق وجب عليهما العود ما بقي وقت اختياري المشعر وفي س ولو بلغ قبل احد الموقفين صح حجه وكذا لو فقد التمييز وباشر به الولي فاتفق البلوغ والعقل ولو بلغ بعد الوقوف والوقت باق وجدد النية واجزء لكن في المتن كالمحكي عن المع وبهي الاجزاء عن حجة الاسلام على تردد بل عن ظ نع وصريح مع العدم للاصل ومنع الاجماع ودلالة الاخبار فانها انما دلت على ادراك الحج بادراك المشعر لكن انما يدرك الحج الذي نواه واحرم به وصلاحية الوقت للاحرام لا يفيد الا اذا لم يكن محرما اما المحرم فليس له الاحرام ثانيا الا بعد الاحلال والعدول الى ما دل عليه الدليل ولا دليل هنا ولا الاستطاعة ملجئة اليه ولا مفيدة للانصراف الى ما في الذمة فانا نمنع وجوب الحج عليه بهذه الاستطاعة لاشتغال ذمته باتمام ما احرم له مع عدم صلاحية الوقت اذ فاتت عرفة ممنوعة والحمل على العبد اذا اعتق قياس لكن فيه ان الاصل مقطوع بما عرفت ولا وجه لمنع الاجماع

الذي

الذي نقله الثقة العدل وشهد له التتبع كما لا يصلح للمنع دلالة الاخبار ان كان المراد منها ما ورد في العبد فانها صريحة في عدم الاجزاء عن حجة الاسلام بل هو
المنساق من اطلاق ان ادراك المشعر ادراك للحج لا الحج الذي نواه واحرم به فانه ادركه له قبل حصول هذه الصفة ومع ضيق الوقت بما ذكرنا سابقا
لما تحرر فيه لانه دليل ضرورة وضوح الفرق بين نفس الموضوعين ومنع الوجوب بهذه الاستطاعة المعرفة مضارة كما ان الحمل على العبد الميسر قبل
تعيده لمعرفة لمن الاجماع وظهور نصوص العبد في عدم الخصوصية له وعلى كل حال فلا ريب في ان الاقوى الاجزاء عن حجة الاسلام وانما الكلام في وجوب
تجديد النية للاحرام بحجة الاسلام وبالوجوب كذلك في الوقوف فيما على تقدير اعتبار الوجه ان الادراك لانه لا عمل الا بنية والفرض عدم نية
حجة الاسلام سابقا وعدم الاصل وانعقاد الاحرام وانصرافه الفعل الى ما في الذمة اذا نوى عينه واذا غفل عن خصوصيته ولم يتعرض لها في النية
ولا للوجوب في نية الوقوف ولعله الاقوى تمسكا بالاطلاق النص في العبد والفتوى فيه وفي المقام فهو اجزاء شرعي وتظهر الثمرة فيمن بلغ قبل فوات
المشعر ولم يعلم حتى فرغ منه ومن باقي المناسك فاعرف من يجوز تجديد نية الاحرام والمع وهي وضعه من الاطلاق لتجديد نية الوجوب ومن
تجديد النية محل النظر بل المنع كما ان الاقوى عدم الاستطاعة اعتبار بعد الكمال من البلد والميقات في الاجزاء عن حجة الاسلام للاطلاق المزبور
بل هو كالصريح بالنسبة الى العبد وللعبد ولا استبعاد في استثناء ذلك مما دل على اعتبارها فيها بل في كرة لو بلغ الصبي واعتق العبد قبل الوقوف
او في وقته وامكنهما الاتيان بالحج وجب عليهما ذلك لان الحج واجب على الفور ولا يجوز لهما تاخيره مع امكانه كالبالغ الحر خلافا للشافعي ومتى لم يفعلا
الحج مع امكانه استقر الوجوب عليهما سواء كانا موسرين او معسرين لان ذلك واجب عليهما بامكانه في موضعه فلم يسقط بفوات القدرة بعده وفي
كشف اللثام من المعلوم ان الاجزاء عن حج الاسلام مشروط بالاستطاعة عند الكمال لكن الاتمام لما جامع الاستطاعة التي للمكي والباد ان كانت
كافية في الوجوب هنا وان كانا نائيين كما مرت الاشارة اليه لم يشترطوها ولذا قال في كرة الحج ما سمعته ثم قال بعض اشترط استطاعة النائي المجاور
مكة اشترطها هنا في الاجزاء وفيه ما في س وضعه وغيرهما من اعتبار سبق الاستطاعة وبقائها لان الكمال الحاصل احد الشرائط في الاجزاء من جهة النظر
للنظر اذ لو سلم ان التعارض بين ما هنا وبين ما دل على اعتبار الاستطاعة من وجه امكن الترجيح لما هنا من وجوه خصوصا بملاحظة نصوص العبد ولذا قال
في ضعه بعد ان حكم بما عرفت ويشكل ذلك في العبد ان احلنا ملكه وربما قيل بعدم اشتراطها فيه لسابق ما اللاحقة فتعتبر فيه قطعا وكيف كان
فالمنساق من المتن وغيره اعتبار ادراك الاختياري المشعر فلا يجزي اضطراريه وان وجب عليهما امكنهما من اضطراري عرفة ولعله كذلك اقتصارا على المتيقن
نعم لا فرق في الحكم المزبور بين حج التمتع والافراد والقران للاطلاق فلو كان قد اعتمر عمرة التمتع ثم اتى بالحجة وكان فرضه عند الكمال التمتع
على التمتع وكفاه لعمرته ما فعل منها قبل الكمال كما نص عليه في محكي كرة بل في س نسبته الى ظ الفتوى لما في كشف اللثام من انه لم يشمله الدليل ان لم
يكن عليه اجماع فان ذلك احد الموقتين الاختياريين يفيد صحة الحج والعمرة فضل الخرم فضول ومنه وقعت به لها في الصغر والجنون كعمرة اوقعها
في عام اخر فلا حجة للاكتفاء بها ولذا قيل بالعدم فيكون نكمن عليه الا افراد اضطرارا فاذا اتم المناسك اتى بعمرة مفردة في عامه ذلك او بعده وفيه
ان الاطلاق متن الاجماع المعتضد بظ الفتوى والاطلاق نصوص العبد كاف في اثبات ذلك بل لعله المنساق من ظاهرها ولا حاجة الى ما قيل من انه يأتي بعد
التمام بعمرة اخرى للتمتع في ذلك العام ان كانت اشهر الحج باقية ويسقط الترتيب بين عمرة التمتع وحجه للضرورة وان لم يبق اشهر الحج اتى بالعمرة
في القابل وهل يجب عليه فيه حجة اخرى وجهان من الاصل ومن دخول العمرة في الحج ووجوب الاتيان بهما في عام واحد على المتمتع واما ان كان
فرضه الافراد او التمتع وكان الذي اتى به الافراد فالامر واضح ياتي بعد الاتمام بعمرة مفردة وعلى الاخير يكون عادلا عن فرضه الى الافراد ضرورة
ومن ذلك يعرف الحال فيما في س من انه لو حج العبد لا فقال غير المكي والمميز كك قرانا او افرادا او حج الولي بغير المميز او المجنون كك وكملوا قبل
الوقوف ففي العدول الى التمتع مع سعة الوقت نظر من الامر باتمام النسك والاقرب العدول للحكم بالاجزاء مطلقا ومنع عدم القول بالعدول ولم يمكن
العدول ففي اجزاء الحج هنا نظر من مغايرته فرضهم من ضرورة المسوغة لانتقال الفرض وهو قوي قلت قد عرفت التحقيق في ذلك واما ان كان
فرضه الافراد والذي اتى به التمتع فهل يتعين عليه ويجزئ عن الافراد ويعدل بنيته اليه وينقلب حجه مفردا وان لم ينوه او يجب احد الامرين و
فعليه عمرة مفردة قيل وعلى ما في ف وكرة الظ الاول وهو مشكل جدا والاحتياط في جميع ذلك لا ينبغي تركه ضرورة ان في الاكتفاء باحد
الموقفين للمتلبس بما هو فرضه كان كاملا الا لدنيا فالمتجه الاقتصار عليه وعدم ترك الاحتياط في غيره هذا وفي نصوص العبد معقد اجماع
كرة وجملة من العبائر الاكتفاء في ادراك الحج بادراك احد الموقفين لا خصوص المشعر كما في المتن وبعض العبارات ولعله لان ادراك المشعر
متاخر عن موقف عرفة فالاجزاء باحدهما يقتضي انه الاقصى في الادراك ولو فرض تمكنه من موقف عرفة دون المشعر فلا يبعد عدم الاجزاء
ضرورة ظهور النص والفتوى في ان كل واحد منهما مجزئ مع الاتيان بما بعده لا هو نفسه وربما ياتي لذلك تتمة انشاء الله في العبد على كل حال فلا اشكال
في انه يصح احرام الصبي المميز وان لم يجب عليه بناء على شرعية عباداته لكن لا بد من اذن الولي بذلك لاستتباعه المال في بعض الاحوال
فليس هو عبادة محضة مع احتماله لعدم كونه تصرفا ماليا اولا وبالذات ان لم يكن اجماعا كما هو ظ نفي الخلاف فيه بين العلماء في محكي
كرة اما البالغ فالاقوى عدم اعتبار اذن الاب في المندوب منه فضلا عن الام لم يكن مستلزما للسفر المؤدي الى ايذائهما باعتبار مفارقته او
سبق نهيهما عنه في وجه خلافا للفاضل في عد فاعتبر اذن الاب بل عن ثاني الشهيدين في لك انه قوي توقفه على اذن الابوين لكن قال

في حج الصبي المميز

في ضه ان عدم اعتباره اذنهما احسن اذا لم يكن الحج مستلزما للسفر المشتمل على الخطر والا فالاشتراط احسن وعلى كل حال فيصح ان يحرم عن غير المميز وليه ندبا
وكذا المجنون فيستحق الثواب ويلزمه ما يلزمه من الكفارة والافعال والتروك على الوجه الذي ستعرفه بلا خلاف اجده في اصل مشروعية ذلك للولي بل يمكن
تحصيل الاجماع عليه مضافا الى دلالة النصوص الكثيرة عليه كقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية بن عمار انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه الى الجحفة
او الى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليه وسئل عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح ان معنا صبيا
مولودا فقال عليه السلام مر امه تلقى حميدة فتسئلها كيف تصنع بصبيانها فاتتها فسئلتها فقالت اذا كان يوم التروية فاحرموا عنه وجردوه وغسلوه
كما يجرد المحرم وقفوا به المواقف واذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا راسه ثم زوروا به البيت ومري الجارية ان تطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة
وقال احدهما عليهما السلام في خبر زرارة اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه
قال زرارة ليس لهم ما يذبحون فقال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب فان قتل صيدا فعلى ابيه الى
غير ذلك مما هو واضح الدلالة عليه خلافا لابي حنيفة فانكره من اصله ولا ريب في ضعفه كما ان ظ النص والفتوى كون الاحرام بالصبي على معنى
جعله محرما بفعله لا انه ينوب عنه في الاحرام ومن هنا صرح غير واحد بانه لا فرق في الولي بين كونه محلا او محرما فما عن الشافعية في وجه من كون
الاحرام عنه واضح الضعف وعلى كل حال فكيفيته ان ينوي الولي الاحرام بالطفل بالعمرة او الحج فيقول اللهم اني احرمت بهذا الى اخر النية و
يلبسه ثوبي الاحرام ويجنبه ما يجتنب المحرم ويلبي عنه ان لم يحسنها والا امره بها في عد وغيرها ان كل ما يتمكن الصبي من فعله من التلبية والطواف
وغيرهما فعله والا فعله الولي عنه ولعل خبر زرارة فيه اشارة الى ذلك وليكونا في الطواف متطهرين وان كانت الطهارة من الطفل صورية
وفي س يحتمل الاجزاء بطهارة الولي وفي كشف اللثام وعلى من طاف به الطهارة كما قطع به في كرة وس وهل يجب ايقاع صورتها بالطفل والمجنون
وجهان كما في س وظ كرة من انها ليست طهارة مع الاصل ومن انه طواف لانه طواف بالمحمول وفي كرة وعليه ان يتوضأ للطواف ويوضئه فان كانا
غير متوضئين لم يجز الطواف وان كان الصبي متطهرا والولي محدثا لم يجزه ايض لان الطواف بمعونة الولي يصح والطواف لا يصح الا بطهارة
وان كان الولي متطهرا والصبي محدثا فللشافعية وجهان احدهما لا يجزيه قلت لا ريب ان الاحوط طهارتهما معا لانه المتيقن من هذا الحكم المخالف
للاصل وان كان يقوى في النظر الاكتفاء بطهارة الولي كما يومي اليه ما في خبر زرارة من الاجتزاء بالصلوة عنه ولعله فرق بين افعال الحج نفسها وشرائطها
فيجب مراعاة الصورية منه في الاول دون الثاني فتجزي ولو اركبه دابة فيه او في السعي ففي كرة وس وجب كونه سائقا او قائدا اذ لا عبرة بقصد غير
المميز وهو حسن في غيره ايض كما عرفت بما يلوح من النص والفتوى كما انه ينبغي القطع بجواز الاستنابة في الطواف لاطلاق الامر بالطواف به ولقول
حميدة في صحيح ابن الحجاج مري الجارية الخ قلت بل لا يبعد جواز الاستنابة في غيره ايض كما عسى ان يلوح من النص والفتوى واما الصلوة فقد سمعت
ما في خبر زرارة لكن في س وعلى ما قاله الاصحاب من امر ابن ست بالصلوة يشترط نقصه عنها ولو قيل يأتي بصورة الصلوة كما يأتي بصورة الطواف
امكن وكانه اجتهاد في مقابلة النص وكيف كان فان احرم به بالحج ذهب الولي الى الموقفين وفي الوقوف به ثم يحضر الجمار ويرمي عنه وهكذا الى اخر الافعال
وفي عد ومحكي ط انه يستحب له ترك الحصى في يد غير المميز ثم يرمي الولي اي بعد اخذها من يده ولكن لم نظفر له بمستند في محكي المنتهى وان وضعها في
يد الصغير ورمى بها فجعل يده كالآلة كان حسنا قلت هو كك محافظة على الصورة منه لان الرمي من افعال الحج وربما ياتي لذلك كله تتمة عند تعرض
المص له ولغيره من الاحكام والمراد بالولي هنا من له ولاية المال كالاب والجد والوصي بلا خلاف اجده في الاولين بل في كرة الاجماع عليه واما الوصي
ففي ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ويشهد له الاطلاق الولي في النصوص بل منه يستفاد ولاية الحاكم التي بها صرح الشيخ في المحكي عنه بل عن ط ان الاخ
وابن الاخ والعم وابن العم ان كان وصيا او له ولاية عليه ليها فهو بمنزلة الاب وان لم يكن احدهم وليا ولا وصيا كانوا كسائر الاجانب ونحوه عن ير
قال في كرة وهذا القول يعطي ان لامين الحاكم الولاية كما في الحاكم لان توليه اولى ولاية الحج لا مصرف له الا ذلك وحكي عن الشافعي في توكيل كل من
الوصي وامين الحاكم وجهان قلت الاقوى ذلك بل عن الشهيد الثاني التصريح بجواز التوكيل من الثلثة لانه فعل تدخله النيابة كما اومانا اليه بل عن
الشيخ ان غير الولي ان تبرع عن الصبي انعقد احرامه ولعله لاطلاق اكثر الاخبار واحتمال الولي فيما تضمنه المتولي لاحرامه واحتماله كالاب الجري ان
على الغالب او التمثيل ولكن لا ريب في ضعفه اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن المعتضد بظ النص والفتوى نعم قيل ان القائل ط ايض وف والمع ومي
دير والجامع وس بل في ك نسبته الى الاكثر للام ولاية الاحرام بالطفل لخبر عبد الله بن سنان او صحيحه عن الصادق عليه السلام ان امراة قامت الى رسول الله صلى الله عليه وآله و
معها صبي لها فقالت يا رسول الله ايحج بمثل هذا قال نعم ولك اجره ضرورة اقتضاء الامر لها الاجر كونها محرمة به وامرة لغيرها وغير وليها ان يحرم به
وح فتلتزم لوازم الاحرام كالولي ولعله الاقوى خلافا لظ المتن وعد ومحكي ير وغيرها للاصل المقطوع بما عرفت خصوصا بعد التسامح في المستحب
وكيف كان فنفقته الزائدة على نفقة الحضر مثل الة السفر واجرة مركبه وجميع ما يحتاج اليه في سفره مما كان مستغنيا عنه في حضره تلزم الولي في ماله
دون الطفل بلا خلاف اجده لانه هو السبب والنفع عائد اليه ضرورة عدم الثواب لغير المميز بذلك وعدم الانتفاع به في حال الكبر ولانه اولى من
فداء الصيد الذي نص عليه في خبر زرارة فما عن الشافعي في احد الوجهين من الوجوب في مال الصبي كاجرة المعلم واضح الضعف خصوصا بعد وضوح
الفرق بان التعلم في الصغر يغنيه عنه في الكبر ولو فاته لم يدركه بخلاف الحج والعمرة نعم قد يتوقف في الحكم المزبور فيما اذا توقف حفظ الصبي

القول فيمن له ولاية الحج

وكفالته

وكفالته وتربيته على السفر وكانت مصلحة ولعل اطلاق الاصحاب منزل على غير ذلك واما الهدي الذي يترتب عليه بسبب الحج فكانه لا خلاف بينهم في وجوبه على الولي الذي هو السبب في حجه وقد صرح به في صحيح زرارة بل صرح فيه ايضا بانه ان قتل صيدا فعلى ابيه وبه افتى الاكثر في كل ما لا فرق في لزومه للمكلف في حالتي العمد والخطأ خلافا للفاضل في محكي كرة فعلى الصبي لعدم الوجوب بجنايته فكان كما لو اتلف مال غيره وكانه اجتهاد في مقابلة النص المعتبر نعم قد يتوقف ذلك فيما يختلف حكمه في حالتي العمد والسهو في البالغ كالوطي واللبس اذا تعمده الصبي فعن الشيخ انه قال الظاهر انه يتعلق به الكفارة على وليه وان قلنا ... لا يتعلق به شيء لما روي عنهم عليهم السلام ان عمد الصبي وخطأه واحد والخطأ في هذه الاشياء لا يتعلق به كفارة من البالغين كان قويا واستجوده في ك لو ثبت اتحاد عمد الصبي وخطائه على وجه العموم لكنه غير واضح لان ذلك انما ثبت في الديات خاصة قلت هو كذلك لبطلان سائر عباداته من صلوة وصوم ونحوهما بتعمد المنافي ومن هنا قيل بالوجوب تمسكا بالاطلاق ونظرا الى ان الولي يجب عليه منع الصبي عن هذه المحظورات ولو كان عمده خطاء لما وجب عليه المنع لان الخطأ لا يتعلق به حكم فلا يجب المنع وفي ك ان الاقرب عدم الوجوب اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص وهو الصيد واضح الضعف ضرورة عدم الفرق بين الصيد وغيره في حال العمد كما عرفت فتسمية الخطابات التي هي من قبيل الاسباب ومقتضاها وان كان الوجوب على الصبي بعد البلوغ او في ماله الا انه قد صرح في صحيح زرارة بكونه على الاب باعتبار انه هو السبب ومما ذكرنا يظهر لك الحال فيما حكي عن الشيخ من انه يتفرع على الوجهين ما لو وطئ قبل احد الموقفين متعمدا فان قلنا ان عمده وخطائه سواء لم يتعلق به حكم فساد الحج وان قلنا ان عمده عمد افسد حجه ولزمه القضاء والاقوى الاول لان ايجاب القضاء يتوجه الى المكلف وهذا ليس بمكلف وفي ك وهو جيد ثم ان قلنا بالافساد فلا يجزيه القضاء حتى يبلغ فيما قطع به الاصحاب ولا يجزيه عن حج الاسلام الا ان يكون بلغ في الفاسد قبل الوقوف بالمشعر ان اجتزأنا بذلك اذ لا يخفى عليك ان المتجه بناء على ما عرفت فساد حجه بتعمده وح يترتب عليه القضاء بعد البلوغ كالغسل بالجنابة الصادرة منه وربما يأتي لذلك تتمة عند تعرض المص له والله اعلم

الشرط الثاني الحرية فلا يجب الحج ولا العمرة على المملوك وان اذن له مولاه وتشبث بالحرية وبذل له الزاد والراحلة للاصل والاجماع بقسميه منا ومن غيرنا وقول ابي الحسن عليه السلام في موثق ... ليس على المملوك حج ولا عمرة حتى يعتق وقوله في خبر ادم بن علي ليس على المملوك حج ولا جهاد ولا يسافر الا باذن مالكه وقيل ولعدم الاستطاعة لانه لا يملك شيئا ولا يقدر على شيء وفيه انه يمكن تحققها ببذل ونحوه فالعمدة في الدليل ما سمعت ومنه يعلم انه لو تكلفه باذن مولاه صح حجه لكن لا يجزيه عن حجة الاسلام مضافا الى الاجماع بقسميه عليه منا ومن غيرنا ايضا وقول الكاظم عليه السلام في صحيح اخيه المملوك اذا حج ثم اعتق فان عليه اعادة الحج وقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان المملوك اذا حج وهو مملوك ثم مات قبل ان يعتق اجزأه ذلك الحج عن حجة الاسلام فان اعتق اعاد الحج وقوله في الصحيح الاخر المملوك اذا حج وهو مملوك اجزأه اذا مات قبل ان يعتق فان اعتق اعاد الحج وقوله ايضا في خبر مسمع لو ان عبدا حج عشر حجج كانت عليه حجة الاسلام اذا استطاع الى ذلك سبيلا وخبر اسحق بن عمار سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن ام الولد تكون للرجل قد احجها ايجزي ذلك عنها عن حجة الاسلام قال لا قلت لها اجر في حجها قال نعم الى غير ذلك من النصوص التي لا يعارضها خبر حكم بن حكيم الصيرفي سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ايما عبد حج به مواليه فقد ادرك حجة الاسلام الذي اجمعت الامة على خلافه فمن الواجب طرحه او حمله على ادراك ثواب حجة الاسلام ما دام مملوكا كما اومى اليه لفظ الاجزاء في الصحيح المزبور ويشهد له خبر ابان بن الحكم سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الصبي اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يكبر والعبد اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق او على ادراك الموقفين معتقا الى غير ذلك فلا اشكال حينئذ في الحكم المزبور نعم ان حج باذن مولاه وادرك الوقوف بعرفة والمشعر او بالمشعر معتقا اجزأه ذلك عن حجة الاسلام بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل في محكي كرة لو حج باذن مولاه ثم ادركه العتق فان كان قبل الوقوف في الموقفين اجزأ الحج سواء كان قد فعل الاحرام او لا ولا نعلم خلافا في انه لو اعتق قبل انشاء الاحرام بعرفة فاحرم فانه يجزيه عن حجة الاسلام عندنا ايضا ذهب اليه علماؤنا مضافا الى صحيح معوية بن عمار قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك اعتق يوم عرفة فقال اذا ادرك احد الموقفين فقد ادرك الحج وزاد فيما رواه في المع وان فاته الموقفان فقد فاته الحج ويتم حجه ويستأنف حجة الاسلام وصحيح شهاب عنه ايضا في رجل اعتق عشية عرفة عبدا له قال يجزي عن العبد حجة الاسلام ويكتب للسيد اجران ثواب الحج وثواب العتق ونحوه في الاجزاء خبره الاخر وغيرهما من النصوص الظاهرة او الصريحة في ادراك حجة الاسلام بذلك وان لم يكن مستطيعا كما هو الغالب في محل الفرض خصوصا بناء على استحالة ملكه لكن في س اشتراط تقدم الاستطاعة وبقائها وتعجب منه في ك لاستحالة ملك العبد عنده ومن هنا قال هو ينبغي القطع بعدم اعتبار الاستطاعة هنا مطلقا لاطلاق النص خصوصا السابقة وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك وفي التجديد للنية وغيرهما من المباحث التي لا يخفى عليك جريانها في المقام الذي هو الاصل لذلك المقام كما انه لا يخفى عليك الحال فيما ذكر من الفروع هنا كعدم جواز رجوع السيد بالاذن بعد التلبس ضرورة وجوب الاتمام على العبد لاطلاق ادلته المعلوم تحكيمها على ما دل على وجوب طاعة العبد ولو بملاحظة النظائر وح لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق بل لو رجع السيد قبل التلبس ولم يعلم العبد به حتى احرم وجب الاستمرار في اقوى الوجهين لانه دخل دخولا مشروعا فكان المولى كرجوع الموكل قبل التصرف ولم يعلم الوكيل فما عن الشيخ من انه يصح احرامه وللسيد ان يحله واضح الضعف وان استشكله في ...

اختاره

اختاره في المخ لعموم حق المولى وعدم لزوم الاذن خصوصا وقد رجع قبل التلبس لكن فيه ان صحة الاحرام انما هو لبطلان رجوع المولى فكانه لم يرجع فيشمله قوله تعالى واتموا الحج الاية وغيره والاحرام ليس من العبادات الجايزة وانما يجوز الخروج منه في مواضع مخصوصة ولم يثبت ان هذا منها ولعل احتمال عدم حصول الشرط في الواقع الذي هو كالوضوء للصلوة فالاستصحاب انما هو لجواز الاقدام في الظاهر وحتى بان فساده انكشف البطلان اقوى من ذلك ولذا تردد في الصحة وعدمها المص في المحكي من معتبره وغيره وان كان فيه منع الشرطية على الوجه المزبور لعدم ما يدل عليها كذلك بل اقصاها انها كاشتراط طهارة الثوب للصلوة فتم جيدا نعم لو رجع قبل التلبس وعلم العبد بذلك لم يكن له الاحرام وفي الاكتفاء بالعدل الواحد هنا وجه قوي والله العالم وللمولى بيع العبد في حال الاحرام قطعا بل في ك اجماعا للاصل السالم عن المعارض بعد كون الاحرام لا يمنع التسليم وعدم جواز تحليل الثاني للوجوب باذن الاول لا يقتضي بفساد البيع بل اقصاه الخيار مع عدم قصر الزمان بحيث لا يفوته شيء من المنافع لحديث نفي الضرر والضرار ولو جنى العبد في احرامه بما يلزم فيه الدم كاللباس والطيب لزمه دون السيد للاصل السالم عن المعارض المعتضد بظاهر قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى نعم عن الشيخ انه يسقط الدم الى الصوم لانه عاجز ففرضه الصوم وللسيد منعه منه لانه فعل موجبه بدون اذن مولاه قلت هو حج عاجز عنها فالمتجه ح بقاء الدم في ذمته يتبع به بعد العتق فان عجز عنه صام ولا يتوقف ذلك من الاحكام الشرعية المترتبة عليه من دون مراعاة اذن المولى كقضاء الصلوة ونحوها الا انا نقول ما دل على ملكية العبد للسيد انه ليس له التصرف بنفسه الا باذنه ارجح مما دل على الكفارة من وجوه فالجمع ح بين الخطابين القول بمضمون كل منهما وينتج تبعيته به بعد العتق كضمان ما يتلفه من مال الغير ومن ذلك كله يظهر لك ضعف ما عن المعتبر من وجوب الفداء في الصيد على السيد وان كان قد يشهد له قول الصادق عليه السلام في صحيح حريز كلما اصاب العبد وهو محرم في احرامه فهو على السيد اذا اذن له لكن يعارضه مضافا الى ما سمعت خبر عبد الرحمن بن ابي نجران سألت ابا الحسن عليه السلام عن عبد اصاب صيدا وهو محرم هل على مولاه شيء من الفداء فقال لا شيء على مولاه وحمله كما عن الشيخ على من احرم بغير اذنه يدفعه ظهور الخبر في كون العبد محرما ولا يكون ذلك الا مع اذن السيد والا لم يكن له احرام وربما جمع بينهما بان الفداء على السيد ان كان قد اذن له السيد في الجناية ايضا ويامره بالصوم ان عجز هو عنه وعلى العبد ان كان الاذن في الاحرام خاصة فيتعين عليه الصوم للعجز وفيه مع ان صوم العبد غرامة للسيد ايضا انه جمع بلا شاهد ولا ينتقل اليه من نفس اللفظ كالجمع بينهما بان الاذن ان كان في الاحرام لزم السيد وان كان العبد ماذونا مطلقا احرم او غيره لزمه دون السيد فليس ح الا ترجيح احد الخبرين على الاخر فقد يرجح الاول بصحته وكونه ناقلا عن الاصل وبخبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امر مملوكه ان يتمتع قال مره فليصم وان شاء فاذبح عنه وفيه ان الصحة بعد اعراض جماعة من الاصحاب والاكثر لا تجدي والخبر المعتبر اولى من الناقل لاعتضاده بحجة اخرى وخبر جميل ان لم يشهد للعكس فلا شهادة له عليه ضرورة امره بالامر بالصوم وتعليق الذبح على المشية مع انه خارج عما نحن فيه ضرورة كون الذبح هناك من توابع الاذن لا انه كفارة ولذلك اوجبه على المولى بعضهم وستسمع انشاء الله في باب الذبح تمام البحث فيه وان المص قد اختار تخيير المولى بين الذبح عنه وبين امره بالصوم للرواية المزبورة لكن الانصاف مع ذلك مراعاة الاحتياط وعلى كل حال فقد بان لك مما ذكرنا ضعف المحكي عن ابي الصلاح من التفصيل بين الاحرام بالاذن وعدمه فتجب الكفارة في الاول على السيد وفي الثاني على المملوك لكنه يصوم لعدم تمكنه من الهدي والاطعام اذ قد عرفت فساد الاحرام مع عدم الاذن فلا يترتب على كل منهما شيء كما هو واضح وكيف كان فلو افسد العبد حجه بالجماع قبل الوقوف بالمشعر وجب عليه المضي فيه وبدنة وقضاؤه لانه كالحر في ذلك ضرورة دخوله في الاحرام على الوجه الصحيح فيترتب عليه احكامه وفي وجوب تمكين السيد اياه منه وعدمه وجهان بل قولان ينشأن من ان الاذن في الحج تقتضي الالتزام بجميع ما يترتب عليه شرعا ومنه ذلك بل هو ما قيل يتناوله وما دل على التزام السيد بكل ما اصاب العبد في حال احرامه ومن ان القضاء عقوبة دخلت عليه بسوء اختياره لا مدخلية للاذن السابقة فيه بوجه من الوجوه بل ربما ادى ذلك الى الاحتيال بتعطيل العبد نفسه عن منافع سيده بحيث يحصل عليه الضرر بذلك ولعل ذلك هو الاقوى خصوصا بعد ما سمعت في الكفارة ونحوها وربما بني القولان على ان القضاء هو الفرض والفاسد عقوبة فيتجه الاول ح لتناول الاذن له وقد لزم بالشروع فيلزمه التمكين منه او بالعكس فيتجه الثاني لعدم تناول الاذن له وفيه ان من المعلوم عدم تناول الاذن للحج ثانيا وان كان هو الفرض لانها انما تعلقت بالاول وهذا كله اذا كان لم يعتق فاذا افسده قبل الوقوف ثم اعتق مضى في الفاسد ايضا لما دل على وجوب اتمامه وعليه بدنة او بدلها وقضاء كالحر لما عرفت واجزأ عن حجة الاسلام سواء قلنا ان الاكمال عقوبة والثانية حجة الاسلام ام بالعكس اما على الاول فظاهر لوقوع حجة الاسلام في حال الحرية التامة واما على الثاني فلما سبق من ان العتق على هذا الوجه يقتضي اجزاء الحج عن حج الاسلام وان افسد قبل الوقوف واعتق بعد فوات الموقفين وجب الحج كما في القضاء ولم يجز عن حجة الاسلام فيجب عليه الحج اذا اجتمعت شرائطها بل لو فرض شغل ذمته بها وجب عليه ان يقدمها على القضاء كما في ... ومحكي ... وط لفوريتها دونه ولانه اكد لوجوبها بنص القرآن وح لو قدم القضاء لم يجز عن احدهما اما القضاء فلكونه قبل وقته واما حجة الاسلام فلانه لم ينوها خلافا لما المحكي عن الشيخ فصرفه الى حجة الاسلام لكن في مبسوطه احتمال البطلان قويا واستجوده في ك بناء على مسئلة الضد والا اتجه صحة القضاء وان اثم بتأخير حجة الاسلام قلت بل في كشف اللثام الاظهر عنده تقديم القضاء لسبق سببه وعدم الاستطاعة لحجة الاسلام الا بعد تلبسه

الحج

كل مع فورية الفضائل ومع عدمه في وجه ولا فرق في المملوك بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب بقسميه والمبعض في عدم وجوب حجة الاسلم
عليهم التي قد عرفت اشتراطها بالحرية المفقودة في الجميع نعم المبعض لو تهاياه مع مولاه الحج في نوبته من دون اذن من المولى اذ لم يكن تغرير
بنفسه في السفر ومن الغريب ما ظنه بعض الناس من وجوب حجة الاسلام عليه في هذا الحال ضرورة منافاة الاجماع المحكي من المسلمين الذي يشهد له التتبع
على اشتراط الحرية المعلوم عدمها في المبعض والله اعلم

الشرط الثالث ان يكون له ما يتمكن به منه من الزاد والراحلة لانهما من المراد با
لاستطاعة التي هي شرط في الوجوب باجماع المسلمين والنص في الكتاب المبين والمتواتر من سنة سيد المرسلين بل لعل ذلك من ضروريات الدين
كاصل وجوب الحج فلو حج بلا استطاعة لم يجزه عن حجة الاسلام لو استطاع بعد ذلك قطعا كالقطع بكون الراحلة من المراد بالاستطاعة فيتوقف
الوجوب على حصولها وان تمكن بدونها بالمشي بخلاف الاجماع المحكي عن الناصريات والغنية وكرة ومنتهى والنصوص المستفيضة او المتواترة التي منها الصحيح عن جعفر فقد سئل
الكناسي في الصحيح بابا عبد الله عن قول الله عز وجل ولله على الناس الى آخره ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع او
قال ممن كان له مال فقال له حفص فاذا كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة ولم يحج فهو ممن يستطيع الحج قال نعم وصحيح هشام او حسنه
٢ وقصة عن ابي عبد الله في قول الله تعالى الى آخره ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة وخبر السكوني عن ابي عبد الله سئل رجل من اهل
القدر فقال يا ابن رسول الله اخبرني عن قول الله عز وجل ولله الى آخره اليس قد جعل لهم الاستطاعة فقال ويحك انما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة ليس
استطاعة البدن وخبر الفضل بن شاذان المروي عن العيون عن الرضا في كتابه الى المأمون وحج البيت فريضة على من استطاع اليه سبيلا والسبيل الزاد
والراحلة مع الصحة وخبر الاعمش المروي عن الخصال عن جعفر بن محمد وحج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا وهو الزاد والراحلة الى غير ذلك وفي كون
الزاد كالراحلة بالنسبة الى ذلك وجهان ينشئان من ظاهر النصوص المزبورة ومن اقتصار الغنية او اكثرها على الراحلة فيبقى الزاد كغيره على مقتضى الاستطاعة
ولعله لا يخلو من قوة وعلى كل حال فقد سمعت سيد المدارك وبعض من تبعه من صاحب الذخيرة وغيره في الحكم بالنسبة الى الراحلة فضلا عن الزاد من ظهور لفظ الاستطاعة
في الابد في الاعم من ذلك الشامل للمستطيع بالمشي ونحوه من غير مشقة لا تتحمل كما اعترف به الاصحاب في حق القريب بل عليه صحيح معوية بن عمار
ابا عبد الله عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين ولقد كان من حج مع النبي مشاة ولقد
مر رسول الله بكراع الغميم فشكوا اليه الجهد والعناء فقال شدوا ازركم واستبطنوا ففعلوا ذلك فذهب عنهم وقال ابو بصير لابي عبد الله قول الله
عز وجل ولله الى آخره قال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده قلت لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قلت لا يقدر على ذلك اعني المشي قال يخدم القوم
ويخرج معهم وصحيح محمد بن مسلم قلت لابي جعفر قول الله تعالى ولله الى آخره قال يكون له ما يحج به قلت فان عرض عليه الحج فاستحيا قال هو ممن
يستطيع الحج ولم يستحي ولو على حمار اجدع ابتر فقال ان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل ونحو صحيح الحلبي عنه ايضا وفيه من
المعلوم ضرورة عدم الوجوب بمجرد الاستطاعة الفعلية التي تحصل بالخدمة ونحوها كما تضمنه خبر ابي بصير منها ولا يلزمه هذا كما ان
من المعلوم قصورها عن مقاومة ما عرفت من وجوه فلا معنى لحمل تلك النصوص من جهتها على ارادة بيان ما لو توقف الحج على الزاد والراحلة
كما هو الغالب وعلى التقية او غير ذلك نعم لا باس بالعكس لذلك فتحمل هي على كون المراد من هذه النصوص بيان فضل الحج المندوب
الترغيب فيه وانه لا باس بتحمل هذه المشاق بنحو ما ورد في زيادة المصير وغيره من الائمة وكون ذلك وقع تفسيرا للاية غير مناف بعد
ان فسرت النصوص استطاعة الواجب بما عرفت واستطاعة المندوب بذلك فيكون المراد من الاية القدر المشترك وان المراد بيان حكم
من استقر الوجوب في ذمته سابقا او غير ذلك وان ابيت فليس لها الا الطرح في مقابلة ما عرفت من الاجماع والنصوص السابقة بل يمكن دعوى
تحصيله كدعوى ضرورية عدم كفاية مطلق الاستطاعة في الوجوب ومن هنا بعض مشايخنا ان المراد بالاستطاعة المتوقف عليها وجوب الحج معنى
شرعي مجمل فكل ما يشك في اعتباره فيها توقف الوجوب عليه لان الشك في الشرط شك في المشروط وان كان قد يناقش فيه بانا وان علمنا
عدم كفاية مطلق الاستطاعة في الوجوب الا ان النصوص كشفت ما اعتبر الشارع فيها فيبقى غيره على المراد بالاستطاعة ضرورة كون ذلك من قبيل
الشرط الشرعي الطارئ فما شك في اعتباره فيها زائدا على ما ثبت في الشرع ينفى باصل العدم نحو غيرها من الفاظ المعاملة فليس حقيقة
شرعية بل ولا امرا شرعيا مجملا كما لا يخفى على من لاحظ النصوص والفتاوى في المقام وانما التحقيق ما ذكرناه ومنه يعلم الوجه فيما ذكره غير
من انهما معتبران فيمن يفتقر اليهما في قطع المسافة وان قصرت عن مسافة القصر خلافا للمحكي عن العامة فشرطوا ذلك لا مثل القريب الذي يمكنه
قطع المسافة بالمشي من دون مشقة يعتد بها بل لا اجد فيه خلافا بل في كشف اللثام ظاهر الاصحاب مشعرا به بل عن الاجماع عليه وان كان الذي وقفنا
عليه للشيخ في المحكي عن الفاضل في عدة وكرة ومنتهى وعن ير والمصنف انه لا يشترط الراحلة للمكي ولعلهما يريدان ايضا ما يشمل ذلك فيتفق
الجميع حينئذ لكن في كشف اللثام يقوى عندي اعتبارها ايضا للمكي للمضي الى عرفات وادنى الحل والعود وما اطلق الاكثر ومنهم الشيخ في غير
والفاضل في د والتبصرة والتلخيص والمحقق في فع قلت قد يقال انه يقدح الشك في ذلك كله في تناول دليل الشرط المزبور مثل الفرض
فيبقى اعتبار صدق اسم الاستطاعة بالنسبة اليه خاليا عن المعارض وانما يبقى تعقيده بنفي الضرر والحرج ونحوهما ويكون ذلك المدار عليها كما فيما لم يدل
على اعتبار امر شرعي من الاستطاعة بالنسبة اليه مما سمعته من التحقيق السابق وكيف كان ولا ابتاع ثلب بمشقة بالفتح والكسر اي ما يتبدل له من

الثياب لان المهنة الخدمة وعدم بيعها في حج الاسلام لا اجد فيه خلافا بل عن المعتبر ومنتهى وكرة الاجماع على استثناء ثياب بدنه التي يدخل فيها
ثياب التجمل اللائقة بحاله زمانا ومكانا فضلا عن ثياب المهنة كاطلاق الثياب في س ومحكي ير وهو الحجة مضافا الى ما فيه من العسر والحرج في
بيعها وان الشارع استثناها في دين المخلوقين الذي هو اعظم من دين الخالق والى نحو ما تسمعه من خبر ابي الربيع الشامي الذي فسر السبيل فيه بالسعة
بالمال بل قد يفهم من ذلك كله بعد التامل انه لا يباع خادمه ولا دار سكناه للحج ايضا كما صرح به غير واحد بل عن المعتبر ومنتهى وكرة الاجماع عليه بل في الاخير دعواه
على استثناء فرس ركوبه وان قال في كشف اللثام لا ارى له وجها فان فرسه ان صلح لركوبه الى الحج فهو من الراحلة والا فهو في مسيره الى الحج لا
يفتقر اليه وانما يفتقر الى غيره ولا دليل على انه حج لا يبيعه في نفقة الحج اذا لم يتم الا بثمنه لكن لعل وجهه ما عرفت خصوصا بعد استثنائه في الدين
نعم في س وعن الشيخ الحاق حلي المرأة بحسب حالها في زمانها ومكانها بالثياب وهو مشكل لعدم الدليل كالاشكال في استثناء كتب العلم على الاطلاق
وان كان هو متجها في التي لابد له منها فيما يجب عليه تحصيله والعمل به لان الضرورة الدينية اعظم من الدنيوية ومنه يعلم ما في الاطلاق ايضا عن ابن سعيد
في يد فمن الاول انه قال لا يعد في الاستطاعة لحج الاسلام وعمرته دار السكنى والخادم ويعتبر ما عدا ذلك من ضياع وعقار وكتب وغير ذلك
والثاني انه اطلق بيع ما عدا المسكن والخادم والثياب من ضياع او عقار او غيرهما من الذخائر ومن هنا قيد ذلك في محكي ط ومنتهى وكرة بما له منه بد
ولعله لنفي الحرج والضرر والعسر وسهولة الملة وارادة الله اليسر وغير ذلك واليه ومن هنا حيث انه بعد ان ذكر من منتهى اجماع العلماء على استثناء
المسكن والخادم وانه ينبغي الحاق ذلك فرس الركوب وكتب العلم واثاث البيت من فراش وبساط وانية ونحو ذلك قال ولا ريب في استثناء ما تدعو
الضرورة اليه من ذلك كما في التكليف ببيعه مع الحاجة الشديدة اليه من الحرج المنفي ونحوه غيره ممن تاخر عنه فما في س من التوقف في استثناء
ما يضطر اليه من امتعة المنزل والسلاح والات الصنائع لا يخلو من نظر ولو زادت اعيانها عن قدر الحاجة وجب بيعها قطعا كما في س وغيرها
الاقوى وجوب البيع لو غلت وامكن بيعها وشراء ما يليق به من ذلك باقل من ثمنها كما صرح به في كرة ودس ولك وغيرها لما عرفت من ان الوجه في
استثنائها الحرج ونحوه الا بالحق في الغرض لا النص المخصوص كي يتمسك باطلاقه فما عن الكركي من عدم وجوب الاستبدال اذا كانت لائقة بحاله
لا يخلو من نظر مع فرض كون الادون لائقا ايضا وان احتمله في كشف اللثام ومحكي كرة لانه كالكفارة ولعدم زيادة العين عن الحاجة واصالة
عدم وجوب الاعتياض والحرج والجميع كما ترى مع انه قد يفرق بين الكفارة والحج بان العتق فيها له بدل بخلاف ما هنا فتم جيدا ومن لم يكن له هذه
المستثنيات استثني له اثمانها كما في س ولك وغيرهما واستجوده في ك اذا دعت الضرورة اليه وهو كذلك اما مع الاستغناء عنها او عن بعضها
باستيجار ونحوه ووثوق بحصوله عادة ولم يكن عليه في ذلك مشقة فمشكل كان الاقوى عدم وجوب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض عنها بالاوقاف
العامة وشبهها بل في س القطع بذلك ضرورة وضوح الفرق بين المقامين لكن لو فعل التحمل تحقق الاستطاعة والله العالم والمراد بالزاد قدر الكفاية
من القوت والمشروب له ولمن يتبعه من الناس والدواب ذهابا وعودا الى وطنه ان اراده وان لم يكن له به اهل ولا له فيه مسكن مملوك خلافا للثانية
فلا عبرة بالاياب مطلقا في قول وان لم يملك به مسكنا في آخر وان لم يكن له به اهل في ثالث للحرج في التكليف في الاقامة في غير وطنه واستحسنه في
مع تحقق المشقة به اما مع انتفائها كما اذا كان وحيدا لا تعلق له بوطن او كان له وطن ولا يريد العود اليه فيحتمل قويا عدم اعتبار كفاية العود في
حقه لاطلاق الاوامر والمراد بالتمكن منه القدرة عليه بحمل من بلده او بالشراء له في منازله قال في هي الزاد الذي يشترط القدرة عليه هو ما يحتاج
اليه من ماكول ومشروب وكسوة فان كان يجد الزاد في كل منزل لم يلزمه حمله واما الماء وعلف البهائم فان كانت توجد في المنازل التي ينزلها
على جري العادة لم يجب حملها والا وجب مع المكنة ومع فقدها يسقط الفرض لكن في س يجب حمل الزاد والعلف ولو كان لطول الطريق ولم يوجب
الشيخ حمل الماء زيادة عن مناهل المعتادة ولعل الشهيد يريد وجوب الحمل مع الحاجة اليه كان الشيخ يريد عدم الوجوب مع عدم التوقف عليه
لكن عن كرة التصريح بالفرق بين الزاد والماء فاوجب حمل الاول فاوجب حمل الاول الى ان لم يجده في كل منزل بخلاف الثاني وعلف البهائم
ومثلها اذا فقد امن الموضع المعتاد لطلبها لم يجب حمله من بلده ولا من اقرب البلدان الى مكة من طرق الشام ويسقط اذا توقف على ذلك وهو مشكل
والمتجه عدم الفرق في وجوب حمل الجميع مع الامكان وسقوطه مع المشقة الشديدة ويمكن ان يريد الفاضل ذلك كما يؤمي اليه ما في كرة من التعليل
بما فيه من عظم المشقة وعدم جريان العادة ولا يتمكن من حمل الماء لدوابه في جميع الطريق ونحو ذلك عن موضع من منتهى ايض ولعله لذا اقتصر
في س على نسبة الخلاف في ذلك الى الشيخ خاصة وان ابيت عن ذلك كله ففيه ما لا يخفى وكيف كان فالامر في ذلك سهل ضرورة وضوح
الحال في وجوب حمل المحتاج اليه من الاواني والاوعية التي يتوقف عليها حمل المحتاج اليه من ذلك وغيرها من اسباب السفر قال علي في المروي عنه
في الخصال ليتزود ذا اراد الحج فقد ما وانى شراء ما يقويكم على السفر فان الله تعالى قال واو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة واما المراد بالراحلة
فراحلة مثله كما في عد وظاهرها اعتبار المثلية في القوة والضعف والشرف والضعة كما عن كرة التصريح به لكن في كشف اللثام الجزم بها
في الاولين دون الاخيرين لعموم الاية والاخبار وخصوص قول الصادق في صحيح ابي بصير من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب
فابى فهو مستطيع ونحو غيره ولانهم ركبوا الحمير والزوامل واختاره في ك ايض بل هو ظاهر س قال والمعتبر في الراحلة ما يناسبه ولو محملا
اذا عجز عن القتب ولا يكفي علو منصبه في اعتبار المحمل والكنيسة فان النبي والائمة حجوا على الزوامل الا ان الانصاف عدم خلو عن

في بيان اشتراط الزاد والراحلة

حكم ... في المراد منه وضوح الحال في ...

الاشكال على النقص في حقه اذ فيه من العسر والحرج ما لا يخفى وحجتهم ع كعله كان في زمان لا نقص فيه في ركوب مثل ذلك ولا من في المحمل والكنيسة
كك فعلى الاول يعتبر القدرة عليه ان افتقر اليه لحر او برد او ضعف ولا عبرة به مع الغنى عنه ولو كان امراة خلافا للبعض الشافعية فاشترطوه لها
مطلقا ولعله للعسر وفيه انه يحصل بالمحفة ونحوها والمعتبر القدرة على المحمل الشقيقين ان لم يوجد شريك وامكن الركوب بدونه بوضع شيء يعادله
في الشق الاخر او شق محمل مع وجود شريك للشق الاخر وامكان حمله على ظهر المطية وحده كل ذلك للاستطاعة فما عن كره من انه لم يجد
شريكا وتمكن من المحمل بتمامه احتمل الوجوب للاستطاعة والعدم لان بذل المال خسران لا مقابل له وظاهره التوقف في غير محله نعم لو تعذر
نصف الشريك وتعذر الركوب بدونه سقط الفرض لعدم الاستطاعة وان لم يكفه المحمل اعتبر في حقه الكنيسة كك فان تعذرت سقط الفرض هذا كله مع
مراعاة الحاجة للضعف والحر او البرد ونحوها اما الشرف والضعة ففي اعتبارهما البحث السابق والله العالم كيف كان فلو لم يجد عين الزاد او الراحلة
وغيرهما مما يتوقف عليه السفر يجب عليه شراؤهما ولو كثر الثمن مع وجوده لان الحج وان كان مشروطا بالاستطاعة الا انه بعد حصولها يصير وجوبه
مطلقا فيجب مقدماته وقيل والقائل الشيخ ان زاد عن ثمن المثل لم يجب للاصل والضرر والسقوط مع الخوف وضعف الفرق بان العوض هنا على
الناس وهناك على الله والاول اشهر واصح بل هو المشهور شهرة عظيمة سيما بين المتاخرين نعم عن كره ان كانت الزيادة تجحف بماله لم يجب الشراء
على اشكال كشراء الماء للوضوء بل عن الشهيد الثاني والمحقق الثاني تقييده ايضا بعدم الاجحاف ولعل المراد ان وجوب مقدمة الواجب مقيد
بما اذا لم يستلزم ضررا لا يتحمل وقبحا يعسر التكليف به لانه احد الادلة وقد يعارضه غيره ويرجح عليه كما هنا فان ذلك كما لا يخفى على من لاحظ
كلمات الاصحاب في غير المقام ليرجح على الخطابات الاصلية فضلا عن التبعية ولذا تسقط الصلوة من قيام الى القعود مثلا والوضوء الى التيمم ولا
فرق في الضرر الذي لا يتحمل مثله بين المالي منه والبدني فهو جيد فانه نافع في غير المقام ولعل ذلك هو المنشا في سقوط وجوب المقدمة في الشبهة
الغير المحصورة فالمتجه ح دوران الحكم على ذلك وهو غير ما ذكره الشيخ فهو جيد ولو كان له دين حال وهو قادر على اقتضائه بنفسه او وكيله ولو بتوسط
حاكم الشرع بل وحاكم الجور مع عدم الضرر في وجه بل مطلقا في اخر وجب عليه لانه مستطيع بذلك وان كان قد يقوى في النظر عدمها مع التوقف
على حاكم الجور للنهي عن الركون اليه والاستعانة به وان حملناه على الكراهة مع التوقف عليه ترجيحا لما دل على الجواز بالمعنى الشامل للوجوب من
دليل المقدمة وغيره ومثله لا يتحقق به الاستطاعة بعد فرض ان الجواز المزبور كان بعد ملاحظة المعارضة بين ما دل على المنع وما دل
على خلافه من المقدمة وغيرها فانه جيد فانه دقيق نافع ومقتضاه ح ان من ترك الاستعانة بالظالم على تحصيل ماله المتوقف استطاعة
الحج عليه لم يثبت في ذمته حجة الاسلام وكيف كان فان منعه منه معسرا او غاصبا او تاجيل وليس له سواه سقط الفرض لعدم الاستطاعة ولا يجب عليه
الاستدانة تحصيلا لها لكن في ك يحتمل قويا الوجوب اذا كان بحيث يمكنه الاقتضاء بعد الحج كما اذا كان عنده مال لا يمكنه الحج به وفيه منع صدق اسم
الاستطاعة بذلك ولو كان مؤجلا وبذله المديون قبل الاجل ففي كشف اللثام وجب الاخذ لانه بثبوته في الذمة وبذل المديون له بمنزلة المأخوذ
وصدق اسم الاستطاعة ووجدان الزاد والراحلة عرفا بذلك وفيه انه يمكن منع ذلك كله نعم لو اخذه صار به مستطيعا قطعا ولو كان له مال وكان عليه
دين حال خمس او زكوة او كفارة او نذر او لادمي لم يجب عليه الحج لعدم الاستطاعة باعتبار سبق وجوب الوفاء بما عنده على وجوب الحج الا ان يفضل
عن دينه ما يقوم بالحج فيجب ح لصدقها ح بل في [illegible] سواء كان الدين حالا او مؤجلا معللا له في الاول بانه غير مستطيع مع حلوله والضرر
متوجه عليه مع التاجيل فيسقط الفرض قلت لتعلق الوجوب به قبل وجوب الحج وان وجب فيها التاخير الى اجله لكن لا يخلو من نظر او منع ولذا حكي
عن الشافعية في المؤجل وجه بالوجوب بل مال اليه في ك بل وفي الحال مع عدم المطالبة قال والمانع ان يمنع توجه الضرر في بعض الموارد كما اذا كان الدين مؤجلا
او حالا لكنه غير مطالب به وكان للمديون وجه للوفاء بعد الحج ومتى انتفى الضرر وحصل التمكن من الحج تحققت الاستطاعة المقتضية للوجوب
وقد يدل عليه مضافا الى ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن معوية بن عمار سئل الصادق ع عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين بل
لم يعتبر في كشف اللثام وجود وجه للمديون للوفاء فانه بعد ان حكى ذلك عن الشافعية قال ولا يخفى قوته سواء كان ما عليه من حقوق الله كالمنذور
وشبهه او من حقوق الناس لانه قبل الاجل غير مستحق عليه وعند حلوله ان كان عنده ما يفي به اداه والا سقط عنه مطلقا او الى ميسرة وكما يحتمل التضييع
بالصرف في الحج يحتمل فوت الامرين جميعا باهماله خصوصا والاخبار وردت بان الحج اقضى للديون ويؤيده ما مر من صحيح معوية ان لم يحمل على من استقر
عليه الحج سابقا وهو جيد في المؤجل دون الحال وان لم يطالب به صاحبه الذي قد خوطب المديون بوفائه قبل الخطاب بالحج فتم وكيف كان فلا يجب
الاقتراض للحج قطعا بل لو فعل لم يكن حج اسلام الا ان يكون له مال بقدر ما يحتاج اليه في الحج زيادة على ما استثناه من الامور السابقة فانه يجب
الاقتراض عينا اذا كان لا يمكنه صرف ماله في الزاد والراحلة ويكون حج اسلام ثم يؤدي دينه من ماله والا وجب تخييرا لصدق الاستطاعة وقول
الصادق ع لجعفر مالك لا تحج استقرض وحج قد يستفاد منه وجوب الاستدانة عينا اذا تعذر بيع ماله انه لو كان له دين مؤجل يكفي للحج
وامكن اقتراض ما يحج به كان مستطيعا لصدق التمكن من الحج كما جزم به في ك ومن هنا يظهر ان ما ذكره في هي من ان من كان له مال فباعه قبل وقت
الحج مؤجلا الى بعد فواته سقط عنه الحج لانه غير مستطيع غير جيد على اطلاقه قال وهذه حيلة يتصور ثبوتها في اسقاط فرض الحج عن الموسر
كذا لو كان له مال فوهبه قبل الوقت وانفقه فلما جاء وقت الحج كان فقيرا لا يجب عليه وجرى مجرى من اتلف ماله قبل حلول الاجل وينبغي ان يريد بالوقت

وقت خروج

وقت خروج الوفد الذي يجب الخروج معه وقد تقدم الكلام فيه كما اومى اليه ذلك في س بقوله ولا ينفع الفرار بهبة المال او اتلافه او بيعه مؤجلا اذا
كان عند سير الوفد ولو كان له قدر ما يحج به فنازعته نفسه الى النكاح لم يجز صرفه فيه وان شق عليه تركه كما في عد ومحكي الخ وغيرها وكان عليه الحج لصدق الاستطاعة
المقتضية لوجوب الحج الذي لا يعارضه النكاح المستحب بل في المنتهى الاخيرة وان خاف العنت خلافا للبعض العامة في الاخير بل فيمحكي التذكرة ولو حصلت المشقة
العظيمة فالوجه عندي تقديم النكاح ونحوه في س ومحكي هي بل في ك عنه تقديمه في المشقة العظيمة التي لا تتحمل مثلها في العادة وفي الخوف من حدوث مرض او الوقوع
في الزنا وهو جيد كما هو خيرة السيد المزبور وجده والكركي وغيرهم على ما قيل لما تقدم من نفي الضرر والضرار والحرج ونحو ذلك ولا يخفى ان تحريم صرف المال
في النكاح انما يتحقق مع توجه الخطاب بالحج وتوقفه على المال فلو صرفه فيه قبل سير الوفد الذي يجب الخروج معه او امكنه الحج بدونه انتفى التحريم قطعا وكيف
كان فلو بذل له زاد وراحلة ونفقة له بان استصحب في الحج واعطي نفقة لعياله ان كانوا او قيل له حج وعلي نفقتك ذهابا وايابا ونفقة عيالك او لك
هذا تحج به وهذا لنفقة عيالك او ابذل لك استطاعتك للحج او نفقتك للحج وللاياب ولعيالك او لك هذا لتحج بما يكفيك منه وتنفق بالباقي على
عيالك ونحو ذلك وجب عليه الحج من حيث الاستطاعة اجماعا محكيا في ف والغنية وظ كره ومجمع وغيرها ان لم يكن محصلا وهو الحجة بعد النصوص المستفيضة
او المتواترة ففي صحيح محمد بن مسلم قلت لابي جعفر ع في حديث فان عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع الحج ولم يستحيي ولو على حمار اجدع ابتر قال فان كان
يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل وصحيح معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه ايجزيه ذلك عن حجة
الاسلام ام هي ناقصة قال بل هي حجة تامة وقال ايضا في خبره الاخر فان كان دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار اجدع
ابتر وفي صحيح الحلبي عنه ايضا في حديث قلت له فان عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك اهو ممن يستطيع اليه سبيلا قال نعم ما شانه يستحيي ولو يحج على حمار اجدع
ابتر فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليحج وخبر ابي بصير المعتبر ايضا بقول من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب فابى فهو مستطيع
للحج وخبره الاخر قلت له ايضا من كان له مال فذهب ايضا ثم عرض عليه الحج فاستحيا فقال من عرض عليه الحج فاستحيى ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب
فهو ممن يستطيع الحج الى غير ذلك من النصوص المروية في الكتب الاربع وغيرها ولا ينافي ذلك ما في بعضها من الامر بمشي بعض وركوب بعض بعد ما
في كشف اللثام من احتمال كون الامر بذلك بعد ما استحيى فلم يحج اي لما استطاع بالبذل فلم يقبل ولم يحج استقر عليه فعليه ان يحج ولو مشيا فضلا عن
مشي بعض وركوب بعض واحتمال كون المعنى ان بذل له حمار اجدع ابتر فيستحيي ان يركبه فليمش وليركبه اذا اضطر الى ركوبه وكذا لا ينافيه ما
فيها من الحمار الاجدع الابتر سيما بعد ابتنائه على عدم اعتبار مناسبة الراحلة شرفا وضعة كما هو خيرة من عرفت وان ذلك في خصوص
البذل اذ تطرح بالنسبة الى ذلك وكيف كان فظاهرها كمعاقد اكثر الاجماعات تحقق الوجوب بمجرد البذل من غير فرق بين كونه على وجه
التمليك ام لا ولا بين كونه واجبا بنذر وشبهه ام لا ولا بين كون الباذل موثوقا به ام لا ولا بين بذل عين الزاد والراحلة وبين اثمانهما لكن
عن ابن ادريس اعتبار التمليك في الوجوب ومرجعه الى عدم الوجوب بالبذل بناء على عدم وجوب القبول المقتضي للتمليك لانه اكتساب لا
يجب ونحن منافي لف بعد ان حكى ذلك عنه قال ان فتاوى اصحابنا خالية عنه وكذا الروايات بل لو وهب المال لم يجب القبول قلت اللهم الا ان
يلتزم وجوب القبول في خصوص المقام وكذا الكلام فيما ذكره في كره فانه بعد ان حكى كلامه قال التحقيق هنا ان البحث هنا في الامرين الاول
هل يجب على الباذل بالبذل الشيء المبذول ام لا فان قلنا بالوجوب امكن وجوب الحج على المبذول له لكن في ايجاب المبذول بالنذر اشكال اقربه
عدم الوجوب وان قلنا بعدم وجوبه ففي ايجاب الحج اشكال اقربه العدم لما فيه من تعليق الواجب بغير الواجب بل هو واضح في رجوعه الى عدم الوجوب
بالبذل بل هو غير قابل لما ذكرناه من الاحتمال وح يكون مخالفا للنص والفتوى ومعاقد الاجماعات بل وكذا ما في س قال ولا يكفي البذل في الوجوب
مع التمليك او الوثوق به وهل يستقر الوجوب بمجرد البذل من غير قبول اشكال من ظاهر النقل وعدم وجوب تحصيل الشرط ولو حج كذلك او في نفقة
غيره اجزاء بخلاف ما لو تسكع فانه لا يجزي عندنا وفيه دلالة على ان الاجزاء فرع الوجوب فيقوى الوجوب بمجرد البذل لتحقق الاجزاء الا ان يقال
الوجوب هنا القبول ولو وهب زادا او راحلة لم يجب عليه القبول وفي الفرق نظر وابن ادريس قال لا يجب الحج بالبذل حتى يملكه المبذول وحج
اليه الفاضل بل في حاشيته في الهامش على قوله وهل الخ كتب في اخرها انه منه فيه تنبيه على قاعدتين احدهما اجزاء حج من حج بمجرد البذل
ثانيتهما عدم اجزاء حج من حج متسكعا ولا فرق بينهما معقولا سوى ان المتسكع حج لا مع الوجوب والمبذول له حج مع الوجوب فيلزم من ذلك
ان الاجزاء لا ينفك عن سبق الوجوب ولما كان الاجزاء حاصلا مع البذل دل على سبق الوجوب الاجزاء وذلك يستلزم الوجوب بمجرد البذل
ومنه منع صحتها ان ضروريات الاجزاء الوجوب على الاطلاق لا الوجوب بمجرد المبذول له فانتفى الاشكال في الاستقرار بمجرد البذل من غير
قبول ولو لا الا ان يقال اشارة الى جواب هذا الكلام وتقريره صحة المقدمات الا قولكم وذلك يستلزم الوجوب بمجرد البذل وسنده منع
صحتها ان ضروريات الاجزاء الوجوب على الاطلاق لا الوجوب بمجرد البذل ونحن نقول الاجزاء مستند الى قبول البذل اما قوليا كقبلت
او فعليا كاستمراره مع البذل على ذلك الممكن وهذا لا تردد فيه ولا يلزم منه وجوب القبول الذي فيه النزاع فالاشكال باق بحاله وهذا
الكلام بين لا يدفع الا ظاهر الرواية وابن ادريس اختار هذا اعني عدم وجوب القبول وقد اشار اليه الفاضل في كره ولا باس به انتهى وهو كالصريح
في عدم وجوب القبول نحو ما سمعته من الفاضل الذي قد خالف بذلك النص والفتوى بل لم اجد ذكره هو ولا في كره من معقد نسبة الى علمائنا

فصل

فضلا عن معقد اجماع غيره بل معقد اجماعه في غيرها كالمنتهى قال فيها ولو لم يكن له زاد وراحلة او كان ولا مؤنة له لسفره ولعياله فبذل له باذل الزاد والراحلة ومؤنته ومؤنة عياله مدة غيبته وجب الحج عليه عند علمائنا سواء كان الباذل قريبا او بعيدا لانه مستطيع وفي هي ولو بذل له زاد وراحلة ونفقة له ولعياله وجب عليه الحج مع استكمال الشروط الباقية وكذا لو حج به بعض اخوانه ذهب اليه علماؤنا خلافا للجمهور وهو كما ترى لا يتم بناء على ما عرفت من عدم وجوب القبول الذي هو واضح الفساد وكونه منة لا تتحملها النفوس لم يكلف الشرع معها بشيء من التكاليف بعد تعذر المالك الحقيقي بلحاظ ذلك في خصوص الحج الذي يراد به وجه الله تعالى بل في الحقيقة كانه اجتهاد في مقابلة النص فلا ريب في وضوح فساده كوضوح فساد ما سمعته من ابن ادريس بل هو مخالف لظاهر النص والفتوى خصوصا في اخر الفصل الاتي ودعوى انه لا معنى لتعليق الواجب بغير الواجب فيه مع انها اجتهاد في مقابلة النص ان غاية ذلك عدم استقرار الوجوب ولا باس به ضرورة كونه ح كالمستطيع بنفسه الواجب عليه السير مع احتمال زوال الاستطاعة و الاكتفاء بالاستصحاب مشترك بينهما على ان الدعوى المزبورة انما تقتضي وجوب البذل على الباذل للمبذول له بنذر وشبهه لا اعتبار حصول التملك ومن هنا حكي عن الفاضل ذلك بل جزم به الكركي قال فيما حكي عنه في شرح عبارة المتن هذا انما يستقيم اذا كان البذل على وجه لازم كما لو نذر له مال الحج به او نذر له مال ما يكفيه عن مؤنة الحج اما لو بذل له لا على هذا الوجه فانه لا يجب القبول ولو نذر لمن يحج واطلق ثم بذل المعين ففي وجوب الحج نظر لانه لا يصير مالكا الا بالقبض ولا يجب عليه الاكتساب للحج بالقبض وكذا لو اوصى بمال لمن يحج فبذل المعين وفي كشف اللثام بعد ان اختار ما قدمناه قال وقد يقال بوجوب القبول اذا وجب البذل وقد يقال بوجوبه عينا لا تخييرا حتى لو نذر او اوصى به لمن يحج مطلقا فبذل له لم يجب القبول لكن لا يخفى عليك ما في الجميع من مخالفة للنص والفتوى ومعاقد الاجماعات وان تعليق الواجب على الجائز لا يقتضي الا عدم الاستقرار نعم قد يقال باعتبار الطمانينة بالوفاء لعدم الظن بالكذب حذرا من الضرر والخطر عليه للشك في شمول ادلة الوجوب له ان لم تكن ظاهرة في خلافه بل لعل ذلك كذلك وان وجب على الباذل بل هو في الحقيقة خارج عما نحن فيه ضرورة ان محل البحث الوجوب من حيث البذل من دون نظر الى الموانع الخارجية التي قد تنتفي الاستطاعة معها كما هو واضح ولا ريب في ان المتجه ما قلنا عملا باطلاق النص والفتوى ومعاقد الاجماعات مضافا الى تحقق الاستطاعة بذلك كما ان المتجه لذلك كله ايضا ما صرح به غير واحد من الاصحاب من عدم الفرق في الوجوب بين بذل الزاد والراحلة وبين بذل اثمانهما خلافا للثاني الشهيدين فلم يوجبه في الثاني ولعله لان القبول لها شرط لحصول الاستطاعة التي هي شرط للوجوب فلا يجب تحصيله وفيه انه لا فرق في تحقق الاستطاعة عرفا ببذل كل منهما فيجب القبول مطلقا فيجب حينئذ جميع مقدماته من شراء الالات ونحوها ضرورة عدم كون ذلك من شرائط صدق الاستطاعة بل هي مما يتوقف عليها فعل الحج من المستطيع فصدق الاستطاعة ح حاصل بدونها وكفى فيه القدرة على شرائها مثلا كما هو واضح بادنى تامل كل ذلك مضافا الى ما في النصوص التي بعضها تماما هو كالصريح في التعميم المزبور بل بما ادعي معروفيته بذل الاثمان في البذل دون عين الزاد والراحلة وكذا لا فرق في الوجوب بين بذل الجميع للفاقد وبين بذل البعض لمن كان عنده ما يكمله ضرورة اولويته من الاول في الحكم ولا يمنع الدين الوجوب بالبذل وان منعه في غيره بل ان لم يقم اجماع على اعتبار بذل مؤنة العيال في الوجوب امكن منعه في المعسر عنها لخبر الاطلاق المزبور وليس للمبذول له ان يرد ملاكه المطلقة له كي يجب عليه اعطاء ما يلزمه منه ومن هنا قلنا لا يمنعه الدين ونحو ذلك من وهب له مال اشترط الحج به عليه كما صرح به في س ثم لا يخفى ظهور النص والفتوى او صراحتها خصوصا صحيح معوية بن عمار المتقدم منه في ان حج المبذول له حج اسلام فلا يجب عليه غيره وان ايسر بعد ذلك لما عرفته سابقا من وجوبه في العمر مرة واحدة خلافا للشيخ فاوجبه في الاستبصار الذي لم يعده للفتوى لخبر الفضل بن عبد الملك قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل لم يكن له مال فحج به اناس من اصحابه اقضى حجة الاسلام قال نعم فان ايسر بعد ذلك فعليه ان يحج قلت هل تكون حجته تلك تامة او ناقصة اذا لم يكن حج من ماله قال نعم قضى عنه حجة الاسلام وتكون تامة ليست بناقصة وان ايسر فليحج وكذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج وان كان قد حج القاصر سندا ودلالة عن معارضة غيره من وجوه فلا باس بحمله على الندب كما عن الشيخ بل لعل الظاهر خصوصا عند التامل مع ملاحظة حكم الناصب فيه المعلوم كونه كذلك وقد يحمل كما في كشف اللثام ان يحج عن غيره وعدم بذل الاستطاعة فان الحج به انما يستلزم استصحابه او ارساله في الحج وهو اعم ولا يابى عنه تسمية حجة الاسلام ولا باس به وان كان بعيدا هذا كله في البذل المستفاد من عرض عليه الحج ونحوه في النصوص الظاهر في اباحة اكل الزاد وركوب الراحلة والاباحة المطلقة الشاملة للاذن في التملك ان اراده ونحو ذلك مما لم يعتبر في جواز التصرف فيه الملك كالهبة وبيع المحاباة ونحوهما ضرورة عدم صدق الاستطاعة بذلك قبل القبول الذي به يتم العقد المسبب للتمليك فلا ملك قبله ولا ملك ومن هنا قال المص والفاضل وغيرهما ولو وهب له مال لم يجب قبوله من غير فرق بين الهبة مطلقا ولخصوص الحج وبين هبة نفس الزاد والراحلة واثمانهما فما في س من النظر في الفرق بين البذل والهبة بل في ك وغيرها الجزم بعدم الفرق واضح الضعف كوضوح الفرق بينهما بما عرفت لا لان البذل يفيد التمليك بلا قبول بخلاف الهبة اذ هو كما ترى واضح المنع كوضوح فساد الايراد عليه بان الهبة قربة الى الله تعالى لا يعتبر في تملكها القبول وانما التحقيق ما سمعت ولا ينافيه ما قدمناه في حصول البذل الذي لم يدخل فيها ما نحن فيه مما اريد منه التمليك بعقد الهبة فصدر منه الايجاب بقصد الانشاء الذي لا يؤثر اثره حتى يتعقبه القبول وبدونه يكون فاسدا لا يجوز التصرف فيه فتامل جيدا انما الكلام في وجوب الحج على من ابيح له المال على وجه الاطلاق الشامل للحج وغيره على وجه لو اراد الحج استطاعه بالاباحة المزبورة فقد يقوى به لصدق الاستطاعة الذي قد استدل به على الوجوب في المبذول له لخصوص الحج ولو بالاباحة المزبورة وقد يقال بعدمه اقتصارا

فيما خالف

فيما خالف ما دل على عدم الوجوب في غير الحج من التكاليف كالوضوء والغسل الباذل لهما لو مكانهما على المتيقن من النصوص المزبورة بل هو الظاهر منها او صريحها ولعله الاقوى بل قد يقوى ايضا عدم الوجوب على من استطاع براحلة موقوفة ونحوها وزاده مبذول الا لخصوص الحج بل ان لم ينعقد اجماع على وجوبه للمبذول له الحج على جهة الاطلاق من دون خصوصية كان يوقف بذلت الزاد والراحلة لكل من يريد الحج مثلا امكن القول بعدمه للاصل وغيره وبالجملة المدار في المسئلة ان وجوب الحج على المبذول له لصدق الاستطاعة المحقق في ذلك واشباهه او انه لمكان الادلة المخصوصة لعدم الاكتفاء بهذه الاستطاعة المشتملة على المنة التي سقط لها ونحوها اكثر التكاليف ولعل الاخير لا يخ من قوة فتامل جيدا فانه نافع في المقام ولو استاجر للمعونة على سفره بما له الزاد والراحلة او بعضه وكان بيده الباقي مع نفقة اهله وجب عليه واجزاه عن الفرض كما في عد وغيرها وهو المراد بما في كره والا طلب من فاقد الاستطاعة ايجار نفسه للخدمة في السفر بما يحصل به الاستطاعة لم يجب القبول لان تحصيل شرط الوجوب ليس بواجب نعم لو اجر نفسه بما يحصل به الاستطاعة او بعضها اذا كان مالكا للباقي وجب عليه الحج وكذا لو قبل مال الهبة لانه الان مالك للاستطاعة كما ان المراد مما في المتن وغيره الاستيجار بما يقتضي الاستطاعة او شرطها او نحو ذلك تماما لا اشكال في عدم وجوب القبول عليه لانه تحصيل لشرط الوجوب فلا يجب كما لا اشكال في الوجوب عليه بعد القبول لتحقق الاستطاعة ح نعم قد يشكل ذلك بان الوصول الى مكة والمشاعر قد صار واجبا على الاجير بالاجارة فكيف يكون مجزيا عن حجة الاسلام وما الفرق بينه وبين ناذر الحج في سنة معينة اذا استطاع في تلك السنة [illegible] الاسلام حيث حكموا بعدم تداخل الحجتين ويدفع بان الحج الذي هو عبارة عن مجموع الافعال المخصوصة لم تتعلق به الاجارة وانما [illegible] في السفر خاصة هو غير داخل في افعال الحج وانما الغرض منه مجرد انتقال البدن الى تلك الامكنة ليقع الفعل حتى لو تحققت الاستطاعة فانتقل ساهيا او مكرها او على وجه محرم ثم اتى بتلك الافعال صح الحج ولا يعتبر وقوعه لاجل الحج قطعا سواء قلنا بوجوب المقدمة اولا وهذا بخلاف نذر الحج في السنة المعينة فان الحج نفسه يصير واجبا بالنذر فلا يكون مجزيا عن حجة الاسلام لاختلاف السببين كما سيجيء بيانه انشاء الله وقد سئل معوية بن عمار الصادق ع عن الرجل يمر مجتازا يريد اليمن او غيرها من البلدان وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد ايجزيه ذلك عن حجة الاسلام فقال نعم وسئل ايضا عن حجة الجمال تامة هي او ناقصة فقال تامة وفي خبر الفضل بن عبد الملك انه سئل عن الرجل يكون له الابل يكريها فيصيب عليها فيحج وهو كري تغني عنه حجة او يكون يحمل التجارة الى مكة فيحج فيصيب المال في تجارته او يضيع تكون حجته تامة او ناقصة او لا تكون حتى يذهب الى الحج ولا ينوي غيره او يكون ينويهما جميعا ايقضي ذلك حجته قال نعم حجته تامة فظهر لك من ذلك كله انه لا تنافي بين وقوع حجة الاسلام ووجوب قطع المسافة عليه بالاجارة مثلا في الفرض وانه غير مانع من صدق اسم الاستطاعة ضرورة عدم منافاة وجوب القطع المزبور لها بعد فرض امكان الجمع بينهما كما هو واضح والله اعلم هذا كله فيمن استطاع بالاجارة على قطع الطريق واما لو كان عاجزا عن الحج فحج متسكعا او حج عن غيره لم يجزه عن فرضه قطعا وان كان قد استطاع بهذه النيابة وكان عليه الحج ان وجد الاستطاعة بعد ذلك ولو باستمرار بقائها الى السنة القابلة لو فرض حصولها بعوض النيابة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل يمكن تحصيل الاجماع عليه مضافا الى وضوح وجهه والى قول ابي الحسن ع في خبر ادم بن علي المنجبر بما عرفت من حج عن انسان ولم يكن له مال يحج به اجزات عنه حتى يرزقه الله تعالى ما يحج به ويجب عليه الحج وقول الصادق ع في خبر ابي بصير لو ان رجلا موسرا احجه رجل كانت له حجة فان ايسر بعد ذلك كان عليه الحج بناء على ان المراد من الاحجاج فيه النيابة عن رجل لا البذل والى ما تناوله ما دل على الوجوب له والى غير ذلك مما لا يصلح لمعارضته ما في صحيح جميل عن الصادق ع في رجل ليس له مال حج عن رجل او احجه غيره ثم اصاب مالا هل عليه الحج قال يجزي عنهما جميعا خصوصا بعد احتمال عود الضمير الى النائب والمنوب على معنى الاجزاء فيه الى المنوب عنهما فيمن حج عنه تبرعا ومن احجه غيره بقرينة تثنية الضمير في الجواب ويكون ح غرض السائل السؤال عن اجزاء حج الصرورة نيابة واحتمال عود الضمير الى النائب والمنوب على معنى الاجزاء عن النائب فيما عليه من النيابة كقوله ع في صحيح معوية بن عمار حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه واما حسن سئل عن رجل حج عن غيره يجزيه عن حجة الاسلام قال نعم فيحتمل الاجزاء عن المنوب عنه وكون المراد الحج المندوب في حالة الاعسار دون حال اليسار وغير ذلك وكذا خبر عمرو بن الياس قال حج بي ابي وانا صرورة فقلت لابي اني اجعل حجتي عن امي فقال كيف يكون هذا وانت صرورة وامك صرورة قال فدخل ابي على ابي عبد الله ع وانا معه فقال اصلحك الله اني حججت بابني هذا وهو صرورة وماتت امه وهي صرورة فزعم انه يجعل حجته عن امه فقال احسن هي عن امه افضل وهي له افضل حجة على انه معارض بصحيح ابن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر ع ان ابني معي وقد امرته ان يحج عن امي يجزي عنها حجة الاسلام فكتب لا وكان ابنه صرورة وكانت امه صرورة ولا وجه للجمع بينهما الا ما قلنا من كون المراد بحج الاسلام في الاول المندوب وفي الثاني الواجب وان ابيت فلا بد من الطرح في مقابلة ما عرفت كما اعترف به في ك مع اختلاف لفظ طريقه وما هو الا لان المسئلة من القطعيات التي لا يقبل فيها امثال ذلك فمن الغريب وسوسة بعض متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة في الحكم بعد ذلك لهذه النصوص التي لا دلالة معتد بها في شيء منها الا صحيح جميل الذي عرفت الحال فيه بل قيل انه باعتبار عدم انطباق الجواب فيه الا عن اول الامرين في السؤال مع ان اصابة المال قد ذكر بعد الثاني مضطرب ومظنة لعدم الضبط في حكاية الجواب ويشكل ح لذلك فضلا عن غيره الالتفات اليه في مثل هذا الحكم المخالف للاصول والفتاوى وغيرها كما هو واضح الشرط الرابع ان يكون له ما يمون به عياله حتى يرجع فاضلا عما يحتاج اليه فلو قصر ماله عن ذلك لم يجب

بلا خلاف

بلا خلاف بل بما ظهر من بعضهم الاجماع عليه للاصل وعدم تحقق الاستطاعة بدونه خصوصا بعد ان اعتبر الشارع فيها ما هو اسهل منه ضرورة وجوب على
عليه فهو حج سابق على وجوب الحج فلا استطاعة مع عدمه ولخبر ابي الربيع الشامي المجبر بما عرفت والمشايخ الثلثة سئل ابو عبد الله ع عن قول الله عز وجل ولله
على الناس حج فقال ما يقول الناس قال فقيل الزاد والراحلة قال فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس اذا لان كان له زاد و
راحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق اليهم فيسلبهم اياه لقد هلكوا اذا فقيل له فما السبيل فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقي بعضا
يقوت به عياله اليس قد فرض الله الزكوة فلم يجعلها الا على من يملك مائتي درهم بل رواه المفيد في المقنعة ايضا الا انه زاد بعد قوله ويستغنون به عن الناس يجب عليه
ان يحج بذلك ثم يرجع فيسئل الناس بكفه لقد هلك اذا ثم ذكر تمام الحديث وقال فيه يقوت به نفسه وعياله وخبر الاعمش المروي عن الخصال المسند الى
جعفر بن محمد ع في حديث شرايع الدين قال وحج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا وهو الزاد والراحلة مع صحة البدن وان يكون للانسان ما يخلفه على
عياله وما يرجع اليه بعد حجه بل وما عن الطبرسي وغيره في مجمع البيان انه قال في قوله ولله على الناس حج المروي عن ائمتنا ع انه الزاد والراحلة ونفقة من يلزمه نفقته والرجوع
الى كفاية اما من مال او ضياع او حرفة مع صحة في النفس وتخلية الدرب من الموانع وامكان المسير المؤيد ذلك كله بخبر عبد الرحيم القصير عن ابي عبد الله ع قال
سئله حفص الاعور وانا اسمع عن قول الله عز وجل ولله الخ فقال القوة في المال واليسار قال فان كانوا موسرين فهم ممن يستطيع الى غير ذلك لكن في
هو وكان المراد من وجبت نفقته عليه من العيال وبالمؤنة ما يتناول له وغيرها حيث يحتاج اليها اما من يستحب فلا لان الحج فرض فلا يسقط بالنفل
قلت قد يشكل ذلك بظهور النص فيمن يعول به عرفا وليس هو من معارضة المستحب للواجب بل من توقف حصول الخطاب بالواجب عليه وفرق واضح بين
المقامين بل الظاهر استثناء ما يحتاج اليه من مؤنة لضيافته ومصانعاته وغيرهما من مؤنته له ضرورة كون المراد بالاستطاعة على ما يظهر من هذه النصوص
وما تقدم في المسكن والخادم ونحوها وجدان ما يزيد على ما يحتاج من امثال ذلك اللازمة له اولا وبالذات وثانيا وبالعرض كالحفظ لعرضه ودفع
عناد وظلم الجائر او نحو ذلك وهو الذي رمز اليه الامام ع بقوله اليسار في المال بل قد يندرج التكليف بالحج مع عدم ملاحظة ذلك في الحرج والضرر والعسر
المنفية عقلا واية ورواية فهو حج الدليل له كنظائره مما تقدم سابقا في استثناء المسكن والخادم ونحوها فلاحظ وتامل جيدا وكيف كان فالحج
من الواجبات التي يعتبر فيها المباشرة التي هي الاصل في كل العبادات المطلوب فيها الخضوع واظهار العبودية ولو حج المستطيع او حج عنه غيره ممن يطيق الحج
لم يسقط عنه فرضه سواء كان النائب واجدا للزاد والراحلة او فاقدهما وكذا لو تكلف الحج مع عدم الاستطاعة بلا خلاف اجده بيننا بل يمكن تحصيل
الاجماع عليه وعلى عدم الاجزاء لو حج بنفسه غير مستطيع او حج نائبا عنه ثم استطاع كما تقدم لعدم اجزاء المندوب عن الواجب وعدم اجزاء فعل الغير
عما اعتبر فيها المباشرة للتمكن منها فما عن العامة من الاجزاء بتقديم الحج قبل الاستطاعة واضح الفساد ولا يخفى عليك ما في عبارة المتن من عدم حسن
التادية ولعلها هي بالبناء للمجهول من دون اتصال الضمير بحرف الجر بل المجرور فيها به من او اشتبه الناسخ فيها والامر سهل بعد وضوح المط وعلى كل
حال فلا يجب على الولد بذل ماله لوالده في الحج ولا يجوز للوالد فضلا عن ان يجب عليه اخذ ما يستطيع به من مال ولده الصغير والكبير لانه ليس مالا له من الكبير
على الاشهر بل المشهور للاصل وقول ابي جعفر ع في خبر الثمالي قال قال رسول الله ص للرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر ع وما احب له ان ياخذ
من مال ابنه الا ما يحتاج اليه مما لابد منه ان الله عز وجل لا يحب الفساد وخبر الحسين بن ابي العلاء وحسنه على ما رواه في معاني الاخبار سئل الص ع ما
يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال انت ومالك لابيك
فقال انما جاء بابيه الى النبي ص فقال يا رسول الله ص هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال انت ومالك
لابيك ولم يكن عند الرجل شيء افكان رسول الله ص يحبس الاب للابن وخبر علي بن جعفر ع سئل اخاه ع الرجل ياكل من مال ولده قال لا الا ان يضطر
اليه فلياكل منه بالمعروف وخبر ابن سنان سئلت ابا عبد الله ع ما يحل للوالد من مال ولده فقال اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان ياخذ من ماله
شيئا فان كان لولده جارية للوالد فيها نصيب فليس له ان يطاها الا ان يقومها قيمة تصير لولده قيمتها عليه قال ويعلن ذلك قال وسئل عن الوالد يرزء
اي يصيب من مال ولده قال نعم ولا يرزء الولد من مال والده شيئا الا باذنه فان كان للرجل ولد صغار لهم جارية فاحب ان يعتقها وليقومها على نفسه
قيمة ثم يصنع بها ما شاء ان شاء وان شاء باع الى غير ذلك من النصوص الدالة على عدم الجواز الا مع الحاجة خلافا للمحكي عن [illegible] والنهاية
الا ان في الاولين النص على الوجوب وفي الاخير على الجواز واجمل في المبسوط فيما ياخذ من مال الولد وفي محكي الخلاف روى اصحابنا انه اذا كان له ولد وله مال
وجب عليه ان ياخذ من ماله ما يحج به ويجب عليه اعطاؤه وكانه اشار بذلك الى صحيح سعيد بن يسار سئل الص ع الرجل يحج من مال ابنه وهو صغير قال نعم
يحج منه حجة الاسلام قال وينفق منه قال نعم ثم قال ان مال الولد لوالده ان رجلا اختصم هو ووالده الى رسول الله ص فقضى ان المال والولد
للوالد وفي محكي ف روى اصحابنا اذا كان له ولد وله مال وجب عليه ان ياخذ من مال ولده قدر ما يحج به ويجب عليه اعطاؤه وخالف جميع الفقهاء
في ذلك دليلنا الاخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة وقد ذكرناها في الكتاب الكبير وليس فيها ما يخالفها فدل على اجماعهم على ذلك قلت
لم نعرف من وافقه على ذلك غير المفيد كما انك عرفت ما يخالف الرواية المزبورة القاصرة بالاعراض وغيره عن اثبات مثل هذا الحكم وان امكن
تاييدها بما دل على جواز الاكل للاب من مال ولده وبما في صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع في كتاب علي ع ان الولد لا ياخذ من مال والده شيئا الا
باذنه والوالد له ان ياخذ من مال ابنه ما شاء وله ان يقع على جارية ابنه ان لم يكن الابن وقع عليها وذكر ان رسول الله ص قال لرجل انت ومالك

لابيك

لابيك وخبر الحسين بن علوان عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع قال اتى النبي ص رجل فقال يا رسول الله ص ان ابي عمد الى مملوك لي فاعتقه كهيئة
المضر بي فقال رسول الله ص انت ومالك من هبة الله لابيك انت سهم من كنانته يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور ويجعل من يشاء
عقيما جازت عتاقة ابيك يتناول والدك من مالك وبدنك وليس لك ان تتناول من ماله ولا من بدنه شيئا الا باذنه وخبر محمد بن سنان عن الرضا ع
المروي عن العيون والعلل انه كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله وعلة تحليل مال الولد لوالده بغير اذنه وليس ذلك للولد لان الولد موهوب للوالد في قول
الله عز وجل يهب لمن يشاء الخ مع انه المأخوذ بمؤنته صغيرا او كبيرا والمدعو له لقوله عز وجل ادعوهم لآبائهم ولقول النبي ص انت ومالك
لابيك وليس للوالدة مثل ذلك لا تاخذ شيئا من ماله الا باذنه او اذن الاب لان الوالد ماخوذ بنفقة الولد ولا تاخذ المراة بنفقة ولدها وخبر
علي بن جعفر سئل اخاه ع عن الرجل يكون لولده الجارية قال ان كان لولده مال واحب ان ياخذ منه فلياخذ وان كانت الام حية فلا احب لها ان تاخذ منه
شيئا الا قرضا الا ان العمدة هي اذ هذه النصوص وان دلت على جواز تناول الاب لكن يمكن ان يكون ذلك مع الحاجة اليه كما دل عليه ما تقدم بل هو المتجه
جمعا بين الادلة على انه لو سلم الجواز مطلقا فوجوب الحج بذلك محل نظر او منع ضرورة انه مثل الوجوب على من ابيح له المال على جهة الاطلاق ومن هنا لم
يذكروا في المقام الا خبر سعيد المزبور بل في كشف اللثام كان الشيخ في ف اراد بالاخبار المروية في ذلك خبر سعيد وحمل لانه رواه فيه بطرق ثلثة في الحج
بطريقين احدهما طريق موسى بن القسم والاخر طريق احمد بن محمد بن عيسى وفي المكاسب بطريق ثالث هو طريق الحسين بن سعيد قلت وبهذا الاعتبار الملوح
عليه بالاخبار او انه يريد ما ذكرنا من النصوص لكنك قد عرفت ما في الاستناد اليها بل الصحيح المزبور محتمل للاقتراض كما عن الاستبصار واجبا او مستحبا
كما عن ير وكره اذا كان مستطيعا بغيره ولبيان نفقته في الحج لها في غيره مع وجوب نفقته على الولد كما في كشف اللثام وان كان قد يناقش في وجوب
الحج عليه بذلك حتى فقصور الصحيح المزبور عن اثبات ذلك واضح فوسوسة الفاضل الخراساني كما قيل في الحكم المزبور لذلك في غير محلها خصوصا بعد ما في
الحدائق من احتمال النصوص السابقة الحمل على التقية كما يشعر به مزيد التاكيد في خبر الحسين بن علوان الذي جميع رجاله من العامة على ان العمدة فيها النبوي
الذي قد ذكر حاله في خبر ابن ابي العلا بل وصحيح الثمالي الذي قد ذكر فيه دولا ثم قال انما يقتضي خلافه مومئا بذلك الى عدم صحته فلاحظ وتامل والله العالم
الشرط الخامس امكان المسير بلا خلاف اجده فيه بل في محكي المع وهي اتفاقا عليه وهو الحجة مضافا الى عدم تحقق الاستطاعة بدونه والى نفي الحرج والعسر
والضرر والضرار وقول الص ع في صحيح ذريح من مات ولم يحج حجة الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به او مرض لا يطيق فيه الحج او سلطان يمنعه فليمت
يهوديا او نصرانيا وقول الص ع في صحيح معوية بن عمار في قوله تع ولله الخ هذا لمن كان عنده مال وصحة كقوله في صحيح هشام بن الحكم ان كان
صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة وغير ذلك مما يدل على اعتبار ذلك ولو بالنسبة الى بعض افراده اذ هو يشتمل على اعتبار الصحة وتخلية السرب
بفتح السين المهملة وقد تكسر واسكان الراء الطريق والاستمساك على الراحلة وسعة الوقت لقطع المسافة وغير ذلك مما يتوقف الامكان عليه
كله فلو كان مريضا بحيث يتضرر بالركوب الذي يتوقف عليه الحج ولو بالمشقة التي لا تتحمل او صحيحا يتضرر به كذلك لكبر او زيادة ضعف او نحو ذلك
لم يجب الحج لما عرفت بلا خلاف اجده فيه بل عن هي كانه اجماعي بل عن المع اتفاق العلماء عليه نعم لو كان المرض يسيرا لا يشق معه الركوب ولا يتضرر لم
يسقط الحج قطعا لاطلاق الادلة السالم عن معارضة ما دل بالاطلاق على اعتبار الصحة في الاستطاعة لعدم انصرافه الى الاول خصوصا بملاحظة الوصف
في صحيح ذريح ومن هنا قال المص كغيره ولا يسقط الحج باعتبار المرض مع امكان الركوب بل لا اجد فيه خلافا بينهم بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل في
كشف اللثام الاتفاق عليه وكذا لو تمكن من المشي وجب عليه وان تضرر بالركوب ما لم يشق عليه مشقة لا تتحمل دون المشقة اليسيرة التي لا ينفك
عنها السفر غالبا والدواء وفي حق غير المتضرر مع الحاجة اليه كالزاد والطبيب المحتاج الى استصحابه كالخادم وليس الاعمى من المريض عرفا فيجب عليه الحج
عندنا للعموم والادلة حتى نصوص الصحة التي لا ريب في تناولها له وللاعرج والاصم والاخرس ونحوهم خلافا لابي حنيفة فلم يوجبه على الاعمى
نعم لو افتقر الى قائد وتعذر لفقده او فقد مؤنته سقط وكذا السفيه سفها موجبا للحجر عليه ليس مريضا فيجب عليه الحج وان وجب على الولي
ارسال حافظ معه عن التبذير الا ان يامنه عليه الى الاياب ولا يجد حافظا متبرعا ويعلم ان اجرته ومؤنته تزيد على ما يبذره والنفقة
الزائدة للسفر الى الاياب في مال المبذر واجرة الحافظ من الاستطاعة ان لم يجد متبرعا كما هو واضح ولو منعه عدو او عن المسير وكان معضوبا
لضعف او زمانة لا يستمسك على راحلة او عدم المرافق مع اضطراره اليه سقط الفرض بلا خلاف ولا اشكال فيه في الجملة ولو عجز عن الاستمساك على القتب مثلا
وامكنه الاستمساك في المحمل او تمكن منه وجب كما هو واضح ويأتي تمام الكلام في ذلك انشاء الله وانما الكلام الان في انه هل تجب الاستنابة مع عروض المانع من مرض
او ضعف او هرم او عدو قبل الاستقرار وقيل والقائل الاسكافي والشيخ وابو الصلاح وابن البراج والحسن في ظاهره والفاضل في ير نعم ومال اليه
في ى بل لعله ظاهر قول المص هنا وهو المحكي مشيرا بذلك الى قول الص ع في صحيح الحلبي وحسنه وان كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او حصر او
امر يعذره الله تع فيه فان عليه ان يحج عنه من ماله صرورة لا مال له والى مضمر ابن حمزة الذي هو نحو ذلك وقول امير المؤمنين ع في صحيح ابن مسلم لو ان
رجلا اراد الحج فعرض له مرض او خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله ثم ليبعثه مكانه وصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع
ان امير المؤمنين ع امر شيخا كبيرا لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره ان يجهز رجلا يحج عنه وهو الحجة بعد الاجماع المحكي في ف عليه مضافا الى
معلومية قبوله للنيابة فتجوز ح واذا جازت وجبت هنا للدخول في الاستطاعة الموجبة للحج اذ ليس في الاية الا ان على المستطيع الحج

وهو اعم

وهو اعم من الحج بنفسه وغيره الا ان الاخير كما ترى والاجماع المحكي موهون بمصير ابن ادريس وابن سعيد والمفيد في ظاهره والفاضل في عدد الحج وغيرهم الى خلافه وهو الذي اشار اليه المص بقوله وقيل لا يجب والنصوص المزبورة محمولة على من استقر في ذمته الحج ثم عرض المانع الذي لم يرج زواله فان الامر ح قولا واحدا كما عرفت او على الندب بقرينة خبر عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لرجل كبير لم يحج قط ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه يحج عنك وخبر ابي سلمة عن ابي عبد الله ع عن ابيه ان رجلا اتى عليا عليه السلام ولم يحج قط فقال اني كنت كثير المال وقد فرطت في الحج حتى كبرت سني فقال لا تستطيع الحج قال لا فقال علي ع ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه يحج عنك ولا ينافي ذلك ما فيه من لفظ التفريط المقتضي بظاهره الاستقرار لوجوب حمله على ارادة التفريط من حيث القدرة المالية على معنى الاستطاعة بها منذ سنين مع ترك الحج بنفسه وبغيره ضرورة عدم انطباق الجواب الظاهر في التخيير الا على ذلك ودعوى ارادة الوجوب من هذا التخيير مع انها تقتضي اخراج الخبر المزبور عما نحن فيه كما ترى فاي شيء من تعارف التعبير عن الوجوب بذلك حتى استدل بهذا الخبر وسابقه على الوجوب لا يصغى اليه وفي محكي المعتبر عن الفضل بن عباس قال اتت امراة من خثعم الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي ادركته فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع ان يلبث على دابته فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله حجي عن ابيك ضرورة منافاته الغير كالتخيير للوجوب على ان المروي في كشف اللثام ان في الخبر الاخير بعد قوله دابته فهل ترى ان احج عنه فقال نعم فقالت هل ينفعه ذلك قال نعم كما لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه وهو مع ذلك غير ظاهر في حياة الوالد على ان الصحيحين الاولين قد اشتملا على منع المرض الذي هو اعم من مرجو الزوال وعدمه بل لعل الظاهر منه الاول وقد صرح غير واحد بان الوجوب على تقدير القول به انما هو فيما لم يرج زواله اما ما يرجى زواله فلا يجب الاستنابة فيه بل عن التذكرة الاجماع عليه وانما يشهد له التتبع بل في ك لو حصل الياس بعد الاستنابة وجب عليه الاعادة لان ما فعله اولا لم يكن واجبا فلا يجزي عن الواجب ولو اتفق موته قبل حصول الياس لم يجب القضاء عليه لعدم حصول شرطه الذي هو استقرار الحج او الياس من البرء وهذا جميعه صريح في عدم الوجوب قبله نعم قد يظهر من س الوجوب مطلقا فانه قال الاقرب ان جواز الاستنابة فوري ان يئس من البرء والا استحب الفور واختاره في ثوم تمسكا باطلاق الاخبار المزبورة التي كما لم يفرق فيها بين المايوس منه وغيره في الوجوب وعدمه لم يفرق فيها بينهما في الفورية وعدمها على ان الشهيد قد جزم بظهورها في المايوس قال انه لو وجبت الاستنابة مع المرض مطلقا لم يتحقق اعتبار التمكن من المسير في حج احد من المكلفين الا ان يوقع باعتبار ذلك في الوجوب البدني خاصة وان كان هو كما ترى ومن ذلك يظهر لك قوة القول بالندب بل الصحيح الاول الذي هو العمدة لم يظهر فيه لمعلومية عدم وجوب استنابة الصرورة الذي لا مال له بل الذي يقوى كون المراد الاحجاج في مثل هذا الشخص بدل تركه الحج لا انه نائب عنه ومضافا الى ما عن غير واحد منهم كالشيخين والقاضي والحلبي وابن سعيد والفاضل في تحريره على ظاهره على ما قيل بل عن ظ كره انه لا خلاف فيه بين علمائنا من التصريح بالوجوب عليه عاجلا بعد ذلك مع بقاء الاستطاعة لو برء من غير فرق بين ان يكون الحج عنه مع رجاء الزوال وعدمه وما ذلك الا لان الامر الاول الذي لم يقم مقامه الامر الثاني لعدم وجوبه والا لاقتضى الاجزاء كما هو مقرر في الاصول الا ان يكون دليل على خلافه فيرجع ح الى ان الحج يجب بالبدن والمال فان تعذر الاول وجب في المال خاصة فان تمكن منه بعد ذلك ببدنه وجب لعدم اسقاط الواجب في المال الواجب في البدن لكن لم نعرف ما يدل على ذلك بل هو دعوى مجردة عن الدليل بل الدليل يقضي بخلافها وجميع ذلك شاهد عند التامل على الندب الذي قد اعترف به في غير المايوس وانكر الدليل عليه في ثوم وقال ليس الا هذه النصوص الظاهرة في الوجوب مطلقا قلت يمكن ان يكون دليله ما دل على استحباب النيابة في الحج الصحيح المريض غيرهما ولا اشكال في هذه الجهة بناء على ما قلناه من الاستحباب مطلقا فيكون متاكدا في خصوص موضوع المسئلة لكن مع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه وعليه لو لم يجد الا ما لا يجب عليه الاستنابة قطعا ولو بذل له لم يجب عليه قبوله للاصل السالم عن المعارض بعد حرمة القياس على الصحيح وكذا لو وجد المال ولم يجد من يستاجر فانه يسقط فرضه الى العام المقبل ولو وجد من يستاجر باكثر من اجرة المثل وجب مع المكنة على الاقوى ولا يلحق بحج الاسلام في وجوب النيابة حج النذر والافساد للاصل السالم عن المعارض خلافا للدروس فجعلهما كحج الاسلام في ذلك بل قوى وهو مشكل وعليه لو اجتمع على الكل حجتان جاز له استنابة اثنين في عام واحد لعدم الترتيب بينهما كما في قضاء الصوم ولو زال عذره قبل التلبس بالاحرام انفسخت النيابة فيما قطع به الاصحاب على ما في ك ولو كان بعد الاحرام احتمل الاتمام والتحلل وعلى الاول فان استمر الشفاء حج ثانيا وان عاد المرض قبل التمكن فيحتمل الاجزاء بل في ك انه الاقرب هذا وقد ظهر لك مما قدمناه انه ان احج نائبا عنه واستمر المانع فلا قضاء عنه بعد موته قطعا وان زال المانع وتمكن وجب عليه ببدنه عندهم كما عرفت لاطلاق ما دل على وجوبه ح فلو مات بعد الاستقرار ولم يؤد قضى عنه كغيره ممن هو كك لكن قد عرفت الاشكال في الوجوب عليه بناء على وجوب النيابة ومن هنا حكي في ك عن بعض الاصحاب احتمال عدم الوجوب كما لو لم يبرء الا ولانه ادى حج الاسلام بامر الش فلم يلزمه حج ثان كما لو حج بنفسه بل في ك ان هذا الاحتمال غير بعيد الا ان الاول اقرب وتبعه عليه في ثوم وقد عرفت ان التحقيق استحباب النيابة فيه فيتجه ح الوجوب عليه بعد زوال المانع وبقاء الاستطاعة والله العالم ولو كان لا يستمسك خلقة قيل يسقط الفرض عن نفسه وعن ماله وقيل يلزمه الاستنابة والقائل في ك وثوم والاول اشبه باصول المذهب وقواعده اما على المختار من الندب في العاجز فضلا عنه بل واضح واما على الوجوب فيه فالمتجه الاقتصار على المتيقن من النصوص المزبورة المخالفة للاصل بل صحيح ابن مسلم منها كالصريح في ذلك وخبر ابن عباس ظاهر في عدم الاستقرار بل عدم الحياة بل غير ظاهر في حياة الوالد كما عرفت ودعوى ظهور صحيح الحلبي وخبر ابن ابي حمزة في العمى وكذا صحيح ابن سنان ممنوع كدعوى ان القول بعدم الوجوب فيه احداث قول ثالث على ان التحقيق عدم الباس في احداثه اذا لم يتعقبه اجماع على خلافه كما حرر في محله فلا ريب

في ان الاشبه الاقوى ما ذكره المص وان كان الاحوط الثاني ولو احتاج في سفره الى حركة عنيفة للالتحاق بالحج لضيق الوقت مثلا او الفرار من العدو تضعف عنها المرض او خلقة او شقت عليه مشقة لا تتحمل سقط عنه الوجوب في عامه وتوقع المكنة في المستقبل فان حصلت وهو مستطيع حج ولو مات قبل التمكن والحال هذه لم يقض عنه والظ وجوب الاستنابة عند القائل بها مع انحصار الطريق بحركة عنيفة لا يستطيعها خلقة او لعارض ليس من برئه لشمول الادلة السابقة له وعلى كل حال فلو تكلف هذا وشبهه الحج لم يجز عن حجة الاسلام على الظ من اطلاق الاصحاب ذلك وكذا المريض والمم بالعدو لعدم تحقق الاستطاعة التي هي شرط الوجوب فكان كما لو تكلفه الفقير وبه صرح الفاضل في المحكي من تذكرته وغيره لكن في س جعل من ذكر الشرائط واطلاق الاصحاب عدم الاجزاء لو حج فاقدها اما لو عنده لو تكلف المريض والمغصوب والمم بالعدو وبضيق الوقت اجزء لان ذلك من باب تحصيل الشرط فانه لا يجب ولو حصله وجب نعم لو ادى ذلك الى الاضرار بالنفس يحرم انزاله وقارن بعض المناسك احتمل عدم الاجزاء وفي كشف اللثام كما في س كانه يشير بذلك الى ان هذه الشروط تنقسم الى ما ليس فيه اختيار للعبد كالبلوغ والعقل والحرية وهذه لا يمكن تحصيلها ولا يتصور اجزاء الحج بدونها والى ما ليس كك كالشرائط الباقية وهي خمسة وقد تقدم ان الزاد والراحلة منها لا يجب تحصيلها ولو حصلها وجب الحج واجزء ولا يكفي التسكع عنه لعدم حصول شرط الوجوب وفي حكم الزاد والراحلة مؤنة عياله واما الثلاثة الباقية وهي الصحة من المرض وتخلية السرب من العدو والتمكن من المسير فيعبر عن الثلاثة بامكان المسير فاطلاق الاصحاب عدم الاجزاء لمن حج غير مستكمل للشرائط يدخل فيه الشرط المزبور لكن فيه نظر او منع اذا كان لا يؤدي الى ارتكاب منهي عنه مضاد للمامور به فانه ح يكون في معنى الزاد والراحلة يتوقف الوجوب عليهما ولا يجب تحصيلها ولو حصلها وجب الحج واليه اشار بقوله لانه من باب تحصيل الشرط اي ليس عدم هذه الثلاثة مانعا من صحة الحج اذا تكلفها فيحمل كلام الاصحاب على احد امرين اما على انه لا يجب تحصيل هذه الشرائط واما على ما يؤدي تحصيلها الى ارتكاب منهي عنه مضاد للمامور به واليه اشار بقوله وقارن بعض المناسك كما لو كان في اثناء الاحرام تحمل المرض ودافع العدو مع غلبة العطب فان ذلك يرجع الى قاعدة اجتماع الامر والنهي اما مع عدم هذين الامرين فالاجزاء متحقق مع تكلف تلك المشاق التي لا يجب تكلفها بل ظ قوله احتمل عدم الاجزاء احتمال الاجزاء ايض ولعله لان النهي هنا عن وصف خارج عن المنسك فلم يتحد متعلق الامر والنهي بل ربما قيل ان في ذلك قوة ولذلك جعل عدم الاجزاء احتمالا وان اختاره في كشف اللثام وجعل الاجزاء احتمالا ضعيفا وفي ك بعد ان حكى عن س ما سمعت قال وفي الفرق نظر والمتجه انه ان حصلت الاستطاعة الشرعية قبل التلبس بالاحرام ثبت الوجوب والاجزاء لما بيناه من عدم اعتبار الاستطاعة من البلد وان حصل التلبس قبل تحقق الاستطاعة انتفى الامران معا سواء كان عدم تحقق الاستطاعة بعدم القدرة على الزاد والراحلة او بالمرض المقتضي لسقوط الحج او لخوف الطريق او غيره ذلك لان ما فعله لم يكن واجبا فلا يجزي عن الواجب كما لا يجزي فعل الواجب الموقت قبل دخول وقته وفي ثوم ان مرجع ذلك الى ما اختاره الشهيد لانه متى كان الاعتبار بالاستطاعة من الميقات فلو تحمل المشقة وارتكب الخطر الذي لم يكلف به بل نهي عنه حتى وصل الى الميقات وجب عليه الحج واجزء وهو خلاف كلام الاصحاب كما صرح به في كره وهو ظ غيرها المصرح بانه في الزاد والراحلة وما ذكره من عدم اعتبار الاستطاعة من البلد فانما هو في صورة ما لو اتفق له الوصول الى الميقات باي نحو كان فانه لا يشترط في حقه ملك الزاد والراحلة في بلده كما ذكره الاصحاب لا بمعنى ان من كان بعيدا لا يمكنه المسير الا بهذه الشرائط المذكورة فان استطاعته انما تحصل باعتبار الميقات فانه باطل قطعا بل الاستطاعة في هذه الصورة مشروطة من البلد فان استطاع بحصول هذه الشرائط الخمسة المعدودة وجب عليه الحج والمسير والا فلا نعم يحصل الشك هنا في ان المتكلف للحج بالمشقة الموضوعة عنه في عدم امكان المسير هل هو من قبيل المتسكع الذي لم يملك زادا ولا راحلة فلا يجزي عنه كما هو المفهوم من كلام الاصحاب او من قبيل تكلف تحصيل الزاد والراحلة وان لم يجب عليه تحصيلهما فحجه يكون صحيحا مجزيا عن حجة الاسلام كما هو ظ شيخنا الشهيد اشكال قلت لا اشكال في محله ولا يتوهم انه بذلك ينكشف كونه مستطيعا وان لم يكن عالما بذلك لانا نقول اولا لا يتم فيمن يتبع فيما يخاف منه من جرح او نهب مال او نيل عرض ونحو ذلك وثانيا انه ينكشف بذلك سلامته لا استطاعته وفرق واضح بين المقامين ضرورة توقف صدق الاول على احراز السلامة بالطريق المعتد به شرعا ولا يكفي فيها عدم حصول السلامة في الواقع نعم قد يقال بحصول وصف الاستطاعة له لو تكلف المشاق المزبورة ثم ارتفع المانع على وجه كان يتمكن معه من المسير بعد ارتفاعه ولعل ذلك مراد السيد في المدارك فيما ذكره من التفصيل لا ما سمعته من المحدث البحراني الذي لا يرجع الى حاصل عند التامل والله العالم وكيف كان فلا ريب في انه يسقط فرض الحج لعدم ما يضطر اليه من الالات كالقرب واوعية الزاد وغيرها مما يحتاج اليه ضرورة عدم صدق الاستطاعة بدونه كما انه لا ريب في وجوب شراء ذلك كله او استيجاره بالعوض المقدور وان زاد عن اجرة المثل على حسب ما عرفته سابقا ولو تعددت الطرق تخير مع التساوي في الامن وادراك النسك واتساع النفقة ولا تعين المختص بذلك وفي كشف اللثام الا ان يختص الخوف بالمال وخصوصا غير مجحف بالمال وستعرف وجهه مما ياتي وعلى كل حال فلو كان له طريقان فمنع من احدهما سلك الاخر ولو كان ابعد او اقرب مع فرض سعة النفقة والوقت للابعد ولو قصرا او قصر الوقت عنه سقط الحج اذا انحصر الطريق فيه كما هو واضح خلافا للشافعية فلم يوجبوا سلوك الابعد مطلقا وهو واضح الفساد لوضوح عدم الفرق اما ما عن احمد من استقرار الوجوب على واجد الزاد والراحلة وان لم يامن بمعنى وجوب الحج عند امكانه ووجوبه عليه متسكعا او الفقر ثم من لانه يجب عليه الحج بنفسه وهو غير امن اذ لا يخفى عليك

لانه

مافيه من المخالفة للكتاب والسنة والاجماع ضرورة توافقها جميعا على اعتبار تخلية السرب في الاستطاعة المعلوم اشتراط وجوب الحج بها فيسقط
الحج مع الخوف على النفس قتلا او جرحا من عدو او سبع او غيرهما او على البضع او على المال جميعه او ما يتضرر به للحرج وعدم صدق الا
وعدم تخلية السرب وظني نفي الخلاف فيه بل عن ظ كرة الاجماع عليه قال في الاول لا خلاف نصا وفتوى في ان امن الطريق من الخوف على
النفس والبضع والمال شرط في وجوب الحج وقال في الثاني لو كان في الطريق عدو يخاف منه على ماله سقط فرض الحج عند علمائنا وبه قال الشا
والشافعي في احدى الروايتين لان بذل المال لتحصيل شرط الوجوب هو غير واجب فلا يجب ما يتوقف عليه وفي الرواية الاخرى انه لا يسقط فرض
الحج عنه ويجب ان يستنيب قلت قد عرفت ما في وجوب الاستنابة في المريض ونحوه فضلا عن ذلك ونظايره ممن لم يخل له السرب بل بما ظهر من
ظ اجماع كرة بقي الخلاف في نوع عدم الفرق في المال بين القليل والكثير والمضر وغيره وان كان هو مشكلا مع القلة وعدم الضرر بل في كشف
اللثام لا اعرف للسقوط وجها ان خاف على كل ما يملكه اذا لم نشترط الرجوع الى كفاية ولم يطلب بزيادة اثمان الزاد والالات واجرة الراحلة و
الخادم ونحوها اضعافا مضاعفة بل قال وعلى اشتراط الرجوع الى كفاية وعدم الزيادة على ثمن المثل واجرة المثل ايض نقول اذا تحققت الاستطاعة
المالية وامن في المسير على النفس والعرض امكن ان لا يسقط بخوفه على جميع ما يملكه فضلا عن بعضه لدخوله بالاستطاعة في العموم وخوف التلف
غير التلف ولم ار من نص على اشتراط الامن على المال قبل المصنف وغايتها يلزم ان يوخذ ماله فيحج فيه منع صدق اسم الاستطاعة في الفرض عرفا وشرعا
بل لعله في بعض احوال الفرض يكون مخاطرا على النفس بالعارض له من ذهاب راحلته وزاده او نحو ذلك مما يخشى مع فقده التلف نعم لو كان المال
غير مضر وغير مجحف الحال لو حج وكان ذلك كزيادة اثمان الالات على الاقوى ومن ذلك يظهر لك الحال فيما لو كان في الطريق عدو لا يأخذ
المال قهرا الا انه لا يندفع الا بمال ضرورة اولوية عدم السقوط من الاول لان الدفع فيه بصورة الاختيار بخلافه لكن ينبغي تقييده بالمال
عرفت وما قيل كما عن الشيخ وجماعة من انه يسقط الحج وان قل المال واضح الضعف كما ستعرف لانه لا يصدق عدم تخلية السرب وبانه من تحصيل شرط
الوجوب فلا يكون واجبا وبانه اعانة على الظالم فلا يكون جائزا وبانه كاخذ المال قهرا اذ لا يخفى عليك ما في الاخير بعدما عرفت الحكم في
المشبه به بل وما في سابقه بعد كونه اعانة عرفا بل هو من باب تحمل الظلم لاداء الواجب ومصانعة الظالم لتحصيل الحق فهو من مقدمات الواجب
المطلق كزيادة الاثمان ونحوها مع فرض القدرة عليها على وجه لا ضرر فيه ولا تجحيف ويكون من تخلية السرب كما هو واضح ومن هنا قال المصنف ولو
قيل يجب التحمل مع المكنة كان حسنا نحو قوله في المعتبر والاقرب ان كان المطالب مجحفا لم يجب وان كان يسيرا وجب بذله وكان كاثمان الالات بل عن
وهي انه استحسن نحوه وغاية يؤيد ذلك كله استمرار الطريقة في هذه الازمان على وجه لم يكن فيه شك بين الاعوام والعلماء على وجوب الحج
قلما ينفك الطريق فيها عن اخذ شيء من ذلك ونحوه بل لا ينفك عن بذل المال المجحف المسمى بالاخذ قهرا ان لم يدفع بالاختيار اللهم الا ان يكون
وجهه التمكن من السير على طريق لم يكن فيه ذلك وح ينبغي اعتبار الاستطاعة على غير الطريق المزبور في كونه حج اسلام مع ان ظ السيرة
التي ذكرناها احتساب الحج فيه حج اسلام مع الاستطاعة فيه خاصة كما هو واضح بادنى ملاحظة والتحقيق ما ذكرناه من وجوب الدفع مقدمة
ما لم يعارضها ما يقتضي سقوطها من ادلة الحرج ونحوها كما اومأنا اليه سابقا في اثمان اه ومن ذلك يعرف الحال فيما في كشف اللثام من ان
المناسب لعدم اشتراط الرجوع الى الكفاية عدم الفرق بين المجحف وغيره الا الاجحاف الرافع للاستطاعة اذ لا يخفى عليك وجه الفرق بينهما كما
اومأنا اليه سابقا ولا حاجة الى هذا كله اذا كان قبل الاحرام والا كان من الصد الذي ستعرف البحث فيه انش ولو بذل له اي للعدو باذل ما يدفع
منه وجب عليه الحج بلا خلاف ولا اشكال لارتفاع المانع نعم لو قال له الباذل اقبل وادفع انت للعدو لم يجب القبول للاصل والمنة ولانه تكسب
لتحصيل شرط الوجوب وحمله على بذل الزاد والراحلة قياس فما عساه يظهر من بعض من التوقف فيه بل في ك لم يستبعد الوجوب لان الشرط التمكن
من الحج وهو حاصل بمجرد البذل لشمول قوله ان عرض عليه الحج فاستحى فهو مستطيع ليس في محله كما لا يخفى فالمتجه سقوط الحج اذا لم يكن عنده
ما يريده العدو وقلنا بعدم وجوب الدفع له ولو استطاع ولو وجد مخفرا من العدو باجرة وتمكن منها على وجه لا ضرر فيها ولا تجحيف وجب لما عرفته
سابقا في المال المبذول للعدو ضرورة كونه اولى لانها اجرة بازاء عمل فهي كاجرة الخادم والجمال والراحلة فما في عد من ان الاقرب هنا عدم الوجوب
مع قوله هناك في السقوط نظر ونحوه عن كره في غير محله وعلى كل حال فطريق البحر كطريق البر في جميع ما ذكرناه وح فان غلب ظن السلامة على
وجه لم يكن خوف معتد به عند العقلاء وجب الحج والا سقط اذا انحصر الطريق فيه ولو امكن الوصول بالبر والبحر فان تساويا في غلبة السلامة
المعتد بها عند العقلاء كان مخيرا في سلوك ايهما شاء ولو اختص احدهما بالاستطاعة تعين وان تساويا في رجحان العطب سقط الفرض كما هو واضح
لكن في ك مقتضى العبارة ان الطريق البحري انما يجب سلوكه مع غلبة ظن السلامة فلا يجب مع اشتباه الحال ولم يعتبر الشيخ ذلك بل اكتفى بعدم ترجيح العطب
وهو حسن قلت بل عن الشارح انه بعد ان اختار ذلك قال هذا هو الذي يقتضيه ظاهر النص وفتوى الاصحاب وهو جيد الا ان الفاضل في عد
قال ولو افتقر الى القتال فالاقرب السقوط مع ظن السلامة وفي محكي الايضاح ان المراد بالظن هنا العلم العادي الذي لا يعد العقلاء نقيضه من
المخوفات كامكان سقوط جدار سليم وقد يحتمه لانه مع الظن بالمعنى المصطلح عليه يسقط اجماعا قال والسلامة هنا السلامة من القتل
والجرح والمرض والشين لانه مع ظن احدهما بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الشرع والاصول يسقط باجماع المسلمين وقد بيناه في معقد اجماعه الاول

المقتضي بظاهره السقوط مع عدم الظن بالمعنى المزبور بانه لا وجه له اذ لم يصل الاحتمال الى حد الخوف المعتد به عند العقلاء ضرورة تناول الاطلاقات
والعمومات له كما انه قد يناقش فيما في عد من السقوط مع الافتقار الى القتال مع فرض ظن السلامة بالمعنى المزبور ضرورة صدق الاستطاعة معه ومنع عدم
صدق تخلية السرب معه نعم تضمن السير امرا بمعروف ونهيا عن المنكر واقامة لركن من اركان الاسلام ولذا حكي عنه القطع بعدم السقوط في هذه ويمن غير فرق
في ذلك بين كون العدو كافرا او مسلما ودعوى عدم وجوب قتال الاول الا للدفع او الدعاء الى الاسلام والثاني الا للدفع او النهي عن المنكر ولم يفعله
وليس الفرض منه يدفعها بعد كون الوجوب هنا بالعارض ان ذلك من الدفاع ايض ومن النهي عن منكر وعلى كل حال فقد عرفت ان التحقيق كون المدار
على الخوف المعتد به عند العقلاء هذا وفي ك انما يسقط الحج مع الخوف اذا حصل في ابتداء السير او في اثنائه والرجوع ليس بمخوف اما لو تساويا
مع المقام في الخوف احتمل ترجيح الذهاب لحصول المرجح فيه بالحج والسقوط كما لو حصل ابتداء لفقد الشرط ولعل الاول اقرب ونحوه في س من غير ترجيح
قلت قد يرجح الثاني بصدق عدم تخلية السرب والخوف وعدم الاستطاعة واشتراك الرجوع والمقام معه نحو ذلك غير مناف كما انه لا ينافيه ارتفاع
الاثم عنه في ذهابه لتساوي الاحوال بالنسبة اليه فانه ليس المدار على سقوط الحج عنه بالخوف الذي يكون معه السير معصية بل يكفي فيه صدق عدم
تخلية السرب والخوف وعدم الاستطاعة فجواز المسير ح هنا لا يقتضي الوجوب فلا يكون ح حج اسلام يجب عليه انفاذه فمن حج او من حج ومات بعد
الاحرام ودخول الحرم برئت ذمته بلا خلاف اجده فيه كما في ك وغيرهما بل عن هي الاجماع لصحيح بريد العجلي سئلت ابا جعفر ع عن رجل خرج حاجا ومعه جمله
وله نفقته وزاد فمات في الطريق قال ان كان صرورة ثم مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام وان كان مات وهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله
وزاده ونفقته في حجة الاسلام وان فضل من ذلك شيء فهو للورثة ان لم يكن عليه دين قلت ارايت ان كانت الحجة تطوعا ثم مات في الطريق قبل ان يحرم
لمن يكون جمله ونفقته وما معه قال يكون جميع ما معه وما ترك للورثة الا ان يكون عليه دين فيقضى او يكون قد اوصى بوصية فينفذ ذلك لمن اوصى
له ويجعل ذلك من ثلثه وصحيح ضريس عن ابي جعفر ع في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق فقال ان مات في الحرم فقد اجزأت عنه حجة الاسلام
وان كان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام وقيل والقايل الشيخ وابن ادريس في المحكي عنهما يجتزي بالاحرام ولا دليل له عليه سوى ما قيل
من انه يشعر به مفهوم قوله ع في صحيح بريد وان كان مات قبل ان يحرم الخ وهو مع معارضته بمفهوم الجزء الاول وهو قوله ان كان صرورة ثم
مات في الحرم الخ معارض بما في صحيح ضريس وان كان مات دون الحرم بل وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهي الى مكة
قال يحج عنه ان كانت حجة الاسلام ويعتمر انما هو شيء عليه بالمرسل عن علي عن الص ع ان خرج حاجا فان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة
وان كان قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج وليقض عنه وليه فالمتجه الجمع بكفاية احدهما في السقوط او مشروعية القضاء او بغير ذلك ومن هنا كان
الاول اظهر اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين نعم مقتضاهما اعتبار الموت في الحرم لكن في ك والحدائق اطلاق كلام المص وغيره يقتضي عدم
الفرق في ذلك بين ان يموت في الحل او الحرم محرما او محلا كما لو مات بين الاحرامين بل في الثاني وبه قطع المتاخرون ولا باس به وقد صرح به
في س ايض لكن لا يخفى عليك ما فيه من الاشكال لمخالفة الحكم للاصول التي يجب الاقتصار في الخروج عنها على المتيقن وهو الموت في الحرم
اللهم الا ان يكون اجماعا كما هو مقتضى نسبته في ك الى الاصحاب لكنه كما ترى ومن الغريب نسبته الى اطلاق الاخبار فيها ايض نعم الظ عدم الفرق بين حج
الافراد والقران والتمتع وانه يجزي ذلك عن النسكين بل ظ ك وغيره كون العمرة المفردة كك وذلك من معقد نسبته الى اطلاق المص وغيره
في الاول والاصحاب او الاخبار في الثاني ولعله لصدق اسم الحج ولفحوى الاجتزاء به في عمرة التمتع ثم ان مقتضى الامر بالقضاء فيهما كون موردهما
من استقر في ذمته او وجب فيستفاد منه ح الاجزاء في غيره ممن هو في عام الاستطاعة بالاولى ومن هنا قال في المتن وان كان قبل ذلك اي قبل الاحرام او
دخول الحرم قضيت عنه ان كانت مستقرة وسقطت ان لم تكن كك اللهم الا ان يقال بوجوب القضاء عليه ايض كما عن ظ عة وية وط فيتجه ح شمولهما
لهما لكن فيه منع واضح ضرورة انكشاف عدم الاستطاعة بذلك وربما قيل بحمل الامر فيهما على الندب ولا باس به الا انه يبقى الاجزاء عمن استقر عليه
بلا دليل اللهم الا ان يرشد اليه ما تسمعه انش في حكم النائب من الاجزاء بذلك فيه ولعل الاولى تعميم الصحيحين لهما واستعمال الامر بالقضاء فيهما
في القدر المشترك بين الندب والوجوب ومن ذلك يعلم اتحاد من استقر عليه الوجوب مع غيره في الاجزاء بذلك عن النسكين اي الحج والعمرة لظهور النصوص
فيه لكن في كشف اللثام في النفس منه شيء خصوصا في الافراد والقران لاحتمال الصحيحين غير المستقر عليه وغيرهما الاجزاء عن النسك الذي احرم
به والتحقيق ما عرفت بل عن الشهيد القطع به فيه بل في النائب ايض والله العالم وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى في انه يستقر الحج
في الذمة اذا استكملت الشرائط واهمل حتى فات فيحج في زمن حياته وان ذهبت الشرائط التي لا ينتفي معها اصل القدرة ويقضى عنه بعد وفاته
قال محمد بن مسلم سئلت ابا جعفر ع عن رجل مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها ايقضى عنه قال نعم وسماعة بن مهران سئلت ابا جعفر ع او ابا عبد الله ع
عن رجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر قال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك الى غير ذلك انما الكلام فيما به يتحقق الاستقرار
فالمشهور نقلا وتحصيلا تحققه بمضي زمان يمكن فيه الاتيان بجميع افعال الحج مختارا مستجمعا للشرائط على حسب ما مر في استقرار وجوب الصلوة
من غير فرق بين الاركان وغيرها ضرورة اشتراط صحة التكليف بسعة الوقت لتمام ما كلف به والا كان تكليفا بما لا يطاق ولا بد من ملاحظة حال
الاختيار في ذلك فلا يجزي مضي وقت يسع فعل المضطر نعم استقرار الوجوب على المحتمل ... فما عن ... احتمال الاجتزاء فيه بمضي زمان يتمكن فيه

كتاب الحج

من الاحرام ودخول الحرم في غير محله بل ربما عن الشهيد من احتمال الاجزاء فيه بمضي زمان يتمكن فيه من الاحرام ودخول الحرم في غير محله بل ربما عن الشهيد
من احتمال الاجزاء بمضي زمان تتادى به الاركان خاصة وهو مضي جزء من يوم النحر يمكن فيه الطواف والسعي وان حكي عن المهذب اختيار
ضرورة القضاء مادل على الاجزاء وبذلك ونحوه يتحقق بالفعل صار حاله هكذا الا ان ذلك يكفي في تقدير تحقق الخطاب ابتداء وقد تقدم
في مباحث الطهارة والصلوة تمام التحقيق في نظير المسئلة من الفرق بين ابتداء الخطاب والفرق بين اول الوقت واخره واستقرار الخطاب لمن ادرك
ركعة من اخره في ابتداء التكليف وعدمه فلاحظ وتامل منه يعلم ما في كشف اللثام فانه بعد ان ذكر خلو ما وقف عليه من الاخبار عن لفظ الاستقرار فضلا عما
يتحقق به قال ولعل اعتبار الاصحاب ذلك بناء على ان وجوب القضاء تابع لوجوب الاداء وانما يتحقق وجوبه بمضي زمان يمكن فيه الحج مستجمعا للشرائط
ويشكل بما بيناه من ان وجوب القضاء ليس تابعا لوجوب الاداء وبان المستفاد من كثير من الاخبار ترتيب القضاء على عدم الاتيان بالاداء مع توجه
الخطاب به ظاهرا كما في صحيحي بريد وضريس المتقدمين اذ لا يخفى عليك ما فيه من عدم بناء ذلك على ذلك بل للقاعدة العقلية والنقلية
على عدم صحة التكليف بفعل يقصر الوقت عن ادائه واما تبعية القضاء للاداء فالتحقيق فيها ان القضاء يحتاج الى امر جديد ولا يكفي في وجوبه
خطاب الاداء كما هو محرر في محله الا ان الاصل في موضوع القضاء تدارك ما فات على المكلف بعد ان تحقق سبب وجوبه عليه كما اومى اليه
في موثق ابي بصير المتقدم في كتاب الصوم قال سئلته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها
قلت لا ماتت فيه قال لا تقضي عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك فقال كيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها
الحديث وخروج قضاء الحائض للصوم ونحوها عن ذلك بدليل خاص لا ينافي القاعدة المقتضية سقوط القضاء هنا عمن مات قبل الاحرام او قبل دخول
الحرم في عام الاستطاعة ضرورة انكشاف عدم الوجوب عليه فلا قضاء واحتمال القول به هنا للخبرين السابقين يمكن لولا اعراض المعظم عنهما بالنسبة الى ذلك
وحملهما على الندب بل لم يحك العمل بمضمونهما الا عن ظ نادر ممن عرفت بل قيل انهما فيمن استقر الحج في ذمته كما دل عليه الحكم بالاجزاء عن حجة الاسلام
ان مات في الحرم وبقضاء الولي عنه ان مات دون الحرم ومن هنا قطع الاصحاب على ما اعترف به في ك بان من حصل له الشرائط وتخلف عن الرفقة ثم مات قبل حج الناس
لا يجب القضاء عنه لتبين عدم استقرار الحج في ذمته بظهور عدم الاستطاعة لكن في ك هذا موضع تامل حيث ان ترك الحج لم يقع بعذر شرعي فيمكن
ان يكون بتعمد التاخير مع وجوب ذلك عليه يستقر الحج في ذمته وان لم يمض الزمان الذي يقع فيه المناسك كما لو افطر عمدا في شهر رمضان ثم سافر
لاسقاط الكفارة ودفع الاثم فانه لا يوجب رفع الاثم ولا سقوط الكفارة قلت لا يخفى عليك ما فيه من كون الامر ظاهريا معلوما انتفاء الامر في الواقع
بانتفاء شرطه والاثم انما هو للاقدام على المخالفة واما القضاء والكفارة المترتبان على مخالفة الامر في الواقع فلا ريب في ان المتجه سقوطهما من هذه
الجهة نعم لو جاء دليل بالخصوص عليهما او على احدهما اتجه الحكم بوجوبهما كما هو واضح ومراعاة القاعدة المزبورة جزم الفاضل في المحكي من تذكرته بان من تلف
ماله قبل عود الحاج وقبل مضي امكان عودهم لم يستقر الحج في ذمته لان نفقة الرجوع لا بد منها في الشرائط ولكن اشكله في ك باحتمال بقاء المال لو سافر وبان
فوات الاستطاعة بعد الفراغ من افعال الحج لم يؤثر في سقوطه قطعا والا لوجب اعادة الحج مع تلف المال في الرجوع او حصول المرض الذي يشق معه السفر وهو معلوم
البطلان قلت قد يمنع معلومية بطلانه بناء على اعتبار الاستطاعة ذهابا وايابا في الوجوب والكافر يجب عليه الحج عندنا بل الاجماع بقسميه عليه لشمول
خطاب ادلة الفروع له خلافا لابي حنيفة ولكن لا يصح منه ذلك ما دام كافرا كسائر العبادات وان اعتقد وجوبه وفعله كما يفعله المسلم لكون
الاسلام شرطا في الصحة وكذا لا يصح القضاء عنه لو مات لعدم كونه اهلا للابراء من ذلك والاكرام وعموم الادلة له ثم فينبغي اصل عدم مشروعية
القضاء عنه سالما عن المعارض نعم لو اسلم وجب عليه الاتيان به اذا استمرت الاستطاعة والا لم يجب ايضا وان فرض مضي اعوام عليه مستطيعا في الكفر لان
الاسلام يجب ما قبله لكن في ك يجب عليه ذلك في اظهر الوجهين ثم قال والمعتبر منه في كره في وجوب الحج استمرار الاستطاعة الى زمان الاسلام
وهو غير واضح قلت بل الوجوب غير واضح ضرورة كونه كالقضاء الذي يثبت عليه بفوات الفريضة فانه بالاسلام ايضا يسقط عنه فكان
وجوب الحج ومرجعه الى الخطاب به حال كفره على وجه يتحقق به العقاب لو مات عليه اما لو اسلم سقط عنه للمعلومية من جب الاسلام ما قبله فانه قد كان
في حال اعظم من ذلك فاذا غفره الله غفر له ما دونه ومن ذلك يعلم انه لو فقد الاستطاعة قبل الاسلام او بعده قبل رفقته ومات قبل عوده لم يقض
عنه ولو احرم لم يعتد باحرامه حال الكفر كما لا يعتد بغيره من عباداته ولو احرم ثم اسلم في الاثناء اعاد الاحرام من الميقات لفساد الاول ولو لم يتمكن
من العود الى الميقات احرم من موضعه لعله الى ذلك يرجع ما عرفت من ان عليه الرجوع الى الاحرام والميقات منه فان لم يفعل احرم من موضعه
وحج تم حجه لان المراد عدم الوجوب او تحقق الاثم خاصة بعدم العود اليه مع الامكان ولو احرم بالحج كافرا وادرك الاختياري من الوقوف بالمشعر
مسلما لم يجزه الا ان يستانف احراما اخر ولو فيه كما في عد وك مع فرض عدم التمكن وفي كشف اللثام ان قول المحقق وان ضاق الوقت احرم
ولو بعرفات كانه اقتصار على خال من لك جميع الاحوال في ك كان حق العبارة ولو بالمشعر لانه بعدها يمكن فرض الاحرام منه فيحسن دخول لو
عليه بخلاف عرفة وان كان الاحرام منها جائزا بل اولى به في ك هو جيد ان ثبت جواز استيناف الاحرام من المشعر لكنه غير واضح كما سيجيء
تحقيقه قلت ستعرف وضوحه انشاء الله ثم ان اركان الحج افرادا او قرانا اتم حجه ثم اعتمر بعده وان كان فرضه التمتع وقد تقدم عمرته ففي الاجزاء بها
او العدول الى الافراد في اشد وجهان جزم الشارح بالثاني منهما هنا وقال هذا من مواضع الضرورة المسوغة للعدول من التمتع الى قسيميه قلت

لكن ظاهر النصوص الاول فالمتجه الجزم بالاول منهما كما عرفته في نظير المقام بل عرفت غير ذلك ايضا مما يليق هنا فلاحظ وتامل ولو حج المسلم ثم ارتد بعده ثم تاب
لم يعد على الاصح للاصل بعد تحقق الامتثال وعدم وجوب حج الاسلام في العمر الا مرة وقد حصلت خلافا للمحكي عن الشيخ بناء منه على ان الارتداد يكشف
عن عدم الاسلام في السابق لان الله لا يضل قوما بعد اذ هديهم وفيه انه مخالف للوجدان ولظواهر الكتاب والسنة واية الاحباط انما تدل على عدم قبول عمل
الكافر حال كفره لا ما عمله سابقا حال اسلامه مع التسليم فهو مشروط بالموافاة على الكفر كما هو مقتضى الجمع بينها وبين الاية الاخرى التي لا تدل على ذلك
كله مضافا الى قول ابي جعفر في خبر زرارة من كان مؤمنا فحج ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب يحسب له كل عمل صالح عمله ولا يبطل منه شيء ونحوه غيره ولو
لم يكن مستطيعا حال اسلامه فصار كذلك في حال ردته ولو عن فطرة بان استصحبه غيره وحمله الى مكة والمواقف وجب عليه الحج لاجتماع شرائطه وصح منه حج
الاسلام اذا تاب ولو كان عن فطرة بناء على قبولها منه سواء استمرت استطاعته الى ما بعد التوبة او لا لاجزاء الحج من المسلم في ذلك لتشرفه بالاسلام اولا ومعرفة
احكامه التي منها الحج وغير الحج انما هو في غيره بل في عدمه او مات كالمرتد بعد الاستطاعة اخرج من صلب تركته ما يحج به عنه وان لم يتب على اشكال لكن
فيه بل عرفت من عدم براءة ذمته من ذلك عدم تاهله للاكرام ودعوى شمول ادلة القضاء له وكون الحج كالدين يمكن ضعفها ايضا فلعل الاقوى عدم القضاء عنه
بل يقوى ذلك ايضا فيما لو كان مستطيعا قبل الارتداد ثم اهمل ثم ارتد ومات عليه نعم ولو احرم مسلما ثم ارتد ثم تاب لم يبطل احرامه على الاصح لما عرفته
في الحج من الاصل وغيره بعد عدم دخول الزمان في مفهومه كالصوم كي يتجه بطلانه بمضي جزء منه ولو يسيرا وعدم ثبوت اشتراط الاتصال فيه كالصلوة كي يتجه
بطلانه بحصول المنافي للاتصال بل هو شبيه بالوضوء والغسل ونحوهما مما لا تبطل الردة ما وقع من اجزائهما اذا حصلت في اثنائهما فاذا عاد اسلاما
بنى ما لم يحصل مبطل خارجي كالجفاف ونحوه كما تقدم تحقيق ذلك في محله خلافا للمحكي عن الشيخ هنا ايضا وقد عرفت ما فيه بل الزم هو نفسه هنا
بان المتجه على بناء عدم لزوم قضاء ما فاته من الصلوة والصوم مثلا حال الارتداد لو تاب لكونه حينئذ من الكافر الاصلي فلا قضاء عليه لجب الاسلام
ما قبله والله العالم هذا كله في الكافر والمرتد واما المخالف اذا استبصر فالمشهور انه لا يعيد ما فعله من الحج على وفق مذهبه للمعتبرة المستفيضة التي قد
ذكرنا شطرا منها في قضاء الصلوة وشطر الاخر في قضاء الزكوة التي يجب حمل ما ظاهره الوجوب منها على الندب لضعفها عن المعارضة من وجوه فما
عن ابن الجنيد والبراج من وجوب الاعادة عليه واضح الضعف لنعم في المتن وس وعد ومحكي المع وهي وير الا ان يخل بركن منه بل في ك نسبته الى
الشيخ واكثر الاصحاب وهو متجه اذا كان المراد عندهم ضرورة عدم الاتيان بالحج الذي هو شرط في سقوط الاعادة فان المنساق من النصوص المسقطة
لذلك اذا كان قد جاء بالحج على وفقه عندهم واما اذا كان المراد عندنا كما صرح به في الكتب السابقة فمشكل جدا كما اعترف به غير واحد من متاخري
المتاخرين خصوصا بعد عدم كون الحكم في الصلوة كذلك والفرق بينهما في غاية الاشكال مضافا الى مخالفته ما هنا لاطلاق النصوص الذي به قد
خرجنا عن قاعدة الاعادة وان كان الفعل فاسدا كما تقدم ذلك في قضاء الصلوة لكن قد يوجه بان المراد بتقييد الركن عندنا الصحة لو اخل بما
هو ركن عندهم لا عندنا كالحلق لا ان المراد وجوب الاعادة بالاخلال بركن عندنا وان لم يكن ركنا عندهم اذ الظاهر ركنية كل ما كان ركنا عندنا عندهم
كما اعترف به في كري فلا يمكن ح فرض ذلك وح يكون المراد تكثير ما يحكم بصحته من فعلهم لا تقليله كي يتجه عليه الاشكال بان اطلاق النصوص يقتضي
الصحة وان اخل بركن عندنا كما انه يكون ح لا فرق بينه وبين الصلوة فان الظاهر سقوط القضاء اذا جاء بها تاركا فيها لما يفسد تركه عندهم
ولا يفسد عندنا اذا فرض وقوعها منه على وجه لا ينافي التقرب وان فقد النية المفسد تركها عند الجميع فيرتفع الاشكال ح من اصله ولعل الذي
دعاهم الى هذا التقييد هنا دون الصلوة هو ما عرفته من ان كل ركن عندنا ركن عندهم ولا عكس بخلاف الصلوة فان وجوه المخالفة بيننا في
التروك والافعال متكثرة وقد ادعى بذلك بيان سقوط الاعادة هنا عنه اذا كان قد جاء بالفعل وقد ترك ما هو ركن عندهم لا عندنا والفرض
انه استبصر لا ان المراد ثبوت الاعادة عليه بتركه ما هو ركن عندنا وليس ركنا عندهم كي يتجه عليه الاشكال بان اطلاق النصوص يقتضي الصحة
في هذا الفرض فتوجيه جيد فانه دقيق نافع بل قد يقدح منه قوة القول بصحة عبادة المستبصر التي قد جاء بها قبل استبصاره على وفق ما عند الشيعة اذا فرض
كونها على وجه لا ينافي التقرب بل ربما القطع ضرورة اولويته من سقوط القضاء والاعادة عنه بالفعل المخالف لهم الذي هو فاسد في الواقع والتردد
الذي وقع من بعضهم انما هو في عبادة المخالف الباقي على خلافه اذا جاء بها على وفق ما عند اهل الحق وفرض كونها على وجه لا ينافي النية من كونه
مكلفا بالفروع وقد جاء بها فيه فيقتضي امتثاله ومن كون الايمان شرطا فيعتبر في الصحة وقوع ذلك الفعل به لا الزام زمانه فلا يجزيه الا ضمانه
الاتفاقية والا لاستحق الثواب على فعله الاخروي بمقتضى الوعد المعلوم حرمانه منه بالضرورة من المذهب فتحصل ثم ان هذا السقوط عنه
لانكشاف صحة فعله بالايمان المتاخر او انه تفضل من الله تعالى وقد اطنب في ك تبعا للمدارك في ترجيح الثاني مستدلين عليه بما دل على بطلان عبادة
المخالف وانها هي الهباء المنثور والرماد الذي اشتدت به الريح والسراب الذي يحسبه الظمان ماء وغير ذلك مما ورد فيهم وعينان القائل بالاول لا
يلتزم بصحة عباداتهم مع بقائهم على خلافهم الى الموت بل المراد صحته خصوص من تعقبه الايمان منهم فيكون الشرط في الصحة ح حصوله مقارنا او
متاخرا ولما كان علم الله تعالى بما يكون كعلمه بما كان وقد علم بتعقبه للايمان فهو صحيح من اول وقوعه وان كنا نحن لم نعلم به لجهلنا بحصول الشرط
ويؤيد ذلك ما في نصوص المقام من انه اذا استبصر يوجر على العمل الذي عمله حال الخلاف فان الاجر عليه يقتضي صحته ولا استبعاد في الحكم بصحته
في هذا الحال وان كان هو على خلاف ما عليه اهل الحق لا الفعل الموافق للتقية وهو قوي جدا بل هو المحكي عن الفاضل في المخ وخيرة الفاضل

الطبائع كما انه يقوى بملاحظة النصوص واشتمالها على الناصب والحرورية ونحوهم من الفرق المحكوم بكفرها الغلوها او لكونها من الخوارج
عدم الفرق في الحكم المزبور بين جميع فرق المسلمين وان كان بعضهم كافرا بل وان كان مرتدا عن فطرة فما عن المتن من قصر الحكم على من لم يكن
كافرا منهم في غير محله لا لشمول المخالف لهم نصا وفتوى فانه تدقيق يكون المنشأ منه من حيثية الخلاف الا اذا انضمت اليه حيثية الكفر
بل لما سمعته من النصوص السابقة نعم ينبغي قصر الحكم على خصوص هذه الفرق فلا يلحق بهم المحق الجاهل اذا اوقع حجة مثلا على وفق اهل
الخلاف نعم بان له بعد ذلك الواقع وان تردد فيه في شرطنا منا من ذلك ولى من صحة عبادة المخالف الموافقة للواقع مع مخالفة اعتقاد
الفاعل لكنه كما ترى قياس لا نقول به ضرورة عدم وصول العقل الى هذه الاولوية وليس في النصوص اشارة الى علة يمكن جريانها في الفرض
كما هو واضح فيتجه بقاؤها على مقتضى القواعد ودعوى اقتضائها الصحة لقاعدة الاجزاء قد فرغنا من بيان فسادها في الاصول وكيف
كان فهل الرجوع الى كفاية للمعيشة من صناعة او مال او حرفة او صنعة او نحو ذلك شرط في وجوب الحج قيل والقائل الشيخان والحلبيان
وابنا حمزة وسعيد وجماعة نعم يشترط بل عن ف والغنية الاجماع عليه للاصل والحرج ورواية ابي الربيع الشامي سئل ابو عبد الله ع عن قول الله
عز وجل ولله على الناس حج البيت الآية فقال ما يقول الناس قال فقيل الزاد والراحلة قال فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك الناس
اذا لئن كان من كان له زاد وراحلة وقدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق اليهم فيسألهم اياه لقد هلكوا فقيل له فما السبيل قال
فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقي بعضا يقوت به عياله اليس قد فرض الله الزكوة فلم يجعلها الا على من يملك مائتي درهم وعن بعض
النسخ ينطلق اليه كما عن المقنعة روايته هلك الناس اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما او مقدار ذلك مما يقوت به عياله ويستغني به
عن الناس فقد وجب عليه ان يحج بذلك ثم يرجع فيسأل الناس بكفه لقد هلك اذا فقيل له فما السبيل عندك فقال السعة في المال وهو ان يكون
معه ما يحج ببعضه ويبقي البعض يقوت به نفسه وعياله وخبر الاعمش عن الصادق ع ايضا في تفسير السبيل هو الزاد والراحلة مع صحة البدن
وان يكون للانسان ما يخلفه على عياله وما يرجع اليه من حجه وغيرهما من بعض الاخبار المرسلة وقيل والقائل المرتضى وابن ادريس وابنا ابي
عقيل والجنيد والمتأخرون لا يشترط بل نسبه غير واحد الى الاكثر بل الشهرة بعموم الاية وهو الاولى لكن النصوص لصدق اسمها بدونه لغة
وعرفا وبذلك ينقطع الاصل كما ان من الواضح عدم الحرج خصوصا بعد ملاحظة ما ضمنه الله من الرزق ومنع الاجماع سيما مع ملاحظة ذهاب
من عرفت الى خلافه وعدم دلالة الخبر بعد الطعن في سنده بل العلة على عكس ذلك ادل حتى على زيادة عن وحول ظهور ارادة ذلك من قوت
نفسه باعتبار معلومية ارادة ما بعد رجوعه كقوله يرجع فيسأل الناس بكفه ودعوى ارادة ما به يتم تحصيل القوت منه لا مقدار ذهابه
واياه بل العلة المراد من كل رواية اشتملت على اعتبار ذلك او دعوى ظهور قوله ع اليس قد فرض الله الخ في اعتبار بقاء شيء زائد على ما يكفيه
للحج ذهابا وايابا وليس الا هو الا عند الخصم بالاجماع على عدم غيره كما ترى لا دلالة في الاول ولا الاخير على اعتبار ما ذكروه من مقدار الكفاية الظاهر
بعد عدم التقييد بسنة او بما دونها في ارادة الدوام والاستمرار عادة بان تكون له صنعة او عقار يكفيه نماؤه او نحو ذلك مما يتخذ
الانسان معاشا ومن المعلوم عدم استفادة ذلك من الخبر المزبور وتتميمه بالاجماع كما هو مقتضى ما سمعته في المسألة الثانية ليس باولى من طرحه لا اشتماله
على ما لا يقول به الجميع ضرورة احتمال ارادة مقدار الكفاية على المعنى المزبور فيهما يكاد يقطع بعدمه فلا يصلح حينئذ لتقرير الاستدلال به فيه
وما عن بعض المراسيل من التنصيص على ذلك لا جابر له كما انه لا ظهور في خبر المقام بارادة الاستمرار مما فيه من اعتبار التقوت وان كان
هو محتملا لكن لا يخفى عليك ان مجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال خصوصا في مثل المقام المخالف لاطلاق الكتاب والسنة على انه من المستبعد
جدا عدم وجوب الحج على من يملك جملة وافرة من اعيان الدراهم التي لا يزيدها ولا على مقدار كفايته وان كان لو اراد صرفها عينها انفق منها
بحجة سنين وكذا من عنده عقار كذلك كما انه من المستبعد عدم ذكر ذلك في المستثنيات السابقة التي لا ينكر ظهور كلامهم في ذلك المقام
في الاقتصار على مستثنيات الدين على اشكال في بعضها بل من المستبعد ايضا اشتراط الغنى في وجوب الحج الذي هو مقتضى هذا الشرط بل
فيه زيادة على الغنى مع ان مقتضى النصوص اعم من ذلك فرب فقير لا يملك قوت سنته يجب عليه الحج لاستطاعته ورب غني يملكها لا يجب عليه
لعدم استطاعته له لا انه لا يجب عليه مما عرفت استثناؤه ولعل هذا هو المراد بخبر ابي الربيع على معنى عدّ كفاية نفس الغنى في الوجوب
بل لا بد من اعتبار ما يزيد على ذلك ضرورة تحققه بملك قوت السنة فعلا او قوة ومثل ذلك قطعا لا يكفي في وجوب الحج كما هو واضح وكيف
كان فلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى في انه لو اجتمعت الشرائط فحج ماشيا او في نفقة غيره اجزأه عن الفرض بل الاجماع
بقسميه عليه ضرورة صدق الامتثال في عدم وجوب صرف المال الا للتوقف عليه وبذلك يفرق بينه وبين من حج متسكعا قبل حصول
الشرائط لعدم الامر ح فلا امتثال فهو كالصلوة قبل وقتها وان على كل حال فمن وجب عليه الحج او ندب فالمشي للحج خضوعا وخشوعا وطلبا
للاجر من حيث كونه مشيا افضل له من الركوب من حيث كونه ركوبا وفاقا للمشهور بين الاصحاب لقول الصادق ع في خبر ابن سنان وغيره ما عبد الله
بشيء اشد من المشي ولا افضل والمراد الى بيته لقوله في مرسل ابي الربيع المروي عن كتاب ثواب الاعمال ما عبد الله بشيء مثل الصمت
والمشي الى بيته ومرسل الفقيه وروي انه ما تقرب العبد الى الله عز وجل بشيء احب اليه من المشي الى بيته الحرام على القدمين وقد سئل

ابو عبد الله ع عن فضل المشي فقال ان الحسن بن علي عليهما السلام قاسم ربه ثلاث مرات حتى نعلا ونعلا وثوبا وثوبا ودينارا ودينارا وحج عشرين
حجة ماشيا وقال ايضا في خبر اسامة خرج الحسن بن علي ع الى مكة ماشيا فورمت قدماه فقال له بعض مواليه لو ركبت لسكن عنك هذا الالم فقال كلا ... الحديث
وفي خبر ابي المنكدر عن ابي جعفر ع قال ابن العباس ما ندمت على شيء صنعته ندمي على ان لم احج ماشيا لاني سمعت رسول الله ص يقول من حج بيت
الله ماشيا كتب الله له سبعة الاف حسنة من حسنات الحرم قيل يا رسول الله وما حسنات الحرم قال حسنة بالف الف حسنة وقال فضل المشاة في الحج كفضل
القمر ليلة البدر على سائر النجوم وكان علي بن الحسين ع يمشي الى الحج ودابته تقاد وراءه نعم ما المشي لا لذلك بل ليكون اقل لنفقته فلا ريب
في ان الركوب افضل منه مع ايساره لقول ابي عبد الله ع في خبر ابي بصير وقد سئل عن المشي افضل او الركوب ان كان الرجل موسرا فيمشي ليكون
اقل لنفقته فالركوب افضل ولعل دفعا للشح وصرفا للمال في طريق الحج وعدم التواني المشي في الفرض اصح كما انه قد يقترن الركوب بما يرجح به
على المشي كالقوة على العبادة والعجلة اليها او دفع النقص بتخيل الشح والقلة من الاعداء والحساد ونحو ذلك كما اومى اليه خبر هشام بن سالم قال دخلنا
على ابي عبد الله ع انا وعنبسة بن مصعب وبضعة عشر رجلا من اصحابنا فقلت جعلني الله فداك ايما افضل المشي او الركوب فقال ما عبد الله بشيء
افضل من المشي فقلنا ايما افضل نركب الى مكة فنعجل فنقيم بها الى ان يقدم الماشي او نمشي فقال الركوب افضل وخبر عبد الله بن بكير قلت لابي
عبد الله ع انا نريد الخروج الى مكة فقال لا تمشوا واركبوا فقلت اصلحك الله بلغنا ان الحسن بن علي ع حج عشرين حجة ماشيا فقال ان الحسن بن علي
كان يمشي وتساق معه محامله ورحاله وخبر سيف التمار قلنا لابي عبد الله ع انا كنا نحج مشاة فبلغنا عنك شيء فما ترى فقال ان الناس يحجون مشاة
ويركبون قلت فليس عن هذا اسألك فقال فعن اي شيء سألت قلت ايهما احب اليك ان تصنع قال تركبون احب الي فان ذلك اقوى لكم في الدعاء والعبادة
والى هذا الاخير اومى الصدوق بقوله اذا لم يضعفه اي المشي ومع ضعف الركوب افضل نحو ما سمعته في صوم عرفة ولا يتوهم من ذلك فضيلة الركوب
من حيث كونه ركوبا وذلك حكمة له بل المراد ضم مرجح له بل لعل ما ورد في جملة من النصوص من افضليته على المشي معللا له بان رسول الله ص قد
ركب محمول على ذلك بمعنى ان من ركب ملاحظا للتأسي برسول الله ص قد يرجح ركوبه على مشيه وبذلك يتضح لك عدم التعارض بين النصوص
وانه لا حاجة الى ما اطنبوا به من تعدد صور الجمع حتى ذهب الى كل بعض ضرورة معلومية رجحان المشي من كونه مشيا بل العلة ... المراد
بما دل على رجحان الركوب عليه من النصوص انما هو من حيث اقتران بعض المرجحات به فهو من باب دوران المستحبات وترجيح بعضها على بعض لا
ان الركوب من حيث كونه ركوبا افضل من المشي من حيث كونه مشيا فان ذلك معلوم بفساده بل لا ينبغي للفقيه احتماله ومثله الكلام في المشي الى
المشاهد خصوصا مشهد سيد الشهداء مولى ابي عبد الله الحسين ع والله العالم مسائل اربع الاولى اذا استقر الحج في ذمته ثم لم يفعله والمراد به
ما يعم النسكين واحدهما فقد تستقر العمرة وحدها وقد يستقر الحج وحده وقد يستقران بفعله متى تمكن منه على الفور ولو متسكعا
بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص دالة عليه بل لعله المراد من خبر ابي بصير الذي سئل الصادق ع فيه عن
قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت الخ فقال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده مال قال لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قال لا يقدر على ذلك يعني المشي
قال يخدم القوم ويخرج معهم فان لم يفعل حتى مات ولو لعدم تمكنه قضي عنه اي فعل عنه من تركته اصل كساير الديون لا من الثلث بلا خلاف
اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه ايضا خلافا لابي حنيفة ومالك والشعبي والنخعي قال الصادق ع في حسن الحلبي يقضى عن الرجل حجة
الاسلام من جميع ماله وسئل ايضا في خبر سماعة عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز
غير ذلك فان كان عليه دين ولو خمس او زكوة مثلا ووفت التركة بالجميع فلا اشكال وان ضاقت التركة قسمت على الدين واجرة المثل
بالحصص كما تقسم في الديون لاشتراك الجميع في الثبوت في التعلق بالمال لاتفاق النص والفتوى على كونه دينا او بمنزلته فما عن ...
من تقديم الحج بل في قول عن الجواهر احتماله وفي اخر تقديم الدين في غير محله وان مال اليه الاول في ثق للحسن عن معوية بن عمار قلت له رجل
يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكوة وعليه حجة الاسلام وترك ثلثمائة درهم واوصى بحجة الاسلام وترك وان يقضى عنه دين الزكوة قال
يحج عنه من اقرب ما يكون ويرد الباقي في الزكوة قال ومثلها ما رواه الشيخ في ... عن ابي عبد الله ع ايضا في رجل مات وترك ثلثمائة درهم وعليه من
الزكوة سبعمائة درهم فاوصى ان يحج عنه قال يحج عنه من اقرب المواضع ويجعل ما بقي في الزكوة وفيه بعد اعراض الاصحاب عنهما وقصور سند ثانيهما
منهما واختصاصهما بالزكوة انه يمكن كون ما ذكره فيهما مقتضى التوزيع ايضا فلا اشكال ح ولو كان قد استقر عليه كل من النسكين ووسع النصيب
من خصوص احدهما صرف فيه وان وسع كلا منهما تخير للتساوي في الاستقرار ويحتمل تقديم الحج لكونه اهم في نظر الشرع وتقديمه ممن عليه الافراد والقران خاصة
وتقديم العمرة ممن عليه التمتع خاصة والتخيير ممن عليه احد الانواع مخيرا وقد يحتمل سقوطهما عمن عليه التمتع لدخول العمرة في حجه وان لم يف النصيب
بشيء من النسكين صرف في الدين لا فيما يفي به من الافعال من طواف او وقوف لعدم التعبد بشيء منها وحدها الا الطواف واحتمال اثبات مشروعية
ذلك بقاعدة الميسور وما يدرك قد بينا فساده في محله على ان الظاهر قصر الاستدلال على ما يعضدها فيه كلام الاصحاب لقصور سندها وعدم
ثبوت كونها قاعدة وكلام الاصحاب على الظاهر بخلافها هنا بل لعل الظاهر كون الطواف ايضا كذلك لاطلاقهم رجوع النصيب ميراثا بمجرد قصوره
عن الحج والعمرة فلاحظ وتأمل وكيف كان فقد ظهر لك ان تعلق الحج بالتركة على نحو تعلق الدين بها الذي تعرف البحث فيه انشاء الله في محله

على تقدير الاستيجار وعدمه كما انه يأتي ايضا كيفية تعلق حق الوارث بالتركة وانه مخالف لقواعد الشركة فيما لو اقر الوارث بوارث آخر فان النص و
الفتوى كما سمعته ثم في كتاب الاقرار وغيره متطابقان على دفع الفاضل مما في يده ان كان لمن اقر له لا انه يشاركه فيما في يده وان كان مساويا له في الارث
كما اذا اقر له بأخ وانكره الآخر وكان الارث لهما فانه يدفع له نصف ما في يده وهو تكملة حصة المقر له الباقية عند المنكر اما اذا لم يكن لذي اليد شيء كما لو
اقر الاخ لام بأخ لاب فلا شيء له وكذا لو اقر لاخ آخر من الام فان لهما الثلث وليس في يد المقر الا السدس وهو نصيبه مع فرض الموافقة فليس في
يده ازيد من نصيبه كي يدفع اليه من اقر له ولا ريب في مخالفة ذلك لقواعد الشركة التي مقتضاها التساوي في الحاصل والتالف لهما
وعليهما كما لو اقر احد الشريكين في دار مثلا لآخر بالشركة معهما على التسوية وانكر الآخر وقاسم المقر بالنصف كان النصف بينهما بالتسوية ثم
تنزيلا للاقرار على الاشاعة بخلافه في الاقرار بالوارث وقد بحثنا وجها للفرق بينهما في غير المقام الا ان الانصاف كون الفارق النص
والفتوى ونحو ذلك في مخالفة القواعد اقرار الوارث بالدين وانكار شريكه فانه لا يمضي الا على مقدار حصته وان استوعبها كما لو ترك
الميت ابنين وبنتا والفا مثلا واقر احد الولدين بالف دينا فانه يدفع جميع ما في يده من الالف وهو اربعمائة للمقر له لانه لا ارث له الا بعد
اما اذا اقر بخمسمائة فانه يدفع مما في يده مائتين لان الذي يتعلق بنصيبه من الدين الذي هو موزع على ما في يده ويد اخيه واخته بلا خلاف
محقق معتد به اجده في شيء من ذلك عندنا نصا وفتوى نعم يحكى عن الشافعي وجوب دفع جميع ما في يده في الدين لانه لا ارث الا بعد ولا ريب في
بطلانه ومثل ذلك يأتي في الحج الذي قد عرفت كونه من الدين ايضا لكن ذلك كله في اقرار الوارث بوارث ودين اما اذا اقر الديان لآخر بدين
وارثا كان او غيره وفرض استيعابه للتركة على تقدير موافقة الشريك وكذا لو اقر بحج ايضا فالذي تقتضيه قاعدة تنزيل الاقرار على الاشاعة
قسمة الحاصل في يد المقر من دينه على حسب دينيهما معا ويشهد له ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن ابي عمير متصلا بالحكم بن عتيبة قال
كنا على باب ابي جعفر ع ونحن جماعة ننتظر ان يخرج اذ جاءت امرأة فقالت ايكم ابو جعفر فقال لها القوم ما تريدين منه فقالت اسأله عن مسألة
فقالوا لها هذا فقيه اهل العراق فسليه فقالت ان زوجي مات وترك الف درهم وكان لي عليه من صداقي خمسمائة درهم فاخذت صداقي واخذت
ميراثي ثم جاء رجل فادعى عليه الف درهم فشهدت له قال الحكم فبينا انا احسب اذ خرج ابو جعفر ع فقال ما هذا الذي اراك تحرك به اصابعك يا حكم
فقلت ان هذه المرأة ذكرت ان زوجها مات وترك الف درهم وان لها عليه من صداقها خمسمائة درهم فاخذت ميراثها ثم جاء رجل فادعى عليه الف درهم
فشهدت له قال الحكم فوالله ما اتممت الكلام حتى قال اقرت بثلثي ما في يدها ولا ميراث لها قال الحكم فما رأيت والله افهم من ابي جعفر قط قال ابن ابي
عمير وتفسير ذلك انه لا ميراث لها حتى تقضي الدين وانما ترك الف درهم وعليه من الدين الف وخمسمائة درهم لها وللرجل فلها ثلث الالف لان لها
خمسمائة درهم وللرجل الف درهم فله ثلثا الالف وهو صحيح فيما ذكرناه مما هو موافق للقاعدة المزبورة التي مقتضاها ان تركة الميت نحو مال المفلس في
كونها اسوة الغرماء وكذا رواه الشيخ في بعض نسخ التهذيب الا ان مقتضى ذلك عدم الفرق بين كون الدين مستوعبا ام لا وان كان له الرجوع فيما قبضته
زائدا على مقدار ما يخصه من الدين بخلاف ما قبضته من الدين فانه يقتسم بين المقر والمقر له على حسب دينيهما لكن رواه في ئل في كتاب الوصايا وكتاب
المواريث اقرت بثلث ما في يدها ولعله كذلك في الاول منهما لما سمعته من تفسير ابن ابي عمير وفي الثاني منهما ايضا عن الفضل بن شاذان ما نصه وتفسير ذلك ان
الذي على الزوج صار الف وخمسمائة درهم للرجل الف ولها خمسمائة درهم وثلث الدين وانما جاز اقرارها في حصتها فلها مما ترك الميت الثلث وللرجل الثلثان
فصار لها مما في يدها الثلث ويرد الثلثان على الرجل والدين استغرق المال كله فلم يبق شيء يكون لها من ذلك الميراث ولا يجوز اقرارها في حق
غيرها وهما كما ترى لا يخفيان خصوصا الثاني منهما الا على كون الرواية ثلثي ما في يدها لا ثلث ومن هنا قال في س بعد ان روى الخبر المزبور كما
سمعته من ق قدس سره ثم حكى عن الكليني ما سمعته من الفضل قلت هذا مبني على ان الاقرار يمضي على الاشاعة وان اقراره لا ينفذ في حق الغير
والثاني لا نزاع فيه واما الاول فللاصحاب ان الاقرار انما يمضي على قدر ما زاد عن حق المقر بزعمه كما لو اقر بما هو مساو له فانه يعطيه ما فضل عن
نصيبه ولا يقاسمه فح يكون قد اقرت بثلث ما في يدها اعني خمسمائة درهم لان لها بزعمها ثلث الالف الذي هو ثلثا خمسمائة فيستقر ملكها
عليه ويفضل منها ثلث خمسمائة واذا كانت اخذت شيئا بالارث فهو باطل مردود على المقر له لانها بزعمها مالكة والذي في يب نقلا عن الفضل
لقد اقرت بثلث ما في يدها ايضا بخطه صنفه وكذا في الاستبصار وهذا موافق لما قلناه وذكره الشيخ قدس سره بسند آخر عن غير الفضل وعن
الحكم متصلا بالفضل بن شاذان عنه ع اقرت بذهاب ثلث مالها ولا ميراث لها تأخذ المرأة ثلثي خمسمائة وترد عليه ما بقي قلت هو كذلك فيما حضرني
من نسخ يب المعتبرة وان كان نكتب في الهامش نسخة الثلثان التي يبقيها خبر الفضل بن شاذان المصرح بما سمعته مع زيادة لان اقرارها على نفسها
بمنزلة البينة لكن قد يقال ان هذا الخبر غير نقي السند بجهة مروان الاول مع كون الراوي الحكم الذي هو من العامة في يب عن السكوني وفي
الفقيه زكريا بن يحيى الشعيري وفي ئل زكريا بن يحيى الشعيري مضافا الى ما سمعته من اختلاف متنه في الثلث والثلثين وما ذكره الفضل وابن ابي عمير
في تفسيره ولا جابر له الا ما سمعته من نسبته الى ظاهر الاصحاب التي لم نتحققها اذ لم نعثر على من تعرض لمفروض المسألة ولا الخبر المزبور عداه قدس سره
نعم هو كذلك في الاقرار بوارث او دين كما سمعت تفصيل الكلام فيه ودعوى اتحاد الغرض مع ذلك واضحة المنع فالمتجه ح مراعاة قاعدة تنزيل
الاقرار على الاشاعة نحو ما سمعته في اقرار احد الشريكين بناء على اتحاد كيفية تعلق دين كل منهما بالتركة كما ان الزعم من كل منهما متحد في استحقاق

الثلث والثلثين من الالف في مفروض الخبر ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط والله تعالى العالم المسألة الثانية يقضى الحج من اقرب الاماكن عند
الاكثر بل المشهور بل عن الفقيه الاجماع عليه والمراد في اقرب المواقيت الى مكة ان امكن الاستيجار منه والا فمن غيره مراعيا الاقرب فالاقرب
فان تعذر الاستيجار من احد المواقيت وجب الاستيجار من اقرب ما يمكن الحج منه الى الميقات وفي عد اقرب الاماكن الى الميقات ومن جميعها
في كشف اللثام والمكان انما يجب ان يحج عنه من اقرب الاماكن الى مكة من بلده الى الميقات فان امكن من الميقات لم يجب الا منه والا فمن الاقرب اليه
فالاقرب ولا يجب من بلد موته او بلد استقراره عليه قلت الظاهر اتحاد المراد وهو الحج عنه من اقرب الاماكن الى مبدأ نسك الحج فلو فرض عدم
التمكن من ذلك الا من بلده وجب ولا يشكل ذلك بما فاته لحق الوارث بعد ايجاب الشارع الحج من جميع ماله وقد فرض توقفه على ذلك بل
الظاهر تقديمه على ما لو تمكن من الحج عنه من ادنى الحل او من مكة مثلا او نحو ذلك من مواقيت الاضطرار بمعنى دوران الامر بين الحج عنه من
بلده وبين مواقيت الاضطرار فانه يقدم الاول كما هو واضح بل الظاهر مراعاة مزاحمة الدين على هذا الوجه ايضا اذ الاضطرار بالنسبة الى الميت
نقصان ماله والفرض سعته وتكون حجة الاجرة خارجة من الاصل على جميع الاقوال والى هذا ومحكي ك بقوله فلو اوصى بالحج من البلد فان قلنا
بوجوبه كذلك من دون وصية كانت اجرة المثل كلها خارجة من الاصل وان قلنا الواجب الحج من الميقات كان ما زاد على اجرة ذلك محسوبا من
الثلث ان امكن الاستيجار من الميقات والا وجب الاخراج من حيث يمكن وكانت اجرة الجميع من الاصل كما هو واضح فان المراد بقوله والا الخ
ما اشرنا اليه فمن الغريب انكاره عليه في ثق والمناقشة في ذلك وقوله اني لا افهم لهذه العبارة معنى صحيحا فانه لو لاحظنا تأمل نعم لو فرض عدم سعة
ماله الا للحج عنه من ادنى الحل او من مكة وجب لاطلاق الادلة وخصوص خبر علي بن يزيد صاحب السابري قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مات
واوصى بتركته ان احج بها فنظرت في ذلك فلم يكف للحج فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا تصدق بها فقال ع ما صنعت بها فقال تصدقت
بها فقال ضمنت الا ان يكون يبلغ ما يحج به من مكة فان كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان والله العالم وعلى كل حال فهذا احد الاقوال
في المسألة وقيل والقائل الشيخ وابن ادريس ويحيى بن سعيد وغيرهم يستأجر من بلد الميت وقيل ان اتسع المال فمن بلده والا فمن حيث امكن
واختاره في س قال القاضي من اصل تركته من منزله ولو ضاق فمن حيث امكن ولو من الميقات على الاقوى بل في ك ارجاع القول الاول اليه المحكي
في كلام الاصحاب حتى في كلام المص في المع ان في المسألة قولين وقد جعل المص هنا الاقوال ثلاثة ولا يتحقق الفرق بين القولين الاخيرين الا على تقدير
القول بسقوط الحج مع عدم سعة المال للحج من البلد على القول الثاني ولا نعرف به قائلا مع انه مخالف للروايات كلها وتبعه على ذلك في ثق لكن
قد يناقش بامكان عدم التزام سقوط الحج بل ينتقل الى الحج من الميقات ولا يجب الاستيجار من حيث امكن كما هو مقتضى جملة من الروايات وبذلك
يتحقق الفرق بين القولين او يقال بوجوب التكميل من الولي مع القصور والحج عنه بنفسه كما يقتضيه اطلاق الوجوب وكذا وجوب اختيار المتبرع
بالحج عنه للنيابة بتبرع وان وجب الحج من الميقات مع التعذر مط وكيف كان فالاول اشبه بالاصل ومحكي الاجماع وعدم اشتراط الحج بالمسير
الا عقلا فهو على تقدير وجوبه واجب آخر لا دليل على وجوب قضائه ولذا لو سار المستطيع في بلده الى احد المواقيت لا بنية الحج ثم اراده
فاحرم منه صح ولذا اشاب التأخير النية وكذا لو افاق المجنون عند الميقات بل لو قلنا بتبعية القضاء للاداء لم يجب هنا ضرورة ان القول بذلك
انما هو لتوهم تحليل الخطاب المتعلق بالاداء الى ايجاب مطلق الفعل وايجاب الاداء ومن المعلوم ان دليل وجوب المقدمة لا يصلح لذلك
اذ هو انما يعقل في شأن المكلف بالاداء وعلى ان التبعية المزبورة على تقدير تسليمها انما تقتضي الوجوب من بلد الاستطاعة دون بلد الموت
والموت ولا ريب في بطلانه اللهم الا ان يقال ان ذلك كذلك ان لم ينتقل الى ما هو اقرب منه الى الميقات والا وجب القضاء منه الا ان الجميع كما ترى
شك في شك والتحقيق ما عرفت مضافا الى اطلاق ما دل من المعتبرة المستفيضة على وجوب القضاء من دون تقييد بناء على عدم انصرافه الى
خصوص البلد بل قد يؤيد ايضا بصحيح حريز سألت ابا عبد الله ع عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة فقال لا بأس اذا
قضى جميع المناسك فقد تم حجه اذ لو كان الطريق معتبرا لم ينف البأس عن ذلك فان قوله من الكوفة ان جعل متعلقا بقوله يحج عنه كان من
مسألة من استوجر على طريق فحج على غيره وستسمع الخلاف فيها ومبنى الصحة على عدم اعتبار الطريق في الحج وان جعل صفة لرجل كان وجه
الاستدلال فيه انه لو كان الطريق معتبرا لوجب ملاحظة بلد من عليه الحج وان اطلق في الاجارة لانصراف ذلك اليه بل ايده ايضا بصحيح علي
بن رئاب عنه ايضا في رجل اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام فلم يبلغ جميع ما ترك الا خمسين درهما قال يحج عنه من بعض المواقيت التي وقت
رسول الله ص باعتبار عدم استفصاله عن امكان الحج بذلك من البلد او غيره مما هو اقرب من الميقات وان كان قد يناقش بامكان كون ذلك
لظهور السؤال في قصور الخمسين عن الازيد من الميقات ولو باعتبار العرف والعادة بل لا بد من ارتكاب ذلك فيها ضرورة كون السؤال في الوصية
التي يعترف عدا المؤيد بتنزيلها على البلد والا فمن حيث يمكن كما تسمعه في خبر محمد بن ابي عبد الله وخبر زكريا بن آدم سألت ابا الحسن ع عن رجل
مات واوصى بحجة ايجزيه ان يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه فقال ما كان دون الميقات فلا بأس وفيه ايضا انه في الوصية فيجب حمله على
عدم سعة المال الموصى به للحج كخبر عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله ع رجل اوصى بحجة فقال يحج عنه من دون الميقات بقرينة خبره الآخر قال قلت له
ايضا رجل اوصى بحجة فلم تكفه قال فيقدمها فيحج من دون الميقات وخبر ابي سعيد عمن سأل ابا عبد الله ع عن رجل اوصى بعشرين درهما

في حجة قال يحج بها رجل من حيث تبلغه بل لعله على ذلك يحمل خبر محمد بن ابي عبد الله سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن رجل يموت فيوصي بالحج من اين يحج عنه قال على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله وان لم يسعه من منزله فمن الكوفة وان لم يسعه ماله من الكوفة فمن المدينة وصحيح الحلبي عنه ايضا وان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت لكن في ك بعد ان اورد بها دليلا للقائل باعتبار البلد اجاب عنها بانها انما تضمنا الحج من البلد مع الوصية ولعل القراين الحالية كانت دالة على ارادة الحج من البلد كما هو الظاهر من الوصية عند الاطلاق في زماننا فلا يلزم مثله مع انتفاء الوصية وفيه امكان منع فرق العرف بين قول الموصي حجوا عني وبين قول الشارع حجوا عنه في الانصراف الى البلد وعدمه فالمتجه الجواب عنها بان اخبار الوصية متدافعة على الظاهر فيها الخبر بكريا وغيره فيها ما يقتضي الاجتزاء فيها بالحج من الميقات ومنها كهذين الخبرين ما يقتضي الحج من البلد والا فمن حيث يسع المال فحمل الاخبار السابقة على عدم سعة المال ليس باولى من حمل هذه الاخبار على الوصية بالمعين للحج ولا اقل من تساوي الاحتمال فيبطل الاستدلال بكل من القسمين على شيء من الطرفين و يرجع الى القاعدة التي قد عرفت اقتضاءها الحج من الميقات على انه لو سلم ترجيح الحمل الاول كان مقتضاه ذلك في خصوص الوصية ولعله لتعبد شرعي لا الفهم من العبارة المساوية لعبارة الشارع لو كان مقتضاها القصد بالحج من الميقات في الوصية وغيرها على ان مفهوم صحيح الحلبي لا يدل الا على عدم الحج من الميقات مع السعة في المال بل يمكن حمل الامر في المظنون على الندب باعتبار وروده في مظنة الحصر بذلك ظهر لك ان الاستدلال بهذه النصوص على ما يقوله الخصم في غير محله كالاستدلال عليه بالمروي عن مستطرفات السرائر من كتاب المسائل بسنده عن عدة من اصحابنا قالوا قلنا لابي الحسن عليه السلام يعني علي بن محمد عليه السلام ان رجلا مات في الطريق واوصى بحجته وما بقي فهو لك فاختلف اصحابنا فقال بعضهم يحج عنه من الوقت فهو اوفر للشيء ان يبقى وقال بعضهم يحج عنه من حيث مات فوقع عليه السلام يحج عنه من حيث مات اذ هو مع انه يأتي فيه ما عرفت ايضا يمكن فهم ذلك من وصيته بقرينة الحال اذ الظاهر ارادته موته في طريق الحج بل لعل الخبر يحج اي باتمام حجته واغرب من ذلك كله الاستدلال عليه بالاخبار السابقة في النيابة عمن لا يستطيع الحج بنفسه باعتبار اشتمالها على الامر بتجهيز رجل يحج عنه الظاهر في ارادة الحج من البلد اذ هو المناسب للتجهيز وانه لا فرق بين النواب فيه لعدم حرمة القياس ما عرفت من حمل تلك الاوامر على الندب مع انها غير مسافرة لنيابة مثل ذلك واغرب منه الاستدلال بانه لما ثبت الوجوب عليه باستطاعته له بزاد وراحلة وغيرهما مما يتوقف عليه وجب القضاء عنه ميتا على الوجه الذي تعلق في ذمته اذ هو كما ترى ضرورة كون الوجوب عليه حيا لكونه المقدمة لا انه وجب للمأمور به وهو الحج ولذا لو وقع على وجه محرم اجزاه ودعوى تعلق نفقة الطريق من البلد بعد موته بماله كالدين واضحة المنع بل هي مصادرة كوضوح فساد الاستدلال على اعتبار الطريق بمجموع هذه النصوص على وجه يبطل ما ذكرناه من القاعدة فانه كما ترى ومن ذلك كله يظهر لك ما اطنب فيه في الحدائق وتبجح بما جاء به من التحقيق حتى قال بعد الفراغ منه وعليك بالتأمل الدقيق في هذا التحقيق الرشيق فانه حقيق بان يكتب بالنور على الحداق لا بالحبر على الاوراق الا انه لا الف بالمشهور سيما اذا زخرفت بالاجماعات شنشنة اخزمية وطريقة لا تخرج من العصبية فانك اذا احطت خبرا بما ذكرناه تعرف ان ذلك كله عجيب بلا عجيب وهزؤ بلا سبب نسأل الله تعالى العفو عنا وعنه كما انك تعرف فساد ما حكاه عن ابن ادريس من تواتر الاخبار بذلك ولذا جزم المص في المعتبر بانه غلط لانا قال فانا لم نقف بذلك على خبر شاذ فضلا عن المتواتر كل ذلك مضافا الى امكان الطعن في اسانيد النصوص المزبورة عدا صحيح الحلبي منها الذي عرفت الحال في دلالته بل لو اغضينا عن ذلك كله باعتبار احتمال التأويل في اخبار الطرفين امكن ترجيح اخبار المشهور بالاجماع المنقول والاصل وغير ذلك والله العالم وكيف كان فالمراد بالبلد على تقدير اعتباره بلد الاستيطان لانه المنساق من النصوص والفتوى خصوصا من الاضافة فيها سيما خبر محمد بن عبد الله لكن في ك الظاهر ان المراد بالبلد الذي يجب عليه الحج منه على القول به محل الموت حيث كان كما صرح به ابن ادريس ودل عليه دليله وهو وان كان يؤيده انه البلد التي منتهى انقطاع الخطاب بالحج عنه ضرورة كونه مكلفا به من ذلك المكان فينوب عنه الا ان ما حكاه عن ابن ادريس لم نتحققه بل المحكي من عبارته يقتضي بلد الوطن وكذا دليله بل لم نتحققه لغيره من اصحابنا نعم ربما حكي عن بعض العامة بل قد يناقش فيما ذكره له توجيها بانه لا تلازم بين خطابه به في ذلك المكان الذي كان من اتفاقيات الخطاب لانه ملاحظ في اصل الخطاب وبين قضائه منه وانما الملاحظ في اصل خطابه بلد استيطانه ولذا كان عليه مدار الاستطاعة فالاقوى ح اعتباره لا بلد الموت بل ولا بلد اليسار التي حصل وجوب الحج عليه فيها وان احتمل ايض عن بعض العامة القول به ولو كان له موطنان كان الواجب من اقربهما كما عن كرة التصريح به للصدق الذي يجمع به بين حق الوارث والميت مثلا والظاهر كون المراد له ح بلد الاستيطان اقل المجزي والا فلو استأجر عنه مما هو ابعد اجزأ قطعا نعم في اعتبار المردود عليه اشكال ولعل صحيح حريز يشهد للعدم كما يشهد للاجزاء لو قضي عنه من الميقات بناء على القول بالوجوب من البلد وان اثم الوارث ح واحتمال عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه يدفعه منع كونه وجها له بحيث يقتضي عدم الاجزاء عنه وهل يملك ح الوارث الزائد وجهان اقواهما العدم عند بعض الافاضل قال لان ما في المحكي عن كرة لانه حق معلق بالغير بمنزلة الدين فلا يملكه الوارث وفيه ان ذلك بمنزلة ما لو تبرع عنه متبرع بالحج او بوفاء الدين ثم على تقدير العدم الاتيان في ذمة الوارث بالقضاء عنه ثانيا لسقوط حجة الاسلام عنه ولو لم يكن له مال وكان ولم يحج منه فتبرع عنه وليه او غيره يحج عنه اجزأ بلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى بل ربما اشعر المحكي عن ابن الجنيد بوجوب ذلك على الولي

الاطلاق الامر

الاطلاق الامر المحمول على الندب قطعا ضرورة كونه لا يزيد على الدين كما صرح به بعض النصوص فيخرج ح عنه ما يخرج عنه من رأس التركة لو وقع من الولي او غيره وعدم وجوبه على الولي اذا لم يكن للميت مال والله العالم المسألة الثالثة من وجب عليه حجة وكان متمكنا منها لا يحج عن غيره متبرعا او اجارة بل ولا يحج تطوعا بلا خلاف اجده في الاول منها الا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بناء عليه يقتضي الفساد فان التحقيق خلافه ولا لكونه موقتا على وجه لا يصح فيه غيره كشهر رمضان فان التحقيق عدم اقتضاء الفورية اصل التوقيت فضلا عن التوقيت على هذا الوجه وما عن الظاهر هنا من انه لو حج تطوعا امكن ان لو حج ندبا انقلبت حجة اسلام منظور فيه بل هو الخبر سعد بن ابي خلف سئلت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله وهي تجزي عن الميت ان كان للصرورة مال او لم يكن له مال وصحيح سعيد سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الصرورة ايحج عن الميت فقال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به وان كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله وهو يجزي عن الميت كان له مال او لم يكن له مال لكن في ك قد قطع الاصحاب بفساد التطوع والحج عن الغير مع الاستطاعة وعدم الاتيان بالواجب هو ابهم اذا ورد فيه نهي بالخصوص او قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وربما ظهر من صحيح سعيد بن ابي خلف خلاف ذلك والمسألة محل تردد ولعله حمل قوله وهي تجزي الخ على ارادة بيان الاجزاء بنيابة الصرورة مطلقا سواء كان له مال او لم يكن له مال وان كان اثم على الاول الذي قد نبه عليه بقوله اذا لم يجد وفيه انه خلاف الظ قوله عليه السلام لا يجزي عنه وخلاف قاعدة اقتضاء النهي الفساد بل هو عند التحقيق تفكيك في الخبر بل يقطع بعدم ارادته ومن هنا احتمل بعض المتاخرين كون المراد بقوله عليه السلام وهو الخ ارادة بيان الاجزاء بنيابته بعد الحج عن نفسه بماله ولا ينافيه اطلاق الصرورة باعتبار ما كان عليه سابقا وهو وان تم به الاستدلال على المطلوب على هذا التقدير الا انه خلاف الظ ولعل الاولى حمله على ارادة بيان الاحوال الثلثة للنائب التي سمعت تعرض الاصحاب لها وهي جواز النيابة مع خطابه بحجة الاسلام وتمكنه منها والجواز مع عدم خطابه اصلا ومع خطابه وعدم تمكنه منها لتلف ماله مثلا فالاول هو الذي اشار اليه بقوله فان وجد الخ والثاني والثالث بقوله عليه السلام وهي تجزي الخ والمراد جواز نيابته وان كان له مال في السابق ووجب عليه حج الاسلام الا انه لم يجب حال النيابة او حمله على ارادة الجزء الاول من الحديث بالضمير وفي التوهم الراوي ان نيابته غير جائزة والضمير في المجرورين في اخر الحديث الى الميت يعني سواء كان على الميت حج واجب ولم يكن وحج عنه ندبا او غير ذلك مما لا ينافي دلالته على المطلوب وهو النهي عن النيابة مع اشتغال الذمة بحجة الاسلام والتمكن منها ولعل ذلك هو المنشأ لاتفاق الاصحاب ظاهرا على ذلك بل يمكن استفادة عدم جواز التطوع منه ايض باعتبار اطلاق النهي عن النيابة التي منها تطوع الحج ايض كما لو كان متبرعا على ان المنع منها يستلزم ذلك كما ان جواز التطوع يستلزم جوازها لان كلما جاز للمكلف فعله جازت النيابة فيه الا ما خرج بالدليل فما عن خلاف الشيخ من انه يأثم ويصح حجه في غير محله بل قد يستفاد منه ولو بمعونة كلام الاصحاب بناء على ارادة المثال مما فيه عدم الفرق بين حج الاسلام وغيره من افراد الحج الواجبة فورا بالاجارة او عهد او يمين او غيرها ولذا قال المص وكذا من وجب عليه الحج بنذر او شبهه مقتضى للفورية او افساد ونحوها مما كان وجوبه على الوجه المزبور فلا يكون مدركه مسألة الضد التي هي محل خلاف مع ان المسألة هنا وفاقية على الظ فتبين ان المسألة الرابعة قد عرفت سابقا انه لا فرق في وجوب الحج بين الذكر والانثى والخنثى بعد حصول سببه فلا يشترط ح في وجوب الحج وجود المحرم في النساء مع عدم الحاجة اليه بل يكفي غلبة ظنها بالسلامة على نفسها وبضعها بالرفقة مع ثقات وكونها مأمونة او غير ذلك بلا خلاف اجده فيه بيننا للصدق الاستطاعة بعد جواز خروجها مع عدم الخوف نصا وفتوى بل ونه قال صفوان الجمال لابي عبد الله عليه السلام قد عرفتني بعملي تأتيني المرأة اعرفها باسلامها وحبها اياكم وولايتها لكم ليس لها محرم قال اذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فان المؤمن محرم المؤمنة ثم تلا هذه والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقال الصادق عليه السلام في صحيح سليمان بن خالد في المرأة تريد الحج ليس معها محرم هل يصلح لها الحج فقال نعم اذا كانت مأمونة وسئله معاوية بن عمار عن المرأة تحج بغير ولي فقال لا بأس تخرج مع قوم ثقات وفي خبره الاخر لا بأس وان كان لها زوج او اخ او ابن فابوا ان يحجوا بها وليس لهم سعة فلا ينبغي لها ان تقعد ولا ينبغي لهم ان يمنعوها الى غير ذلك من الاخبار نعم لو فرض توقف حجها عليه للخوف بدونه اعتبر ح وان لم يجب عليه الاجابة ولو اقترح اجرة او نحوها وجب عليها مع استطاعتها لذلك وان كان ازيد من اجرة المثل والا لم يجب ضرورة كونه ح من المقدمات التي فرض توقف الحج عليها وهل يجب عليها تحصيل اصل المحرم حال توقف الحج عليه فيجب عليها التزويج مثلا اشكال ولو ادعى الزوج الخوف عليها وانكرت ذلك في عمل بشاهد الحال او بالبينة فان انتفيا قدم قولها لانه الاقرب لانه لا يمين عليها وقال ايض ولو زعم الزوج انها غير مأمونة على نفسها وصدقته فالظ الاحتياج الى المحرم لان في رواية ابي بصير وعبد الرحمن تحج بغير محرم اذا كانت مأمونة وان اكذبته فاقام بينة بذلك او شهدت به القرائن فكذلك والا فالقول قولها وهل يملك الزوج منعها باطنا نظر وتبعه على ذلك كله في ك وغيره لكن قد يشكل عدم اليمين عليها بعموم قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ودفعه بعدم الحق له عليها في هذا الحال فلا يمين له عليها يقتضي الاشكال في اصل سماع دعواه ذلك باعتبار كونها مكلفة وقد رفع الشرع سلطنته عنها مع حصول شرائط الاستطاعة عندها وكذا الاشكال في النظر الاخير بالنسبة الى عدم جواز منعها باطنا اذ مقتضى احد وجهيه عدم جواز ذلك له وان كان محقا في دعواه واقعا وما ذلك الا لعدم السلطنة له وان كانت غير مأمونة ولو فرض الخلل في عرضه من ذلك سامعها حفظ العرض لا انه يمنعها عن اداء تكليفها على ان العرض

عنه اذ

مشترك بينه وبين غيره من ارحامها وظاهرهم اختصاص ذلك بين الزوج والزوجة في ذلك ولعله لان حق البضع مختص به دون غيره الا ان ذلك يقتضي
جواز المنع له بالمنافي ويقتضي توجه اليمين له عليها دعوى كون المراد من ذلك كله اثبات عدم استطاعتها فليس لها الخروج بدونه لانها مستعرفة من اختصاص سقوط
السلطنة بالحج الواجب به فيها عدم اختصاص ذلك في المقام مع ان ظاهرهم ذلك دونه بالنسبة الى المالك ونحوه من شرائط الاستطاعة وان كان
المجاز له ذلك باعتبار تعلق حق الاستمتاع وغيرها لكن ينبغي ح جريان حكم باقي الدعاوي عليها من اليمين مع الانكار والمنع بالمنافي مع الاثبات
ونحو ذلك كما ان المتجه عدم سماع دعوى الوارث بها ما يقتضي عدم اتمامها في نفسها على بعضها مثلا فان ذلك مما يقتضي سيره معها الا انه يتسلط على منعها
من الحج فتدبر جيدا وكيف كان فلا يصح حجها تطوعا الا باذن زوجها اجماعا محكيا عن كره بل في ك نسبته الى علمائنا اجمع بل فيها عن المنتهى لا نعلم فيه خلافا بين
اهل العلم وهو الحجة مضافا الى موثق اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم ع قال سئلته عن المراة الموسرة قد حجت حجة الاسلام تقول لزوجها حجني مرة
اخرى اله ان يمنعها قال نعم يقول لها حقي عليك اعظم من حقك علي في ذا ومنه يعلم الوجه في التوقف على الاذن ضرورة تعلق حقه بالاستمتاع ونحوه فليس ٢ فيهما
لها فعل ما ينافي حقه من دون اذنه على حسب غيره ذلك من الحقوق واليه يرجع ما عن بعضهم من الاستدلال على المط بان حق الزوج واجب فلا يجوز لها
تفويته بما ليس بواجب فما في ك من المناقشة فيه بانه انما يقتضي المنع من الحج اذا استلزم تفويت حق الزوج والمدعى اعم في غير محله ضرورة اقتضاء علقة
الزوجية سلطنة على ذلك كما يؤمي اليه قوله تعالى الرجال قوامون على النساء والخبر المزبور بل يؤمي اليه ايضا حق الاسكان الذي تعيينه الى الزوج
على ان الاحرام والطواف وصلوته والسعي ونحوها منافية للاستمتاع الذي هو حقه بل السفر نفسه منقص له وان صاحبها الظ ثبوت حقه
في ذلك على وجه المنع وان كان ممنوعا من فعل الاستمتاع بمرض وسفر او احرام ونحو ذلك ومن هنا اطلق المنع في النص والفتاوى ومعقد الاجماع
هذا وفي كشف اللثام بعد ان حكي عن كره الاجماع على توقف حجها على الاذن قال ولكن توقف سفرها على اذن الزوج يحتمل ان يكون لعلقة الزوجية
الموجبة للسلطنة وان يكون لحق الاسكان الذي تعيينه الى الزوج وان يكون لحق الاستمتاع فعلى الاولين له منعها من مصاحبته في السفر
ويحتمل على الثالث الحايض لتطرق النقص اليه في السفر وعليه وعن الثاني انه له المنع تحصيلا للغرض وان كان محرما فالظ لا يتحقق المنع من طرفه
ينسحب في المريض لمدنفه على ضعف لامكان افاقته مع تخيل شاء ذلك في المحرم لامكان صد او حصر فيتحلل ولكن ينبغي ان يحرم معا
او يحرم بعده وامّا الاحلال فيجوز تقدمها قطعا والظ جواز المقارنة وهل لها تاخيره وجهان قلت قد عرفت التحقيق في ذلك وان له
التسلط على المنع بل اليه لها الفعل الا بالاذن مطلقا لمنافاته نفس الفعل لحقه وللاية والخبر وغيرهما مما سمعت فلا حاجة الى ما ذكر
من التفريع والترديد والله العالم نعم لها ذلك في الواجب المضيق كيف كان لعدم الطاعة للمخلوق في معصية الخالق والمعتبرة التي
منها صحيح زرارة عن ابي جعفر ع سئلته عن امراة لها زوج وهي صرورة لا ياذن لها في الحج قال تحج وان لم ياذن لها بل فيما رواه ق عن عبد الرحمن
عن ابي عبد الله ع قال تحج وان رغم انفه وفي صحيح معوية بن وهب لا طاعة له عليها في حجة الاسلام وكرامة تحج ان شاءت وفي صحيح محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع سئلته عن امراة لم تحج ولها زوج وابى ان ياذن لها في الحج فغاب زوجها هل لها ان تحج فقال لا طاعة له عليها في حجة الاسلام
بل ظاهر الملاق المتن وغيره وصريح ك عدم الفرق في الواجب بين المضيق والموسع وان كان قد يشكل في الاخير بعدم ظهور النصوص المزبورة
في غيره بعد الدليل على ترجيح الواجب الموسع على حق المضيق بل العلم مقتضى الادلة خلافه ومن هنا حكي في ك عن بعضهم ان له المنع فيه الى
محل التضييق ولكن استضعفه لاصالة عدم سلطنته عليها في ذلك وفيه انه يكفي فيه اطلاق ادلة وجوب الطاعة وتضييق حق الاستمتاع بها
نعم كذا الكلام لو كانت في عدة رجعية في الحج المندوب والواجب مضيقه وموسعه لانها بحكم الزوجة قال الص في صحيح منصور بن حازم المطلقة
ان كانت صرورة حجت في عدتها وان كانت حجت فلا تحج حتى تنقضي عدتها وعليه يحمل اطلاق صحيحة معوية بن عمار عنه ع لا تحج المطلقة
في عدتها وخبر ايضا المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها نعم في البائنة لها المبادرة في الحج المندوب في عدتها من دون اذنه لانقطاع
عصمة الزوجية فهي ح كالمعتدة من الوفاة التي استفاضت النصوص في جواز حجها في العدة وفي موثق داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع
سئلته عن المتوفى عنها زوجها قال تحج وان كانت تخرج في عدتها وموثق زرارة عنه ايضا سئلته عن التي يتوفى عنها زوجها اتحج في عدتها
قال نعم وخبر ابي هلال عنه ع ايضا فيها ايضا تخرج الى الحج والعمرة ولا تخرج التي تطلق ان الله تعالى يقول ولا يخرجن فما عن احمد بن حنبل
من عدم الجواز للمتوفى عنها زوجها واضح الضعف كاحتمال عدم جوازه للمطلقة بائنا لاطلاق النصوص السابقة المحمولة عند الاصحاب
على الرجعية كما عساه يشعر به خبر الاخير والله العالم القول الثالث في شرايط ما يجب بالنذر واليمين والعهد في الجملة اذ تفصيل ذلك في القول الثالث في شرايط النذر
محله وشرايطها اثنان اذ لا يشترط في الواجب بها ما يشترط في حج الاسلام بل يكفي فيه التمكن كما هو واضح الاول كمال العقل في الناذر فلا
نذر للصبي ولا المجنون بلا خلاف فيه كما في ك لارتفاع القلم عنهما او سقوط عبارتهما ولا المغمى عليه ولا الساهي ولا الغافل ولا النائم
بل ولا السكران وان اخذه بما يجنيه ويتركه من الواجب بسبب اختياره شرب المسكر ولا مدخلية هنا لشرعية عبادة الصبي وتمرينيتها كما
لا فرق بين بلوغه عشرا وعدمه الشرط الثاني الحرية فلا يصح نذر العبد الا باذن مولاه لانه مملوك العين والمنافع ولذا لا يقدر
على شيء وفي صحيح منصور بن حازم عن الص ع قال رسول الله ص لا يمين لولد مع والده ولا لمملوك مع مولاه ولا للمراة مع زوجها وفي صحيح

الاخر عن ابي جعفر ع قال رسول الله ص لا رضاع بعد فطام ولا وصال في صيام ولا يتم بعد احتلام ولا صمت يوما الى الليل ولا تعرب بعد هجرة ولا
هجرة بعد الفتح ولا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك ولا يمين لولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه ولا للمراة مع زوجها ولا نذر في معصية
ولا يمين في قطيعة رحم وخبر عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع لا يمين للولد مع والده ولا للمراة مع زوجها ولا للمملوك مع
سيده الا ان مورد هذه النصوص جميعها اليمين الا ان الاصحاب جزموا باتحاد حكم الجميع وهو الحجة مضافا الى خبر الحسين بن علوان المروي عن قرب
الاسناد عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول ليس على المملوك نذر الا باذن سيده بل وخصوصا بعد معلومية اتحاد الثلثة في المعصية وقطيعة
الرحم مع اقتصاره في الاول على النذر وفي الثالث على اليمين بل يمكن دعوى القطع بكون المنشاء في ذلك الولاية والزوجية والسيدية لا كونه يمينا
ومن ح فالمناقشة في المقام دماء الحق به من الزوجة والولد بان الوارد اليمين فالحاق النذر والعهد به قياس ثم عندنا وان اشتراك الجميع في بعض الاحكام
لا كونه ضعيفة للمعروف مؤيدا بالملاق اليمين على النذر في الخبر المروي عن الكاظم ع لما سئل عن جارية حلف عليها سيدها ان لا يبيعها فقال لله علي ان
لا ابيعها فقال ع في لله بنذرك دفي موثق سماعة انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها ما جعل لله عليه في الشكران هو عافاه من مرضه او
عافاه الله من امر يخافه او رد عليه ماله او رده من سفره او رزقه الله رزقا فقال لله علي كذا وكذا شكرا فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له ان يفي به بل في
ثق الاستدلال على ذلك بقول الص ع في صحيح ابن سنان ليس للمراة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها
الا في حج او زكوة او بر والديها او صلة قرابتها وان كان هو كما ترى خصوصا بعد عدم القائل بمضمونه وعلى كل حال فلو اذن له مولاه في النذر فنذر
وجب لعموم ادلته وجاز له المبادرة مع السعة ولو نهاه لكن فيه الاشكال السابق كما اعترف به هنا في كشف اللثام نعم لا اشكال في ذلك مع الضيق
بل في محكي كره وير ويجب عليه الحمولة مع الحاجة لانه السبب في شغل ذمته وان كان لا يخ من نظر ومنع بل العله ك ايضا في وجوب تمكينه من تحصيل ما
يتوقف عليه الحج الواجب بسببها على عمل ونحوه وان جعله في ك وجها قويا هذا وقد ظهر لك مما ذكرنا ان كل الحكم في ذات البعل بلا خلاف اجده فيه
لا لما قيل من توقف حجها تطوعا على الاذن من الزوج فان غير الاذن في النذر بل لما سمعت من النص في اليمين الملحق به النذر والعهد بغير القياس
الم فتوقف ح الثلثة على الاذن منه ومعها ليس له المنع في الضيق وفي السعة على الاشكال السابق ولو كانت امة مزوجة توقف صحة نذرها على
اذن المولى والزوج ثم ان المعتبرة الاذن يكفي في الصحة لحوقها في وجه قوي ويلحق بالزوجة والمملوك الولد على ما ذكره جماعة لاشتراكه معهما
في الادلة السابقة لكن في ك بعد اعتبار الاذن في الزوجة والعبد قال وللاب حل يمين الولد وظاهره عدم الاذن في الصحة وانما له حلها بل في ثق اعتبار
نسبته الى المش بل ظاهره او صريحه كونه المشهور على ذلك في الزوجة والعبد ايضا وفي كشف اللثام الحكم استقر به عدم اشتراط انعقاد نذر احد من
الثلثة باذن اوليائهم وانما لهم الحل متى شاؤا فاذا لم ياذنوا فان زالت الولاية عنهم قبل الحل استقر المنذور في ذممهم وفيه ان الفرق بينهما وبين
الولد واضح لمملوكية منافعهما دونه نعم قد عرفت اتحاد كيفية دلالة الدليل في الجميع ولعله ظ في اعتبار الاذن بل قد عرفت التصريح به في خبر
الحسين بن علوان الذي به يستكشف المراد مما في غيره مضافا الى الظهور ارادة نفي الصحة مما تضمنه باللفظ المزبور ولعله لذا كان المحكي عن ثاني الشهيدين ٢ في غيره
اعتبار الاذن في الثلثة ووافقه عليه بعض من تاخر عنه واما المناقشة باختصاص الدليل في اليمين ولذا اقتصر عليه بعضهم في كتاب الايمان
وحكي هنا بينه وبين العهد ونظر في النذر فقد عرفت الجواب عنها وان الظ اتحاد حكم الجميع ويأتي انشاء الله تمام الكلام في ذلك في كتاب النذر
والايمان كما يأتي تمام الكلام فيما ذكره بعضهم هنا من انه لو نذر الكافر او عاهد لم ينعقد لتعذر نية القربة منه وان استحب له الوفاء ولو حلف
انعقد على راي مسائل ثلث الاولى اذا نذر الحج مطلقا غير مقيد بوقت فمنعه مانع اخره حتى يزول المانع ولا يبطل النذر بذلك ما لم يكن ما ينافي جميع
الاوقات التي تدخل تحت الاطلاق الى الموت فان المعروف بين الاصحاب حتى نسبه في ك الى قطعهم وحكي عن جده نفي الخلاف فيه ان النذر المطلق
يجوز تاخيره الى ظن الوفاة لكن في كشف اللثام ان عدم الفورية قوي فاحتمال الفورية اما لانصراف المطلق اليها كما قيل في الاوامر المطلقة او لانا عن التذكرة
ان لم نقل بها لم يتحقق الوجوب لجواز الترك ما دام حيا او لضعف ظن الحيوة هنا لانه اذا لم يات به لم يمكنه الاتيان به الا في عام اخر او لاطلاق بعض في عام
الاخبار الناهية عن تسويف الحج قلت ولذلك جعل بعضهم الغاية في الاوامر المطلقة الوصول الى حد التهاون عرفا وقد يتوقف باستحقاق العقاب
بالترك تمام عمره مع التمكن منه في بعضه وان جاز له التاخير الى وقت اخر بظن التمكن منه فان جواز ذلك له بمعنى عدم العقاب عليه لو اتفق حصول
التمكن له في الوقت الثاني لا ينافي استحقاق عقابه لو لم يصادف بالترك في اول ازمنة التمكن وتمام تحرير ذلك في غير المقام ولعله لذا لو تمكن من
ادائه ثم مات قضي عنه من اصل تركته كما هو مقطوع به في كلام الاصحاب على ما في ك بل في كشف اللثام نسبته الى قطعهم ثم قال للنظر فيه مجال للاصل الاكثر
وافتقار وجوبه الى امر جديد تبعا للمالك حيث انه بعد ان حكي عنهم الاستدلال له بانه واجب مالي فيجب قضائه من اصل المال كحج الاسلام ثابت
قال وهو استدلال ضعيف للاصل بعد احتياج القضاء الى امر جديد كما في حجة الاسلام ولمنع كونه واجبا ماليا فانه عبارة عن اداء المناسك وليس
بذل المال داخلا في ماهيته ولا من ضروريته وتوقفه في بعض الصور كتوقف الصلوة عليه على بعض الوجوه كما اذا احتاج الى شراء الماء او استيجار
المكان والساتر مع القطع بعدم وجوب قضائها من التركة وذهب جمع من الاصحاب الى وجوب قضاء الحج من الثلث ومستنده غير واضح وبالجملة
النذر انما تعلق بفعل الحج مباشرة وايجاب قضائه من الاصل او الثلث يتوقف على الدليل ويتعين على ذلك ايضا في كشف اللثام فانه بعد ان حكي

قضائه من الاصل عن الفاضلين وظاهر الشيخين لانه دين كحجة الاسلام قال وعليه منع ثم حكى عن ابي علي والشيخ في يه ويب وط وابني سعيد في المع و
الجامع الاخراج من الثلث للاصل وكونه كالمتبرع به وصحيح ضريس سأل اباجعفر ع عن رجل عليه حجة الاسلام ونذر نذرا في شكر ليحجن
رجلا الى مكة فمات الذي نذر قبل ان يحج حجة الاسلام ومن قبل ان يفي بنذره مات قال ان ترك مالا يحج عنه حجة الاسلام من جميع المال
واخرج من ثلثه ما يحج به رجلا للنذر وقد وفي بالنذر وان لم يترك مالا الا بقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بما ترك ويحج عنه وليه حجة
النذر انما هو مثل دين عليه وصحيح ابن ابي يعفور سأل الص ع عن رجل نذر لله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافى
الله الابن ومات الاب فقال الحجة على الاب يؤديها عنه بعض ولده قال هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه فقال هي واجبة على الاب من ثلثه او يتطوع
ابنه فيحج عن ابيه فان احجاج الغير ليس الا بذل المال لحجه وهو دين مالي محض بلا شبهة فاذا لم يجب الا من الثلث فحج نفسه اولى قلت قد يقال بعد الاتفاق
ظاهرا على القضاء ان الخطاب بالحج من الخطابات الدينية على معنى ثبوته في الذمة على نحو ثبوت الدين فيها الا انه مثل خطاب السيد لعبده
يراد منه شغل الذمة بايجاده في الخارج وان لم يثبت في الذمة ثبوت دين ومن هنا وجب في حج الاسلام اخراج قيمة العمل من اصل التركة ولهذا
المعنى كان واجبا ماليا الا من حيث احتياجه الى المقدمات المالية التي تخرج من اصل التركة ما لم يوص بها على الاصح بل لعل خطاب النذر الذي هو
نحو الخطاب بالاجارة اولى من الخطاب الاصلي بذلك على ان متعلق النذر الحج على حسب مشروعيته وقد عرفت بناءه على الوجه المزبور بل قوله ع انما
هو مثل دين عليه من اوضح الشواهد على ما ذكرناه بل ايجاب المال في نذر الاحجاج في الصحيحين السابقين من ذلك ايض وكذا الصحيح عن مسمع بن عبد الملك قلت
لابي عبد الله ع كانت لي جارية حبلى فنذرت لله تعالى ان هي ولدت غلاما ان احجه او احج عنه فقال ان رجلا نذر لله في ابن له ان هو ادرك ان يحجه
او يحج عنه فمات الاب وادرك الغلام بعد فاتى رسول الله ص فسأله عن ذلك فامر رسول الله ص ان يحج عنه مما ترك ابوه وبذلك يجبر ما سمعته
من الاصحاب من وجوب القضاء اصلا وكونه من اصل المال لانه واجب ديني بالمعنى الذي عرفته ومن هنا حمل في محكي المخ الصحيحين السابقين على النذر في مرض
الموت لمخالفتهما للضوابط ضرورة عدم الوجه لخروجه مخرج التبرع بعد كونه واجبا ماليا بل ومع فرض كونه واجبا بدنيا انما يجب من الثلث مع الوصية
به لا بمجرد النذر ودعوى سقوط وجوب النذر بالموت مما اتفق النص والفتوى على بطلانها ومنتفي الجمان حملها على الندب المؤكد الذي قد يطلق
عليه لفظ الوجوب ولعله لعدم ظهورهما في الموت بعد التمكن من النذر الذي هو مفروض المسألة بل لعل الاول منهما ظاهر في خلافه فلا بأس بحملهما
على ضرب من الندب بعد ما عرفت من التحقيق الذي لا محيص عنه ومنه يعلم ما في نوع من الاطناب المشتمل على كمال الاضطراب ولا ينافي ذلك اعتبار
المباشرة في جواز الاستنابة بعد الدليل على ذلك كما لا ينافيه عموم ما دل على منع التصرف فيما عدا الثلث من مال الميت بعد ما عرفت من كونه من
قسم الدين وشبهه ولاطلاق ما دل على الاخراج من الثلث فيما عدا حجة الاسلام لصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل مات واوصى
ان يحج عنه قال ان كان صرورة حج عنه من وسط المال وان كان غير صرورة فمن الثلث وحسنه عنه ايض في رجل توفي واوصى ان يحج عنه قال ان كان
صرورة فمن جميع المال انه بمنزلة الدين الواجب وان كان قد حج فمن ثلثه لعدم انصرافه الى غير المفروض منه كاختصاص حجة الاسلام بالقضاء من صلب المال
في قول الص ع في صحيح يقضي عن الرجل حجة الاسلام من جميع ماله والله العالم ثم انه لو مات وكان عليه حجة الاسلام والنذر فان اتسع المال لاخراجهما
فلا اشكال فيه ولو لم يتسع الا لاحدهما فبناء على القول بخروج المنذورة من الثلث يتجه تقديم حجة الاسلام وان تاخر سببها فانها كالدين فلا
يعارضها المنذور المفروض كونها كالوصية نعم على المختار ان يتجه التقسيط بناء على تساويهما في الخروج من الاصل لانهما متعلقان ماليان ولا
ترجيح لاحدهما على الاخر خلافا للبعض فاوجب تقديم حجة الاسلام لان وجوبها ثابت باصل الشرع ولانه كان يجب المبادرة فيها فيجب الابتداء
باخراجها قضاؤها كما ترى نحو الاستدلال من بعضهم على ذلك بصحيح ضريس الذي فيه اخراج المنذور من الثلث وهو غير المفروض لكن ذلك
كله اذا فرض قيام القسط بكل منهما والا فالظاهر التخيير مع احتمال تقديم ما تقدم سببه هذا ولا يخفى عليك كون الامر بقضاء الولي عنه في صحيح ضريس
للندب كما يدل عليه الصحيح الاخر فما عن ابن الجنيد من الوجوب واضح الضعف وكيف كان فلا يقضى عنه اذا مات قبل التمكن منه بلا خلاف اجده فيه
للاصل السالم عن معارضة خطاب النذر الذي انكشف عدم تعلقه بعد عدم التمكن منه نعم في كشف اللثام بعد شرح ما في عد من نحو المتن قال ويشكل
الفرق بينه وبين الصوم المنذور اذا عجز عنه مع حكمه بقضائه في الايمان وان فرق بوجود النص على قضائه اذا اتفق عيد لزمه القول بقضائه
ح مع انه يقوى عدمه وهو ليس شكا للاصل الحكم هذا كله مع الاطلاق في النذر فان عين الوقت فان اخل به مع القدرة وجب عليه الكفارة
والقضاء بلا خلاف اجده فيه بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما اعترف به في ك كما سمعت فان مات ولم يقض قضى عنه من الاصل على الاصح لما عرفت
وان منعه عنه عارض كمرض او عدو حتى مات لم يجب قضاؤه عنه اجماعا في ك لم يجب عليه القضاء بعد الوقت للاصل السالم عن المعارض لكن عن الفاضل
في الايمان انه قطع بسقوط القضاء اذا صد واستشكله اذا تعذر بمرض وهو كما ترى وفي ك بعد حكاية الاجماع المزبور قال ولا يخفى ان طرو المانع من
المنذور في وقته المعين لا يقتضي بطلان النذر لو وقع صحيحا ابتداء وان سقط الواجب بالعجز عنه وهذا بخلاف نذر غير المقدور ابتداء كالطيران ومنع
ان النذر يقع فاسدا من اصله كما هو واضح قلت لا فرق بينهما الا بالعلم بفقد الشرط في الابتداء بخلاف الاول فانه بعد ذلك اعلم نعم لا مانع من مجيء
الدليل بقضائه في بعض الافراد لو تم عموم صيغة النذر والله العالم ولو نذر ان يحج او افسد حجه وهو معضوب قيل والقائل

الشيخ

الشيخ واتباعه فيما عنهم حكى وجب ان يستنيب وهو حسن في الثاني بناء على ان الثانية حجة الاسلام لما قد عرفت سابقا استنابة المعضوب
فيها لان الحج واجب بدني ومالي فاذا تعذر الاول تعين الثاني واما في النذر فقد يشكل بسقوط الواجب بالعجز عنه واختصاص الروايات المتضمنة
لوجوب الاستنابة بحج الاسلام وبان النذر اذا وقع حال العضب فان كان مقيدا بوقت معين واستمر المانع الى ذلك الوقت بطل النذر
وان كان مطلقا توقع المكنة ومع الياس يبطل ولا يجب الاستنابة في الصورتين نعم لو لاحظ في نذره الاستنابة وجب قولا واحدا ولو
حصل العضب بعد النذر والتمكن من الفعل نفي في ك قد قطع الشارح وغيره بوجوب الاستنابة ويحتاج اليهم بدليله وللاشكال المزبور
فسر الاصبهاني في كشفه عبارة عد التي هي كعبارة المتن بما سمعته من الشارح قال والسبب في ذلك ان عبارة ط ليست نصا ولا ظاهرة في الوجوب
على من نذر معضوبا لانها كذا المعضوب اذا وجب عليه حجة بالنذر او بافساد وجب عليه ان يحج عن نفسه رجلا فاذا فعل فقد اجزاه وعلى هذا فلا اشكال
الا ما في ك من المطالبة بدليله ويدفعها ما سمعته سابقا من كون الحج واجبا ماليا بالمعنى المذكور الا ان الانصاف ظهور عبارة ط في النذر معضوبا
ولعل وجهه دعوى ثبوتها في حجة الاسلام كك بتقريب ان مشروعيته على الوجه المزبور فنذره ملزم به على حسب ما هو مشروع بل قد يقال بانصراف
النذر شرعا الى الاستنابة وان لم يقصدها لاصالة الصحة واطلاق ما دل على وجوب الوفاء بالنذر فلا يحكم ببطلانه الا اذا قصد المباشرة
فعلا والفرض الياس منها ولو تكلف للشيخ المعضوب لحجة الاسلام فشرع فهل ينوي بها الحج بدلا ان اتمها او يستقر اذا افسد احتمال قوي لانها انما
سقطت عنه نظرا اليه ورخصة فاذا تكلفها كانت اولى بالاجزاء من فعل النائب ويحتمل العدم لان فرضه الاستنابة فحجه كحج غير المستطيع
والله العالم المسألة الثانية اذا نذر الحج فان نوى حجة الاسلام وان كانت واجبة عليه قلنا بانعقاده لان اسباب الشرع معرفات وتظهر
الثمرة في الكفارة وغيرها تداخلا اي لم يجب غيرها قطعا بل في كشف اللثام اتفاقا وان لم يكن حج النذر مستطيعا توقعها فان كان موقتا
وقد اتى وقته ولم يستطع حتى انقضى انحل وان نوى غيرها لم يتداخلا قطعا واتفاقا في كشف اللثام ايض نعم لو كان مستطيعا لها ونذر غيرها في عامها
لغا الا ان يقصد الفعل ان زالت الاستطاعة فزالت بل لعله لاحتمال الصحة لو خلي عن القصد حملا للنذر على الوجه الصحيح اما لو اطلق ثم نذره او
قيده بسنة غير سنة الاستطاعة صح وقدم حجة الاسلام ولو كان نذره حال عدم الاستطاعة وجب الاتيان بالنذر مع القدرة وان لم
تحصل الاستطاعة الشرعية كما في غيره من الواجبات اذ هي شرط في وجوب حج الاسلام للدليل دون غيره لكن في س والظاهر ان استطاعة النذر
شرعية لا عقلية فلو نذر الحج ثم استطاع صرف ذلك الى النذر فان اهمل واستمرت الاستطاعة الى العام القابل وجبت حجة الاسلام
ايض وظاهر الاصحاب تقديم حجة الاسلام مطلقا وصرف الاستطاعة بعد النذر اليها الا ان يعين سنة للنذر فيصرف الاستطاعة فيها
الى الحج النذر واشكله في ك بان الاستطاعة بهذا المعنى انما ثبت اعتبارها في حج الاسلام وغيره من الواجبات يراعى فيه التمكن من الفعل خاصة
وبان النذر المطلق موسع وحجة الاسلام مضيقة والمضيق مقدم على الموسع وح فلو اتفق حصول الاستطاعة قبل الاتيان بالحج المنذور
قدمت حجة الاسلام ان كان النذر مطلقا او مقيدا بما يزيد عن تلك السنة او بمغايرها لان وجوبها على الفور بخلاف المنذور على هذا الوجه
والا قدم النذر لعدم تحقق الاستطاعة في تلك السنة لان المانع الشرعي كالمانع العقلي نعم ينبغي وجوب حج الاسلام بقاء الاستطاعة الى
السنة الثانية وقد يقال ان مراد الشهيد بقرينة تفريعه عدم وجوب حجة الاسلام بحصول الاستطاعة في عام النذر المطلق الا ان تبقى الى
السنة الثانية لصيرورة الحج بالنذر ان كان مطلقا كالدين فيعتبر في وجوب حجة الاسلام ح وفاؤه وليس المراد منه عدم وجوب الحج بالنذر
الا بملك الزاد والراحلة نحو حج الاسلام ضرورة انه لا دليل عليه ومن المستبعد جزم الشهيد به وعلى كل حال فان اطلق في النذر اي لم
يعين حجة الاسلام ولا غيرها قيل والقائل الشيخ في محكي يه والاقتصاد ويب تداخلا واجزأت حجة واحدة عنهما لصحيح رفاعة سأل الص ع
عن رجل نذر ان يمشي الى بيت الله الحرام هل يجزيه ذلك عن حجة الاسلام قال نعم ونحو صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع ولعله لذلك كان المحكي
عن يه انه ان حج ونوى النذر اجزأ عن حجة الاسلام وان نوى حجة الاسلام لم يجز عن النذر مضافا الى ما قيل من ان العام لما كان عام
حج الاسلام انصرفت النية اليه وان نوى النذر بخلاف حج النذر فلا دليل على انصراف نية غيره اليه الا ان يتعين في عامه ولكن فيه
ان الصحيحين انما يدلان على نذر المشي وهو لا يستلزم نذر حج فيمشي له للطواف او الصلوة وغيرهما فكانهما سألا ان هذا المشي اذا تعقبه
حج الاسلام فهل يجزي بها ام لا بد من المشي ثانيا وظ انه يجزي او سألا انه اذا نذر الا بذلك حجة الاسلام فينوي بحجة المنذور دون حجة الاسلام
ومن هنا قيل والقائل المشهور لا تجزي احديهما عن الاخرى بل عن الناصريات الاجماع عليه وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها قاعدة
تعدد المسبب بتعدد سببه المبني عليها كثير من مسائل الفقه في الكفارات وغيرها وان قلنا ان اسباب الشرع معرفات ومن الغريب ما
وقع من بعض متاخري المتاخرين حتى سيد المدارك من هدم هذه القاعدة ودعوى صدق الامتثال بواحد في جميع موارده لكن يهون الخطب اختلال
طريقتهم في كثير من المسائل والله العالم والهادي المسألة الثالثة اذا نذر الحج ماشيا وجب في الجملة بلا خلاف اجده فيه بل لعل الاجماع عليه بقسميه
لعموم دليل وفاء النذر وخصوص صحيح رفاعة وغيره لكن في ايمان قواعد الفاضل لو نذر الحج ماشيا وقلنا المشي افضل انعقد الوصف والا
فلا وفي محكي ايضاح ولده انعقد اصل النذر اجماعا وهل يلزم مع القدرة فيه قولان مبنيان على ان المشي افضل من الركوب او العكس

وفيه ان

وبذلك ان المنذور الحج على هذا الوجه ولا ريب في رجحانه وان كان غيره ارجح منه وذلك كاف في انعقاده ولا يعتبر في المنذور كونه افضل من جميع ما عداه
فلا جرح لذلك في عدم الانعقاد على هذا التقدير ايضا كما لحق ما في كشف اللثام من حمله على حال افضلية الركوب من المشي لبعض الامور السابقة
كل ذلك ايضا ضرورة عدم اقتضاء ذلك كما هو واضح خصوصا بعد ما عرفته من اقتران الركوب ببعض الامور لا يقتضي انقلاب رجحان المشي الى ما بل اقصاها
ترجيحه على المشي على نحو ترجيح قضاء حاجة المؤمن على الطواف المندوب او بالعكس فهو من ترجيح المندوبات بعضها على بعض فلا اشكال في المسئلة نعم في صحيح الحذاء
سئل ابا جعفر ع عن رجل نذر ان يمشي الى مكة حافيا فقال ان رسول الله ص خرج حاجا فنظر الى امرأة تمشي بين الابل فقال من هذه فقالوا اخت عقبة بن
عامر نذرت ان تمشي الى مكة حافية فقال رسول الله ص يا عقبة انطلق الى اختك فمرها فلتركب فان الله غني عن مشيها وحفاها حكاية حال كما عن المنع دهي ولعله
علم منها العجز كما يومي اليه مشيها بين الابل او يفهم منه جواب السائل بانه قد لا يجب الوفاء بهذا النذر او ان المراد عدم الانعقاد من حيث الحفا الذي
من شأنه العسر على وجه يسقط التكليف به خصوصا في بعض الازمنة هذا والظاهر من اللفظ مع قطع النظر عن القرائن مبدأ وجوب المشي في نحو الفرض
من حين الشروع في افعال الحج ضرورة كونه حالا من فاعل احج فيكون وصفا له وانما يصدق حقيقة بتلبسه به كما ان منتهاه اخر الافعال وهو رمي
الجمار فقال الصادق ع في صحيح جميل اذا حججت ماشيا ورميت الجمرة فقد انقطع المشي وهو الذي حكاه عنه الرضا ع في صحيح اسمعيل بن همام في الذي
عليه المشي في الحج اذا رمى الجمرة زار البيت راكبا ليس عليه شيء فما في المتن في المنذور وسمن ان اخره طواف النساء بل قيل انه المشهور في غير محله كالقول
ان المبدأ من بلد النذر كما في الكتاب وعن في كتاب النذور ومحكي ط وير ونحوه وبلد الناذر لان الحج هو القصد وقد اريد هنا القصد الى بيت
بيت الله و ابتداء قصده بالسفر اليه ولانه السابق الى الفهم عرفا من نحو قولهم حج ماشيا بل بلد النذر هو بلد الالتزام فهو كبلد الاستطاعة
بل قيل ان بلد الناذر هو المتبادر الا ان الجميع كما ترى وقيل من اقرب البلدين الى الميقات لاصل البراءة بل في كشف اللثام يمكن القول بانه
من اي بلد يقصد فيه السفر الى الحج لتطابق العرف واللغة فيه بانه حج ماشيا وذلك كله يقتضي عدم تنقيح العرف في الاطلاق فالمتجه
بقاؤه على حقيقته الا مع القرائن المقتضية لغيره من بلد النذر او الناذر او اقرب البلدين او غير ذلك وعلى ذلك يحمل المفهوم من سياق النصوص
خصوصا ما تضمن منها القيام في المعبر من كون المشي في الطريق ضرورة كون المفروض فيها نذر المشي الى بيت الله لا الحج ماشيا وبينهما فرق
وتبادر بعض الافراد الى الذهن غير مجد اذا لم يكن على وجه ينتفي الظن بعدم ارادة الغير وكيف كان ففي المتن وعن وغيرهما انه يقوم في مواضع
العبور المضطر اليه كالسفينة ونحوها بل في ثق انه المشهور لخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع ان عليا ع سئل عن رجل نذر ان يمشي
الى البيت فمر في المعبر قال فليقم قائما حتى يجوز ولان المشي يتضمن القيام والحركة ولا يسقط الميسور منها بالمعسور لكن في محكي المع وهي وير
وكره و ايمان الكتاب وعد الاستحباب وفي ثق كضعف الخبر عن اثبات الوجوب وبدونه وانصراف نذر المشي الى ما يمكن فيه ذلك دون ما لا يمكن فيبقى
على مقتضى اصل البراءة ومنع دخول القيام في المشي لانه السير لا جلا بل الحركة اولى منه بالوجوب عند فيها الانتفاء الفائدة مشترك بينهما وكونه
تعظيما للمشاعر وطريقها خروج عما نحن فيه ولو اضطر الى ركوب البحر من بلده الى مكة سقط القيام قطعا للحرج والخروج عن لفظ الخبر
والفتوى لكن في كشف اللثام انه يمكن القول به ان امكن الارسا عند الاعياء ونحوه وركوبه اولى ايا ما ولو تعارض العبور في سفينة
وجسر تعين الثاني اذا لم يحصل مانع يسقط معه التكليف وعلى كل حال فان ركب ناذر المشي المتمكن منه جميع طريقه قضى مع فرض تعين
السنة بالنذر بل يكفر عن النذر والا اعاد لعدم صدق امتثاله بل في ك انه يستفاد من ذلك فساد الحج لعدم وقوعه عن المنذور ولا
ولا غيره لعدم النية لكن في كشف اللثام انه احتمله في المع وهي و ير ولكن سقوطه لقضاء المعين لان المشي ليس من اجزاء الحج ولا صفاته
ولا شروطه وقد اتى به وانما عليه لاخلاله بالمشي الكفارة بل لعل الظاهر ايمان عد و ير و د بل في الكشف هو قوي الا ان يجعل المشي في
عقد النذر شرطا كما فصل في المخ بل قال ايضا انه يجزيه ما ذكر في المطلق لانه لما نوى بحجه المنذور وقع عنه وانما اخل بالمشي قبله وبين افعاله
فلم يبق محل للمشي المنذور ليقضى الا ان يطوف ويسعى راكبا فيمكن بطلانهما فيبطل الحج ح ان تناول النذر المشي فيهما ويقرب منه ذلك
ما في ك فانه بعد ان حكى ما سمعته عن المع قال انما يتوجه اذا كان المنذور الحج والمشي غير مقيد احدهما بالاخر والمفهوم من نذر الحج ماشيا
خلاف ذلك والتحقيق صحة الفعل مطلقا سواء كان المنذور الحج ماشيا او المشي فيه وسواء كان معينا او مطلقا ضرورة عدم صلاحية النذر
لاثبات الشرطية التي هي حكم وضعي كعدم صلاحيته للتنويع وقصد الوفاء بالفعل عنه لا ينافي قصد القربة وليس للنذر الا كالاجارة
نعم يجب الكفارة في بعض الافراد كما انه يبقي المكلف به بالنذر في المقيد بعضه اخر وقد اوضحنا جميع اطراف المسئلة في نذر الموالاة في الوضوء
من كتاب الطهارة فلاحظ وتأمل هذا كله ان ركب جميع طريقه واما ان ركب بعضا فقيل والقائل الشيخان وجماعة يقضي ويمشي موضع ركوبه
لان الواجب عليه قطع المسافة ماشيا وقد حصل بالتلفيق فيخرج عن العهدة انهو انما نذر حجا يكون بعد المشي في جميع طريقه وقد
حصل لانه اخل بالمنذور فيأثم مثله فيقضيه وقيل والقائل ابن ادريس يقضي ماشيا لاخلاله بالصفة المشترطة وهو اشبه باصول المذهب
وقواعده في الجملة لعدم الصدق بدون ذلك ضرورة كون نذر المشي الى الحج في جميع طريقه ولم يحصل في شيء من الحجين لكن في ك انه
ان وقع الركوب بعد التلبس بالحج اذ لا يصدق على من ركب في جملة من الطريق بعد التلبس انه حج ماشيا بخلاف ما اذا وقع الركوب قبل

التلبس بالحج مع تعلق النذر بالمشي لان الواجب قطع تلك المسافة في حال المشي وان فرض وقوعها متعددة وهو يحصل بالتلفيق الا ان يكون المقصد
قطعها كلها في عام الحج وفيه ما لا يخفى كما انه لا يخفى عليك جريان ما تقدم من الكلام في صحة الحج وفساده هنا فان الجميع من واد واحد وعلى كل حال
فما في خبر ابرهيم بن عبد الحميد بن عباد بن عبد الله البصري سأل الكاظم ع عن رجل جعل لله على نفسه المشي الى بيت الله الحرام فمشى نصف الطريق
او اقل او اكثر قال ينظر ما كان ينفق من ذلك الموضع فليتصدق به لا بد من حمله على استحباب ذلك للعاجز وكيف كان فلو عجز الناذر للمشي
عنه اجماعا بقسميه ونصوصا ولعدم التكليف بما لا يطاق نعم قيل والقائل الشيخ وجماعة على ما حكي يركب ويسوق بدنة لصحيح الحلبي قلت لابي عبد الله ع
رجل نذر ان يمشي الى بيت الله وعجز ان يمشي قال فليركب وليسق بدنة فان ذلك يجزي اذا عرف الله منه الجهد وصحيح ذريح المحاربي سألت
ابا عبد الله ع عن رجل حلف ليحجن ماشيا فعجز عن ذلك فلم يطقه قال فليركب وليسق الهدي والملفي محكي فيه من الاستدلال عليه بالاحتياط واجماع
الطايفة واخبارهم لكن قال في كشف اللثام ان كلامه يحتمل الوجوب على من ركب قادرا على المشي ثم عجز عن القضاء وقيل والقائل المفيد وابن الجنيد ويحيى
بن سعيد والشيخ في نذور الخلاف بل في كشف اللثام انه يحتمله كلام الشيخين والاقتصاد ونذر ير وعة والمهذب يركب ولا يجب عليه ان يسوق لانتفاء
القدرة على المنذور فلا يستوجب جبرا ولذا ترك في صحيح رفاعة بن موسى قلت لابي عبد الله ع رجل نذر ان يمشي الى بيت الله قال فليمش قلت
فانه تعب فقال اذا تعب ركب وصحيح ابن مسلم سأل احدهما ع عن رجل جعل عليه مشيا الى بيت الله تعالى فلم يستطع قال فليحج راكبا وكذا غيرهما بل في خبر عنبسة
التصريح بعدم وجوبه قال نذرت في ابن لي ان عافاه الله ان احج ماشيا فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكيت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت
فسألت ابا عبد الله ع فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت معي نفقة ولو شئت ان اذبح وعلي دين فقال اني احب ان كنت موسرا ان
تذبح بقرة فقلت شيء واجب افعله فقال لا من جعل لله عليه شيئا فبلغ جهده فليس عليه شيء ورواه ابن ادريس في المحكي من مستطرفات السرائر نحو ذلك
وقيل والقائل ابن ادريس في احد النقلين عنه ان كان النذر مطلقا توقع المكنة من الصفة فان لم تحصل سقط وان كان النذر معينا بوقت
سقط فرضه من اصله للعجز كما في غيره من النذر ولكن المحكي من عبارة ابن ادريس خلاف ذلك قال من نذر ان يحج ماشيا ثم عجز عنه فليركب ولا
كفارة عليه ولا يلزمه شيء على الصحيح من المذهب وهو مذهب شيخنا المفيد في عنه الحج وقيل كما عن الفاضل في المخ ان كان النذر معينا ركب
ولا شيء عليه وان كان مطلقا توقع المكنة فيكون الاقوال ح اربعة بل مع ما سمعته من ك خامسا وكيف كان فقد عرفت ان المروي في الصحيحين
الاول ولكن الذي يقوى ان السياق فيهما الندب لما عرفته من خبر عنبسة وغيره وما في ك من عدم التنافي بين ما دل على الوجوب وبين
صحيح رفاعة وابن مسلم لان عدم الذكر اعم من ذلك واما خبر عنبسة فهو ضعيف السند لان راويه واقفي في غير محله اذ عدم الذكر في مقام
البيان لا ينكر ظهوره في عدم الوجوب وخبر عنبسة من قسم الموثق الذي هو حجة عندنا وكذا ما فيها ايضا من ان المعتمد ما ذهب اليه ابن ادريس
ان كان العجز قبل التلبس بالاحرام وان كان بعده اتجه القول بوجوب اكمال الحج راكبا والبدنة وسقوط الفرض بذلك عملا بظاهر النصوص المتقدمة
التفاتا الى اطلاق الامر بوجوب اكمال الحج والعمرة مع التلبس بهما واستلزام اعادتهما المشقة الشديدة ضرورة عدم هذا التفصيل في النصوص
بل يمكن القطع بعدمه فيها والامر باتمام الحج والعمرة اعم من الاجزاء به عن النذر ولذا لم يجز به عن حج الاسلام لو نسد او ان وجب اتمامها
ايضا كما هو واضح فلا ريب في ان الاقوى الثاني عملا بالنصوص المستفيضة من غير فرق بين النذر المطلق والمعين وبين من عرض
له العجز عن المشي قبل الشروع وبين من عرض له ذلك في الاثناء وبين العجز المايوس من زواله وغيره حتى لو علم التمكن في عام اخر
في وجه وخروج جملة من ذلك عن القواعد غير قادح بعد صلاحية المعتبرة لذلك سندا ودلالة وعملا فيكون حاصلها ان ذلك كيفية
حاصلة للحج المنذور بل قد يلحق به غيره من زيارة احد المشاهد ونحوها نعم قد يقال بوجوب مقدار ما يستطيعه من المشي كما يومي اليه صحيح رفاعة
وغيره بل في خبر سماعة وحفص المروي عن نوادر ابن عيسى سألنا ابا عبد الله ع عن رجل نذر ان يمشي الى بيت الله حاجا قال فليمش فاذا تعب
فليركب ومرسل حريز عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع اذا حلف الرجل ان لا يركب او نذر ان لا يركب فاذا بلغ مجهوده ركب الحديث القول
الثالث في النيابة في الحج ولا خلاف بين المسلمين في اصل مشروعيتها بل لعله من ضروريات الدين نعم لها شرائط منها ما يتعلق بالنائب
وعن بعض النسخ النيابة ولعلها الصق بتمام التفريع في العبارة والامر سهل وعلى كل حال فهي ثلثة الاسلام وكمال العقل وان لا يكون
عليه حج واجب فلا تصح نيابة الكافر اجماعا بقسميه لعدم صحة عمله ولعجز بعض افراده عن نية القربة واختصاص اجره في الاخرة بالخزي
والعقاب دون الاجر والثواب اللازمين لصحة العمل بل الظاهر مساواة المخالف بل غير الامامي للكافر في ذلك فلا تصح نيابته ايضا لعدم صحة
عمله وعدم وجوب اعادته عليه لو استبصر تفضل كالكافر لو اسلم نحو التفضل علينا باجراء جملة من احكام المسلمين عليه في الدنيا الا ان عمله صحيح
ولو سلم فغاية ذلك الصحة بشرط موافاة الايمان والاصل في عدم صحة نيابته من حيث كونه بحال الفاعل انه قد تمنع الصحة في نحو ذلك
لو استبصر لظهور النصوص التي خرجنا بها عن القواعد في غيره وكذا لا تجوز نيابة المسلم عن الكافر لما عرفت من عدم انتفاعه بذلك واختصاص
جزائه في الاخرة بالخزي والعقاب والنهي عن الاستغفار له والموادة لمن حاد الله تعالى واحتمال انتفاعه بالتخفيف عنه ونحو يدفعه لزوم الثواب
الذي هو دخول الجنة ونحوه لصحة العمل ولو من حيث انه عبادة لا التخفيف مع امكان منع قابليته له ايضا في عالم الاخرة كما يومي اليه نصوص التخليد

جزاء بعض اعماله في الدنيا التي هي جنته كالانظار لابليس ونحوه وما في بعض النصوص من انتفاع الميت بما يفعل عنه من الخير حتى انه يكون مسخوطا فيغفر له او يكون مضيقا عليه فيوسع عليه في غيره من المؤمنين بل في بعضها انه ان كان ناصبا نفعه ذلك بالتخفيف عنه الا انه مع اشتماله على الناصب معارض بغيره مما دل كتابا وسنة على عدم نفعه اي المخالف وانه ما له في الآخرة من نصيب وانه يجعل الله اعماله هباء منثورا وانهم اشد من الكفار نارا وكذا احتمال كون الحج عنه مع فرض استطاعته له وتقصيره فيه من الواجبات المالية لانه كالدين فيتعلق بماله بعد موته ويؤدى عنه وان لم ينتفع به كالزكوة والخمس فينوي القربة مباشر الفعل من حيث مباشرته نحو ما سمعته في الزكوة مدفوع بمنع الحج كذلك وان ورد فيه انه كالدين وقلنا بخروجه من اصل المال لكنه في سياق غير ذلك بل لا تجوز نيابته عن المسلم المخالف الذي هو كافر في الآخرة فيجري فيه نحو ما سمعته من غير فرق فيه بين الناصب منهم وغيره بل المستضعف منهم وغيره والاب وغيره خلافا للمحكي عن الجامع والمعتبر والمنتهى والدروس فجوزوها عن غير الناصب مطلقا لكفره واسلام غيره وصحة عبادته ولذا لا يعيدها لو استبصر وللشيخ فلم يجوزها مطلقا الا ان يكون ابا للنائب كالفاضلين هنا والقواعد لصحيح وهب بن عبد ربه او حسنه سأل الصادق ع ايحج الرجل عن الناصب فقال لا قال فان كان ابي قال ان كان اباك فنعم وربما الحق به الجد للاب ابن ادريس علا او دنا بلا اثر وللشهيد في المحكي من حواشيه فجوزها للمستضعف لكونه كالمعذور وفي الاول ما عرفت والثاني مع معارضته بالاجماع المحكي عن ابن ادريس في البراج قاصر عن مقاومة ما دل على المنع وانه في الآخرة اعظم من الكفار والذين لا يجوز لهم الاستغفار ولو كانوا اباء كما يومي اليه معتذرا وتعجبا عن استغفار ابرهيم لابيه بانه كان عن موعدة وعدها اياه وانه لما تبين له انه عدو لله تبرء منه بل نهى النبي ص عن الاستغفار للمنافقين الذين لا ريب في اندراج المخالفين فيهم قال الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم بل ما ورد في كيفية الصلوة على المنافق كاف في اثبات حاله في ذلك العالم مضافا الى تقطع علقة الابوة والبنوة بين المسلم وغيره كما يومي اليه قوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح هذا وفي كشف اللثام انه يمكن ان يكون الفرق بين الاب وغيره تعلق الحج بالمال فيجب على الولي الاخراج عنه او الحج عنه بنفسه ولفظ الخبر لا يأبى الشمول لهما وبالجملة فليس لاثابة المنوب عنه ويمكن ان يكون سببا لتخفيف عقابه ردا لما نقص للاب مراعاة لحقه وعن اسحق بن عمار انه سأل الكاظم ع عن الرجل يحج فيجعل حجته او عمرته او بعض طوافه لبعض اهله وهو عنه غايب ببلد اخرى فينقص ذلك من اجره قال لا هي له ولصاحبه وله اجر سوى ذلك بما وصل قال وهو ميت هل يدخل ذلك عليه قال نعم حتى يكون مسخوطا عليه فيغفر له او يكون مضيقا عليه فيوسع عليه قال فيعلم هو في مكانه ان عمل ذلك لحقه قال نعم قال وان كان ناصبا ينفعه ذلك قال نعم يخفف عنه وفيه ان الجواز كان لشبهه بالماليات في الاخراج من الاصل ونحوه كالزكوة والخمس لكن من المعلوم ان دينيته لله تعالى وحده لا شريك له فلا يمكن قضاؤه عنه الا مع صلاحية اذائه عنه بخلاف حق الزكوة والخمس فان الدينية فيه لله وللناس فاذا ادى من ماله حصل اداء المظلمة الى اهلها وبقي العقاب عليه بالنسبة الى حق الله فلا ريب في عدم خروج الحج الواجب من اصل المال في الكافر والمخالف لعدم انتفاعه به واحتمال وجوبه لان يحج به الناس عقوبة وان لم يكن عنه لا دليل عليه بل لعل ظاهر الادلة خلافه حتى ما دل على خروج الحج من المال ضرورة ظهوره فيما يحج عنه بعد موته كما هو واضح وتخفيف العقاب بفعل الخير عن الميت لم يثبت في غير المؤمن والخبر المزبور قاصر عن معارضة ما دل من الكتاب والسنة على خلاف ذلك فيبقى ح جميع ما سمعت فيه على الذي هو مقتضى قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى فالتحقيق ح اعتبار الايمان في النائب والمنوب عنه والله العالم ومما يتفرع ايضا على اعتبار كمال العقل انه لا يصح نيابة المجنون مطبقا او ادوارا حال دوره لانغمار عقله بالمرض المانع عن القصد المعتبر فلا يكون فعله صحيحا وكذا الصبي الغير المميز وان حج به الولي وهل تصح نيابة المميز قيل لا تصح لاتصافه بما يوجب رفع القلم فلا وثوق بفعله وقوله اذ ذلك لا ينافي مشروعية اصل النيابة بل لان عبادته تمرينية فلا تقع لنفسه فضلا عن غيره او للشك في تناول ادلة النيابة له وان قلنا بشرعية عبادته وقيل نعم تصح لانه قادر على الاستقلال بالحج ندبا بناء على شرعية عباداته ولا شك في شمول دليل النيابة له وحيث كان المختار عندنا صحة عمله لكن على وجه التمرين لا على كيفية امر المكلف بالنافلة مثلا لاختصاص ما عدا ذلك بالمكلفين لان الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعالهم من غير فرق بين خطاب الوجوب والحرمة والندب والكراهة بل لا يبعد الحاق خطاب الاباحة بها وان عدم مؤاخذة الصبي لارتفاع القلم عنه كالمجنون لا لانه مخاطب بالخطاب الاباحي نعم لما امر الولي بامره بالعبادة وكان الظاهر من هذا الامر ارادة التمرين كان هو ايضا مأمورا بما امر به الولي من التمرين بناء على ان الامر بالامر امر لكن على جهة ذلك الامر فيكون عمله على جهة التمرين مشروعا كان المتجه عدم صحة نيابته عن الغير ضرورة اختصاص جهة التمرين به وان استحق هو عليه الثواب من هذه الجهة بل يجوز اهداؤه الى الغير باذن الولي ايضا كما هو الاقوى لاختصاص دليل الحج في غير ذلك لا يقع منه بعنوان النيابة عن الغير المخاطب بالفعل لنفسه وجوبا او ندبا واوضح من ذلك لو قيل بان التمرين فيه نحو تمرين الحيوانات على بعض الاعمال فانه لا مشروعية لفعله من حيث نفسه اصلا وانما يستحب للولي تمرينه وامره بذلك بل بما قيل لعله مال اليه بناء على الشرعية التي هي على نحو شرعية الندب للمكلف باعتبار الشك في تناول الاطلاقات لنيابة مثله فيبقى ح على مقتضى اصل عدم جواز الموافق لقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وان كان هو كما ترى لوضوح منع الشك فتم حينئذ لا بد في افعال المفتقرة الى النية من

في عدم صحة نيابة المجنون

نية النيابة

نية النيابة وتعيين المنوب عنه بلا خلاف اجده فيه لاشتراك الفعل بين وجوه لا يتشخص الا بالنية كما انه لا يتشخص لاحدهم مع تعددهم الا بتعيينه اما مع اتحاده فيكفي قصد النيابة عنه والمراد بتعيينه القصد بما يشخصه في نفس الامر من اسم او غيره ولو بقصد من له في ذمته مع فرض اتحاده ثم لا يخفى عليك ان نية الاحرام والطواف عن فلان مثلا هي نية النيابة عنه وكذا الاحرام بحجة عن فلان مثلا وعلى كل حال فالاولى قصد ذلك وما في صحيح ابن مسلم ما يجب على الذي يحج عن الرجل قال يسميه في المواطن والمواقف محمول على ارادة الاستحباب من الوجوب فيه لعدم وجوب ذلك اتفاقا وللصحيح البزنطي ان رجلا سأل الكاظم ع عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه فقال ان الله لا تخفى عليه خافية وخبر المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع في الرجل يحج عن الانسان يذكره في جميع المواطن كلها فقال ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الله يعلم انه قد حج عنه ولكن يذكره عند الاضحية اذا ذبحها نعم الظاهر رجحان ذلك كما سمعت صرح به المص غير مخصوص في الاضحية لحسن ابن معوية قيل للصادق ع ارايت الذي يقضي عن ابيه او امه او اخيه او غيرهم ا يتكلم بشيء قال نعم يقول عند احرامه اللهم ما اصابني من نصب او شعث فاجر فلانا فيه واجرني في قضائي عنه وسأله الحلبي ايضا عن مثل ذلك فقال نعم يقول بعدما يحرم اللهم ما اصابني في سفري هذا من تعب او بلاء او شعث فاجر فلانا فيه واجرني في قضائي عنه وقد سمعت صحيح ابن مسلم السابق والمناقشة في عبارة المتن باغناء قصد تعيين المنوب عن النيابة باردة اذ يكفي عدم اغناء النيابة عنه وتصح نيابة المملوك باذن مولاه بلا خلاف بل ولا اشكال لعموم الادلة واطلاقها وما عن بعض الجمهور من المنع لعدم اسقاطه فرض الحج عن نفسه فضلا عن غيره واضح الفساد ولا تصح نيابة من وجب عليه الحج واستقر بتقصيره بعدم فعله عام الاستطاعة الذي قد عرفت وجوب فعل الحج عليه مع تمكنه ولو مشيا ومن هنا لا تصح نيابته لما عرفته سابقا مفصلا الا مع العجز عن الحج ولو مشيا فانه يسقط عنه ح وتصح نيابته حتى لو اتفق حصول التمكن له في الاثناء لم تنفسخ الاجارة كما لا تنفسخ بتجدد الاستطاعة لحج الاسلام بل لا يجب الابقاء الى العام القابل كما هو واضح وكذا لا يصح حجه تطوعا لما عرفته وح فلو تطوع يقع باطلا ولكن قيل والقائل الشيخ في محكي ط يقع عن حجة الاسلام قهرا وهو حكم واضح نعم لعدم دليل عليه صالح للخروج به عن مقتضى القواعد ولو حج عن غيره لم يجز عن احدهما لما عرفت ولمن حج واجبا فضلا عن غيره ان يعتمر عن غيره اذا لم يجب عليه العمرة وكذا لمن اعتمر واجبا ان يحج عن غيره اذا لم يجب عليه الحج للعموم السالم عن المعارض وتلبسه باحد النسكين لا يمنع من شيء في النسك الاخر المفروض عدم خطابه به اذ قد عرفت انه لا تجوز نيابة من كان مكلفا به فورا متمكنا منه للاتفاق عليه ظاهرا والنص الذي سمعت الكلام فيه كما هو واضح والله العالم وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك انه لا اشكال في انه يصح نيابة من لم يستكمل الشرايط اي شرايط وجوب الحج وان كان صرورة لاطلاق الادلة وخصوص جملة من النصوص من غير فرق في ذلك بين الرجل والمرأة على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة فيجوز ان يحج المرأة وبالعكس لاطلاق دليل النيابة وخصوص الامرأة قال الصادق ع في خبر رفاعة المرأة تحج عن اخيها واختها وقال تحج عن ابيها وسأله معوية بن عمار عن الرجل يحج عن المرأة والمرأة تحج عن الرجل فقال لا باس الى غير ذلك خلافا للمحكي عن النهاية والتهذيب والمهذب وط من عدم جواز حج المرأة الصرورة عن غيرها والاستبصار من عدم جوازه عن الرجال ولعل للاول خبر سليمان بن جعفر سألت الرضا ع عن امرأة صرورة حجت عن امرأة صرورة قال لا ينبغي بناء على ارادة الحرمة منه كما في ثق والثاني خبر الشحام عن الص ع يقول سمعته لا يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة ولا تحج المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة وخبر مصادف سألت ابا عبد الله ع اتحج المرأة عن الرجل قال نعم اذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجت رب امرأة خير من رجل وموثق عبيد بن زرارة قلت لابي عبد الله ع الرجل الصرورة يوصي ان يحج عنه هل تجزي عنه امرأة قال لا كيف تجزي امرأة وشهادته شهادتان قال انما ينبغي ان تحج المرأة عن المرأة والرجل عن الرجل وقال لا باس ان يحج الرجل عن المرأة وفيه منع ارادة الحرمة من لا ينبغي خصوصا في المقام الذي قد عرفت قوة دليله من النصوص المنجبرة بالعمل على وجه يقصر غيرها عن معارضتها سندا ودلالة فالمتجه حمله على الكراهة لمكان كونها صرورة بل لعل نيابة الرجل الصرورة لا تخلو منها وان كانت الامرأة اشد لمكاتبة بكر بن صالح الى ابي جعفر ع ان ابني معي وقد امرته ان يحج عن امي ايجزي عنها حجة الاسلام فقال لا وكان ابنه صرورة وكانت امه صرورة ومكاتبة ابرهيم بن عقبة اليه يسأله عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط ايجزي كل منهما تلك الحجة عن حجة الاسلام او لا بين لي ذلك يا سيدي ان شاء الله فكتب لا يجزي ذلك بل خبر بشير النبال الواضح من ذلك دلالة على ارادة رجحان نيابة الرجل عليها قال سألته ان والدتي توفيت ولم تحج فقال يحج عنها رجل او امرأة قال ايهما احب اليك قال رجل احب الي بل قد يستفاد من التهذيب في جميع النصوص بحمل ظاهرها واشباهها كموثق عبيد بن زرارة وغيره ان للرجحان والمرجوحية جهتين التساوي في الذكورة والانوثة والصرورة وغير الصرورة والنهاية في المرجوحية نيابة المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة لاجتماع الجهتين فيها وكذا نيابة الرجل الصرورة عن المرأة الصرورة الا انها اقل باعتبار خفة صرورة الرجل بالنسبة الى صرورة المرأة واما نيابة الرجل الصرورة عن الرجل ففيه جهة الصرورية فقط كالمرأة الصرورة عن المرأة الصرورة وكذا غير الصرورة مع المخالفة ليس فيه الا جهة المخالفة والجامع للجهتين كالرجل غير الصرورة عن الرجل والمرأة الغير الصرورة عن المرأة فيه الفضل وخال عن جهة المرجوحية نعم هذا كله من حيث نفس الذكورة والانوثة والا فقد يحصل بعض المرجحات في خصوص بعض افراد احدهما على بعض افراد الاخر كما اشار اليه ع بقوله رب امرأة خير من رجل بل هو الظاهر من قوله في خبر بشير رجل احب الي ان الرجل غالبا خير من المرأة تاديه

مسئلة في صحة نيابة المملوك باذن مولاه

واقوى منه

واقوى على الاتيان بالكامل منها الا انه خير منها في النيابة عن الاثر ترتيبه مع فرض تساويهما في الاداء او كون المرتبة خيرا منه دالا انه لم يثبت لما سمعته
في موثق عبيد فتدبره جيدا وكيف كان فمن استوجر مثلا ومات في الطريق فان احرم ودخل الحرم فقد اجزأت عمن حج عنه بلا خلاف اجده
فيه بل الاجماع بقسميه عليه لما سمعته سابقا من الخبرين المذكورين اللذين وان كان موردهما الحج عن نفسه الا ان الظ ولو بمعونة
فهم الاصحاب كون ذلك كيفية خاصة في الحج نفسه سواء كان عن نفسه او عن الغير وسواء كان واجبا بالنذر او غيره فالمناقشة في ذلك من بعض متاخري
المتاخرين في غير محلها المعروف خصوصا بعد ان كان فعل النائب فعل المنوب عنه وفي الفرض اجزاء وفي الثاني فيجزي في الاول فضلا الى موثق اسحاق
بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته عن الرجل يموت فيوصي بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج قال ان مات في الطريق او بمكة قبل ان يقضي
مناسكه فانه يجزي عن الاول المحمول ولو بقرينة ما عرفت على ارادة ما بعد الاحرام ودخول الحرم مع عدم العمل بما دل عليه مما هو ازيد من ذلك
للمعارض الذي هو اقوى منه لا يقدح في العمل به فيما لا معارض فيه منه بعلم وجه الاستدلال بغيره من النصوص مما هو بمعونه ولذا لا التزم حتى مرسل المفيد
في المقنعة من خرج حاجا فمات في الطريق فانه ان كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج وليقض
عنه وليه فلا اشكال في المسألة من هذه الجهة كما انه لا اشكال في عدم استحقاق المستاجر رد ما قابل المتخلف من الاجرة بعد الاجماع المحكي
من جماعة على ذلك ونفي الخلاف من اخر بل نسبه بعضهم الى دلالة النصوص ايضا مع امكان القول بان عقد الاجارة انما يقتضي تادية الحج من الاجير
على حسب تكليفه من سهو ونسيان واجزاء وغير ذلك فيكون ما وقع منه في الغرض من افراد العمل المستاجر عليه حقيقة نحو المستاجر على
صلوة مثلا فنسي فيها ما لا يبطلها فانه لا اشكال في استحقاق الاجير تمام الاجرة ضرورة كون محل البحث حال الاطلاق المجرد عن التصريح بالتوزيع
مع اتفاق النقصان او عن علمه لو اتفق عدمه والظ ما ذكرناه في هذا الحال وان كان الحاضر في ذهن الاجير والمستاجر الاتيان بكمال الافعال لكن
لا على وجه تقسيط الاجرة بل كان لا بذل الافراد في الاجزاء فالمناقشة حينئذ من بعض متاخري المتاخرين في عدم استحقاق المستاجر رد ما قابل المتخلف بانه
وان حصل المبرئ للذمة لكنه ليس تمام ما ذكر ليس هو تمام المستاجر عليه في غير محلها خصوصا مع ملاحظة ما حكي من الاجماعات المعتضدة بعدم الخلاف
وغيره نعم لو مات قبل ذلك لم يجز ما وقع منه قبل الاحرام قطعا بل اجماعا بقسميه وان ورد جملة من النصوص انه يعطي المنوب حجة النائب ان
كان قد حج سابقا والا كتب الله له حجة مع فرض عدم مال النائب يستاجر به عما في ذمته لكن المراد منها بعد حملها على تقصير النائب في الاداء
واتلاف الاجرة في غير الحج او نحو ذلك بيان وصول عوض للمنوب بدل دراهمه وان الله تعالى شانه لا يضيع ماله اذا فرض وقوع ذلك ولم يعلم
الولي بل يستاجر واعتمد على اصالة عدم تقصير المسلم فيما يجب عليه لا ان المراد منها الاجزاء حقيقة بحيث لو علم الولي بذلك وامكنه الاستيجار
عنه ثانيا والثاني يجب عليه فانه من المقطوع ببطلانه ضرورة عدم فراغ المنوب عنه بمجرد الاستيجار بل لا بد من الفعل معه كما هو واضح
فما وقع عن بعض متاخري المتاخرين من العمل بهذه النصوص غير مستاهل للالتفات كغيره من مخالفاته الناشئة عن اختلال الطريقة نعوذ
بالله منه ومن هنا قال المص في الغرض عليه ان يعيد من الاجرة ما قابل المتخلف من الطريق ذاهبا وعائدا مع فرض اشتراط المباشرة في الحج كي يتجه انفساخ
الاجارة بموته فيحتاج الى التقسيط المزبور وفاقا لجماعة من الاصحاب بل ينبغي القطع به مع فرض دخول قطع المسافة كان في العمل المستاجر عليه
ضرورة اقتضاء قاعدة الاجارة ذلك على ما اوضحناه لكن ينبغي تعيين المسافة والا بطلت الاجارة للجهالة ضرورة شدة اختلافها مع فرض
ذكرها في عقد الاجارة كي يتجه التقسيط الذي لا وجه له مع فرض عدم ذكرها في العمل المستاجر عليه لا بد من تعيينها والا كان فيه من الغرر ما لا
يخفى ومن ذلك يعلم ما في اطلاقه وهل يجزي غير المعين عنه مع رضاء المستاجر على وجه يلحقه التقسيط ايض وجهان وعلى كل حال فلا اشكال بل
ينبغي القطع بعدم التوزيع مع التصريح بارادة نفس العمل على وجه لا يستحق الاجير على مقدماته اذا فرض صحته نحو ذلك وانما الاشكال فيما
لو اطلق الاجارة على الحج فهل يدخل فيها قطع المسافة ذهابا وايابا على وجه يقتضي التوزيع والتقسيط او لا يدخل وانما يراد نفس العمل فلا يستحق المقدمات
حتى شيئا لم يحصل التوزيع على فعل بعض العمل كما لو احرم مثلا ومات قبل دخول الحرم خيرة جماعة منهم الاول والثاني خيرة الثاني والتحقيق ان المقدمات
ملحوظة لكن في زيادة قيمة العمل نحو ملاحظة الاوصاف في المبيع لا على جهة التوزيع في الاجرة والثمن فاذا فرض وقوع بعض العمل لوحظت قيمة ذلك
البعض على وجه يحتاج الى تلك المقدمة فالتوزيع بهذا المعنى في محله واما لو فرض وقوع المقدمات خاصة فقد يتجه استحقاق اجرة المثل
فيها لاصالة احترام عمل المسلم الذي لم يقصد به التبرع بل وقع مقدمة للوفاء بالعمل المستاجر عليه فلم يتيسر له ذلك بمانع قهري عليه عن
المستاجر مع امكان منعه بان فائدته الاستيجار ثانيا من محل موته لا من البلد الذي تختلف الاجرة باختلافه غير قادح في استحقاق الاجرة
عليه نحو بعض العمل المستاجر عليه الذي لا استقلال له في نفسه كبعض الصلوة ونحوه نعم قد يحتمل في الفرض ان المستحق اكثر الامرين من اجرة المثل
وما يقتضيه التقسيط او اقلهما ولكن الاقوى اجرة المثل لعدم صحة التقسيط من اصله بعد فرض عدم اندراجها في عقد الاجارة على وجه تقابل
بالاجرة كما هو واضح ومن ذلك يعلم ما في كلام كل من الطرفين اللهم الا ان يريد ما ذكرناه والله العالم هذا كله على المختار من عدم الاجزاء اذا
مات قبل الاحرام او بعده قبل دخول الحرم ومن الفقهاء كالشيخ ره من اجتزأ بالاحرام وان لم يدخل الحرم بل ادعى انه منصوص بين الاصحاب لا
يختلفون فيه بل بما استدل له بالملاق خبر اسحق المتقدم المنزل على ذلك والا فهو شامل لمن مات قبل الاحرام ولم يقل به احد فيجب حمله على

ماذكرنا القاعدة الاقتصاد وبذلك كله بان لك ان الاول اظهر كما عرفت الكلام فيه مفصلا اذ المسألة من واد واحد على ما سمعته واما اذا مات
قبل الاحرام فقد عرفت انه لا خلاف في عدم اجزائه بل الظاهر الاجماع عليه مضافا الى الاصل خصوصا بعد ان كان ذلك في المنوب عنه الذي فعل
النائب قائم مقامه والى عموم قول الصادق عليه السلام في مرسل المفيد نعم في المرسل عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث فقال ان
كان خرج فاصابه في بعض الطريق فقد اجزأت عن الاول والا فلا والاخر عنه ايضا في رجل اعطى رجلا ما لا يحج به فمات قال ان مات في منزله
قبل ان يخرج فلا يجزي عنه وان مات في الطريق فقد اجزأ الا انهما مع ارسالهما لم اجد قائلا بهما بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافهما فيجب
طرحهما او حملهما على ما عرفت واما احتمال الاختصاص للنائب بذلك فهو مقطوع بعدمه والله العالم ويجب ان ياتي بما شرط عليه من تمتع او
افراد او قران لقاعدة المؤمنون وللامر بالوفاء بالعقد فلا يجزي حج غير المعين عنه وان كان افضل وفي الحسن المضمر في رجل اعطى رجلا
دراهم يحج بها حجة مفردة قال ليس له ان يتمتع بالعمرة الى الحج لا يخالف صاحب الدراهم ولكن روي عن ابي بصير عن احدهما انه اذا امر ان يحج
مفردا او قارنا فحج متمتعا جاز لعدوله الى الافضل قال في رجل اعطى رجلا دراهم يحج عنه حجة مفردة ايجوز له ان يتمتع بالعمرة الى الحج
قال نعم انما خالف الى الفضل وعن الشيخ وجماعة الفتوى بمضمونها انه مقتضى التعليل الواقع فيها اختصاص الحكم بما اذا كان المستاجر مخيرا بين الانواع
كالمتطوع وذي المنزلين المتساويين في الاقامة بمكة وناذر الحج مط لان التمتع لا يجزي مع تعين الافراد فضلا عن ان يكون افضل
منه ولكن قال المص هذا يصح اذا كان الحج مندوبا او قصد المستاجر الاتيان بالافضل لا مع تعلق الغرض بالقران او الافراد وفي محكي المع
وهي الاقتصار على المندوب وفي محكي هي ويرد ذلك ايض مع اعلم بقصد المستنيب الافضل ولذا قال في ك لم يستجود ما ذكره المص قال لان
مقتضاه ان كلا من نذر الحج او قصد المستاجر الاتيان بالافضل مصحح للحكم المزبور ولا بد من اعتبارهما معا ومع ذلك فتخصيص الحج
بكونه مندوبا لا يظهر له وجه فان ما ذكرناه من افراد الواجب والمندوب في هذا المعنى وفي عد وشرحها للاصبهاني ولو عدل النائب الى
التمتع عن قسيميه وعلم ان تعلق الغرض اي غرض المستنيب بالافضل بان يكون مندوبا او منذورا مطلقا او كان المنوب في منزلين متساويين
فيتخير اي علم ان الافضل مطلوب له ايض وبالجملة التخيير اجزأ وفاقا للمعظم اذ ما على المحسنين من سبيل وللخبر ابي بصير السابق خلافا فالظ
الجامع ونع والتلخيص وعلي بن رئاب قصرا على النوع المأذون والجواب انه غيره في حكم المأذون لفرض العلم بقصد التاخير وان ذكر
ما ذكرنا انما هو للرخصة في الادنى ولا يعلم تعلق غرضه بالافضل فلا يجزي وفاقا للمع ويره لانه غير ما استنيب فيه حقيقة وحكما
خلافا فالظ ابي علي والشيخ والقاضي فاطلقوا جواز العدول الى الافضل ويمكن التفصيل ويؤيده انه غيرها مما يكون افضل اذا جاز فعله
للمنوب والنائب الى غير ذلك من كلماتهم المتفقة على جواز العدول مع فرض التخيير وقصد المنوب الافضل لكن قد يناقش بما ظاهرهم
الاتفاق عليه من كون التمتع والقران والافراد انواعا للحج مختلفة وانه يجب في الاجارة تعيين احدها لاختلافها في الكيفية والاحكام والا
والا لزم الغرر كما اعترف به في صدر البحث وح فالتخيير للمنوب عنه لكونه مندوبا او لغير ذلك مع العلم بارادة المستاجر الافضل
لا يجدي بعد تعيين الفرد بالاجارة ودعوى انه ذكر للرخصة في الادنى لا يقتضي صحة الاجارة مع ارادة التخيير فيها للغرر والابهام
نعم لو قلنا بعد تعيين الفرد بالعقد باجزاء غيره عنه مع رضاء المستاجر نحو الوفاء بغير الجنس امكن الاجزاء وح لذلك لا لانه مقتضى
عقد الاجارة بل نحوه يجري في العدول الى غير الافضل عنه ايض وبذلك يظهر لك النظر في جميع تلك الكلمات التي مبناها العلم بارادة
التخيير في العمل المستاجر عليه كما لا يخفى على من لاحظها وحملها على ذلك باباه ظ بعضها وصريح اخر وعلى تقديره فرجاء بالوفاق نعم يمكن حمل
خبر ابي بصير عليه حتى ما فيه من التعليل بناء على ارادة استفادة العلم برضاء المستاجر بذلك باعتبار كون المعدول اليه افضل بل يمكن فرضه لا على
طريق الفحوى بل بالقرائن حال الاجارة على رضاه بوقوع الافضل عوضا عن المستاجر عليه كيف كان فمع عدم الاذن بذلك ولو فحوى بناء على
الاجتزاء بها لو عدل لم يستحق عوضا لكونه متبرعا ح وان وقع عن الميت باعتبار نية النائب وما عن ير وهي من الاشكال في ذلك في غير محله و
ان وجه بانه اتى بالعمرة والحج وقد استنيب فيهما وانما زاد هما كمالا وفضلا الا انه كما ترى والله العالم ولو شرط الحج على طريق معين لم يجز
العدول ان تعلق بذلك غرض وفاقا للمشهور لعموم او فوا والمؤمنون وقيل والقائل الشيخ في محكي ط يجوز العدول مط لصحيح حريز سئل الصادق عليه السلام عن
رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة فقال لا باس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه ولعله لذا اطلق في محكي يب
الاجزاء اذا استوجر للحج من بلد فحج من اخر وفي محكي ير والمهذب ترك جواز العدول من طريق استوجر ليحج منه وعن الجامع نفي الباس عنه الا
ان الجميع كما ترى ولا ظهور في الصحيح المزبور في جواز المخالفة حتى مع الفرض وانما دل على صحة الحج وان هذه المخالفة لا تفسده وهو المراد
بنفي الباس وذلك غير محل البحث بل في كشف اللثام ظاهره عدم تعلق الغرض بالطريق وفي محكي كرة لا قران الرواية بما تضمنت مساواة
الطريق اذ كان الاحرام من ميقات واحد اما مع اختلاف الميقاتين فالاقرب المنع لاختلافهما قربا وبعدا واختلاف الاغراض وتفاوت الاجر
بسبب تفاوتهما بل في ك وكشف اللثام احتمال ان الكوفة صفة لرجل لا صلة ليحج بل العمل المتجه للعموم المذكور عدم جواز العدول الا مع العلم بانتفاء
الغرض بل لعله الاولى وجوب الوفاء بالشرط مط وان كان قد يناقش بان المراد بعدم الغرض الكناية عن عدم ارادة الالزام بما ذكر من الشرط

وانما المراد هو ان غيره فهو كالاجارة المطلقة التي لم يذكر فيها اشتراط طريق ولا ريب في تخيير الاجير حينئذ لا اشكال بل ولا خلاف في صحة الحج حيث
انه حج لو خالف وحج على غير الطريق المشترط وان استلزم الاحرام من غير ميقاته بل حتى لو كان ابتداء الطريق المشترط من ميقات مخصوص انما
الكلام في صحته من حيث الاجارة وقد قطع المص وغيره على ما اعترف به في ك بصحته كك لانه بعض العمل المستاجر عليه وقد امتثل بفعله ولكن
اشكله فيها بان المستاجر عليه الحج المخصوص وهو الواقع عقيب قطع المسافة المعينة ولم يحصل الاتيان به نعم لو تعلق الاستيجار بمجموع الامرين من غير ارتباط لاحدهما
بالاخر اتجه ما ذكروه وفي محكي كرة لا ارتباط المسمى والرجوع الى اجرة المثل ولم نجد لغيره بل ظ الجميع صريح البعض تقسيط الاجرة ورد ما قابل الطريق
وبعضهم بما احتمله ذا التفاوت بين الطريقين ان كان ما سلكه اسهل والا لم يرد شيئا لكنه واضح الضعف وان جزم به ايضا في محكي كرة اذا لم يتعلق
غرض بالطريق الا انك قد عرفت استحقاق الاجرة كاملة مع عدم تعلق الغرض على الوجه الذي ذكرناه والتحقيق انه ان اريد بالشرطية في كلامهم الجزئية
على معنى انه ذكر الطريق على وجه الجزئية لما وقع عليه عقد الاجارة اتجه التقسيط ضرورة كونه كبعض الصفقة في المبيع حينئذ بل لا يبعد تسلط المستاجر على
الخيار فله الفسخ ودفع اجرة المثل عما وقع منه وان كان المراد منها الجزئية من العمل المستاجر عليه على وجه التشخيص به فقد يتخيل في بادي النظر عدم
استحقاق شيء كما سمعته من سيد المدارك لعدم الاتيان لعدم الاتيان بالعمل المستاجر عليه فهو متبرع به حينئذ لكن الاصح خلافه ضرورة صدق كونه
بعض العمل المستاجر عليه ليس هو صنفا اخر وليس الاستيجار على خياطة تمام الثوب فخاط بعضه مثلا باولى منه بذلك بناء على عدم الفرق بين التخلف
لعذر وغيره في ذلك وان اختلفا في الاثم وعدمه لاصالة احترام عمل المسلم بل لو شرط عليه عدم استحقاق اجرة مع الاتيان بعدمه على الوجه
المخصوص اشكل صحة الاجارة لان تشخيص العمل على وجه لا يصدق عليه انه بعض العمل المستاجر عليه لا يتبع شرط المستاجر وانما هي تابعة للتشخصات
الخارجية والفرض صدق الاتيان ببعض العمل المستاجر عليه وان خالف التشخيص الذي قصده المستاجر فيرجع الشرط المزبور حينئذ الى الاستيجار على
عمل بلا اجرة اللهم الا ان يفرض الشرط على وجه يقتضي اسقاطه لما استحقه بعقد الاجارة من التقسيط وهو غير ما نحن فيه وان اريد بالشرطية
الطريق في كلامهم معنى الشرطية التي هي في العقود التزام بامر خارجي عما قوبل بالعوض في العقد فلا محيص عن القول باقتضاء التخلف الخيار
في الفسخ ودفع اجرة المثل وعدمه ودفع الاجرة تماما نحو الشرط في البيع وغيره من عقود المعاوضة اذ ليس للشرط قسط من الثمن على وجه
التوزيع ودعوى ان نحو هذا الشرط في خصوص الاجارة كك لا دليل عليها انما اوجبنا اجرة المثل في الفرض مع الفسخ لوصول العمل الى المستاجر
مع عدم صدق التبرع به فيبقى على مقتضى اصالة احترام عمل المسلم الذي كان مقابلا بمقتضى عقد الاجارة بشيء من الاجرة فمع الفسخ
يرجع الى قيمته وبذلك كله ظهر لك المراد بما في جملة من عبارات الاصحاب بل النظر في جملة اخرى وخصوصا ما اطنب الاصبهاني في شرحه من كثرة
التشقيقات والاحتمالات الظاهرة في صدورها منه قبل ان يعض على العلم بضرس قاطع ومن ذلك ما ذكره في صورة ارادة الشرطية
المقابلة للجزئية دكون المراد بالطريق ما قبل الميقات الا منه الى نوى الشرطية بمعنى عدم استحقاق الاجرة على تقدير المخالفة لم يستحق
به الاجير شيئا لحال الميقات ولا تعلق غرض بالطريق ام لا وان الا فان تعلق غرض بالطريق فاما ان يتحقق الغرض وافضل منه مع
المخالفة كان يكون المخالفة الغرض التادي الى ميقات مخصوص وخالف الطريق وسلك الى ذلك الميقات وافضل منه وساويه فيجزيه ما
فعله ويستحق به الاجرة كاملة واما ان يفوت الغرض فيفيد الاوجه التي عرفتها فساد المسمى واستحقاق اجرة المثل لعدم الفساد مع رد التفاوت
اولا معه ووجه رابع هو عدم استحقاق شيء لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وخامس هو التفصيل بانه ان كان الغرض شيئا متعلقا بما
استوجر لهم كالميقات والاحتياط للوجوب من باب المقدمة لم يستحق شيئا او استحق اجرة المثل او المسمى مع الرد والا كالمرور على اخ او ضيعة
استحق المسمى كاملا وان لم يتعلق به غرض استحق المسمى كاملا ومع الرد اذ هو جميعه كما ترى وقس على هذا ما تركناه من كلامه فانه ايضا كك
ومن الغريب عدم فرقه بين الشرط في عقود المعاملة والشروط الشرعية المشروطة التي يجري فيها قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه والتحقيق
ما عرفت ولا ينافيه ما في كلام الاصحاب هنا من رد التفاوت بعد ان حملنا كلامهم على ارادة الجزئية من الشرطية لا معناها الذي ذكرناه وهو
متجه على قواعد الاجارة واذا استوجر لمباشرة حجه في سنة معينة لم يجز ان يوجر نفسه لمباشرة اخرى في تلك السنة قطعا لعدم القدرة
على التسليم فتبطل الثانية ح ولو فرض اقترانهما بطلتا معا بل قد يقال بكون الحكم كك مع اعتبار المباشرة فانه وان تمكن من الاتيان
بهما بالاستنابة لكن يعتبر في الاجارة تمكن الاجير من العمل بنفسه فلا يجوز اجارة الاعمى على قراءة القران على ارادة الاستنابة ففي الفرض
لا يجوز الاجارة الثانية للحج في تلك السنة وان كان المراد بها او بالاولى او بهما ما يعم الاستنابة ولكن قد ذكرنا في كتاب الاجارة احتمال
الصحة ولو كانت الاجارة الاولى مطلقة فعن الشيخ الاطلاق عدم جواز الاجارة الاخرى حتى ياتي بالاولى وقال المص والفاضل في محكي هي
يمكن ان يقال بالجواز ان كانت السنة غير الاولى بل عن المع الجزم به وهو كك لاطلاق الادلة السالمة عن المعارض بل في ك يحتمل قويا جواز
الاستيجار للسنة الاولى اذا كانت الاجارة موسعة اما مع تنصيص الموجر على ذلك او القول بعدم اقتضاء الاطلاق التعجيل قال ونقل عن شيخنا الاولى
الشهيد في بعض تحقيقاته انه حكم باقتضاء الاطلاق في كل الاجارات التعجيل فيجب المبادرة بالعمل بحسب الامكان ومستنده غير واضح وهو كك ايضا
على الاصح من عدم اقتضاء الامر الفور والفرض عدم ظهور في الاجارة بكون قصد المستاجر ذلك بل ان لم يكن اجماع فهو في الحج كك وان صرح باقتضاء

الملاق

الاطلاق التعجيل فيه جماعة اللهم الا ان يفرض اقتضاء التعارف فيه ذلك ثم على تقدير التعجيل المزبور فالظ صحة الاجارة الثانية المطلقة مع
فرض علم المستاجر الثاني بالاجارة الاولى ضرورة كون المراد به التعجيل بحسب الامكان اما مع عدم علمه فالظ ان له الخيار مع احتمال البطلان وعن
في القطع بالجواز مع الاطلاق الاجارتين وفي كشف اللثام وكانه لا اله سبق الاولى على تاخير الثانية وعلى كل حال فالتعجيل على القول به ليس
توقيتا وح فان اهمل لم تنفسخ الاجارة وان اثم بالتاخير ويستحق الاجرة التامة لكن في س ولو اطلق اقتضى التعجيل فلو خالف الاجير فلا اجرة له وضعفه
واضح بل هو مناف لقوله فيها متصلا بذلك ولو اهمل لعذر فلكل منهما الفسخ في المطلقة في وجه قوي ولو كان لا لعذر تخير المستاجر خاصة وان
كان هو ايضا لا دليل عليه بحيث يعارض اصالة لزوم العقد اللهم الا ان يكون بنى ذلك على فهم اشتراط التعجيل فيثبت الخيار ح لفوات الشرط و
ان كان مضمرا وان كان هو كما ترى نعم تنفسخ الاجارة بفوات الزمان الذي عين الحج فيه سواء كان بتفريطه ولا خلافا لاحد وجهي الشافعية
بناء على كونه كتاخير الدين عن محله وله وجه مع فرض كون التعيين المزبور بعنوان الشرطية ولكن يثبت الخيار ح ولو قدمه عن السنة المعينة فعن
كرة الاقرب الجواز لانه زاد خيرا وهو المحكي عن الشافعية وفي ك في الصحة وجهان اقربهما ذلك مع العلم بانتفاء الغرض في التعيين وفيه انه يرجع الى
عدم ارادة التعيين من الذكر في العقد وح لا اشكال في الاجزاء انما الكلام فيما اعتبر فيه التعيين ولا ريب في عدم الاجتزاء به عن الاجارة الا اذا كان
بعنوان الشرطية لا التشخيص للعمل والتقاء العالم ولو احصر وصد الاجير على الذهاب الى الحج وفعله في سنة معينة قبل الاحرام ودخول الحرم استعيد
من الاجرة بنسبة المتخلف بلا اشكال ولا خلاف اذا لم يضمن الحج من قابل لانفساخ العقد واحترام ما وقع من العمل وما بقي فيستحق كل منهما ما يخصه
من المسمى كما في غير المقام مما استوجر عليه من الاعمال بل العضمن اي الاجير الحج في المستقبل لم يلزم المستاجر اجابته للاصل وغيره خلافا لما قيل
من انه تلزم اجابته لوضوح ضعفه وان نسب الى ظ عة وية والمهذب بل ب بما قيل انه ظ ط د ثر وغيرها ولذا حمله غير واحد على ارادة ما اذا رضي
المستاجر بضمان الاجير بمعنى استيجاره ثانيا بالمتخلف من الاجرة ولو معاطاة فانه ح لا اشكال فيه كما لا اشكال في استحقاق الحج عليه سنة
اخرى لو فرض اطلاق الاجارة ضرورة عدم انفساخها بتعذر احد افرادها بل الظ عدم الخيار لاحدهما في ذلك للاصل وغيره خلافا لما عن الشهيد
من انه يملكاه في وجه قوي لا انه كما ترى اما لو صد بعد الاحرام كالموت ودخول الحرم او بعد الاحرام فانه وان كان الحكم فيه كالاول ايضا
من انفساخ الاجارة والرجوع بما قابل المتخلف الا ان فيه خلافا فان المحكي عن ابن الاحصار بعد الاحرام كالموت بعده في خروج الاجير
عن العهدة وعدم وجوب رد شيء عليه وان كان لا يخفى ضعفه لعدم الدليل والاتفاق على عدم الاجزاء اذا حج عن نفسه فكيف اجزاءه
عن غيره واختصاص نص الاجزاء بالموت فحمله عليه قياس لكنه نظمه مع الموت في سلك واستدل عليه باجماع الفرقة مع ان الحكم
فيما نحن فيه منصوص لا يختلفون فيه ومن هنا قال في كشف اللثام ظني ان ذكر الاحصار من سهو قلمه الشريف وقلم غيره وعلى كل حال
فيمكن ان يكون تقييد المص بذلك اشارة الى هذا الخلاف لا لاختياره الاجزاء كما ظن ولعل هذا اولى مما عن ك من انه يمكن ان يكون
فائدة التقييد بقبلية الاحرام ودخول الحرم الاحتراز عما لو كان بعدهما فانه لا يتحقق استعادة الاجرة مط بل يبقى على الاحكام الا ان
ياتي ببقية المناسك مع الامكان الى ان قال الا ان تقييد دخول الحرم لا مدخل له في ذلك بل مجرد الاحرام كاف فيه لامكان مناقشته
بما في ك من انه ان اراد بقوله مع الامكان امكان الاتيان ببقية المناسك في ذلك العام فهو فوات مع الصد عقيب الاحرام وان اريد ما هو اعم
من ذلك لم يكن مستقيما اذ المصدود يتحلل بالهدي ولو صار ففاته الحج تحلل بالعمرة كما سيجيء بيانه انشاء الله ولا اجرة له عليها لانه فعلها متحللا وان كان قد يدفع
بان مراده ما اشار اليه الكركي في فوائده على الكتاب من ان المحرم في بعض الاحوال يبقى على احرامه حتى ياتي بالمناسك لعدم تمكنه من الهدي والعمرة
التي يتحلل بها ومثله قد يقال بعدم استعادة الاجرة فيه وان استمر على ذلك الى السنة القابلة وكان اجيرا على الحج في السنة الماضية وذلك
لانه تلبس بالحج في هذه السنة كمن كان حج فيها وان انتقل تكليفه اضطرارا الى السنة القابلة ببقية المناسك اذ هو ح كمن ادرك اضطراري
الحج ومن فاته بعض الاجزاء التي تقضى بعد فوات الوقت وكيف كان ففي كل انفسخت الاجارة وكان الاستيجار واجبا استاجر من موضع الصد مع
الامكان الا ان يكون بين الميقات ومكة فمن الميقات لوجوب انشاء الاحرام منه واذا استوجر فقصرت الاجرة عن نفقة الحج لم يلزم المستاجر الاتمام
للاصل السالم عن المعارض وكذا لو فضل عن النفقة لم يرجع عليه بالفاضل لذلك ايضا ولان من كان عليه الخسران كان له الجبران من غير فرق في ذلك
بين ان يكون قد قبض الاجرة او لا فيطالب بها جميعها او بعضها مع عدم القبض ويجب على المستاجر الدفع اليه كان تعرض المص وغيره لذلك مع وضوح
وعدم الخلاف فيه بيننا نصا وفتوى لتعرض المنصوص له والتنبيه على خلاف ابي حنيفة المبني على ما زعمه من بطلان الاجارة فلا يجب على المستاجر
الدفع للاجير نعم عن ير وط ومبسوط وغيرها استحباب الاتمام في الاول لكونه من المعاونة على البر والتقوى وكرة ومنتهى وير وغيرها استحباب الرد في الثاني تحقيقا
للاخلاص في العبادة بل عن عة انه قد جاءت رواية انه ان فضل مما اخذه فانه يرده وان كانت نفقته واسعة وان كان قتر على نفسه لم
يرده ثم قال وعلى الاول العمل وهو افقه ولعله اشار بذلك الى خبر مسمع قال قلت لابي عبد الله ع اعطيت الرجل دراهم يحج بها عني ففضل منها شيء فلم
يرده علي فقال هو له لعله ضيق على نفسه في النفقة لحاجته الى النفقة الا انه كما ترى ضعيف الدلالة على ذلك خصوصا مع
ملاحظة خبر محمد بن عبد الله القمي قال سئلت ابا عبد الله ع وسئله الحسن الرضا ع عن الرجل يعطى الحجة يحج بها ويوسع على نفسه فيفضل منها

الرد

ايردها

في عقد الاجارة

ايرد ها عليه قال لا هو له هذا وفي كشف اللثام انه ان شرط في العقد الاكمال والترديد لزم وفيه انه يمكن منع صحة مثل هذا الشرط للجهالة كما هو واضح والامر سهل والا على كل حال فلا يجوز النيابة في الطواف الواجب للحاضر بلا اصل ومرسل ابن ابي نجران عن الصادق ع سئل الرجل يطوف عن الرجل وهما مقيمان بمكة قال لا ولكن يطوف عن الرجل وهو غايب لان المريض المتمسك لمستمسك طهارته اذا لم يستقل بالمسير حمل وطيف به كما قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار الكسير يحمل فيطاف به والمبطون يرمى ويطاف عنه ويصلى عنه وسئل صفوان ابا الحسن ع عن المريض يقدم مكة فلا يستطيع ان يطوف بالبيت ولا ان ياتي بين الصفا والمروة قال يطاف به محمولا يخط الارض برجليه حتى تمس الارض قدميه في الطواف ثم يوقف به في اصل الصفا والمروة اذا كان معتلا فظهر من ذلك انه لا يستنيب الا مع العذر المانع من الطواف به ايضا للاجماع عليه مثلا او لكونه كالاغماء او البطن وما شابههما مما لا يمكن معها الطواف ولو بالحمل لعدم الطهارة فيجوز ح للمعتبرة المستفيضة كصحيح حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله ع قال امر رسول الله ص ان يطاف عن المبطون والكسير وصحيح حريز عنه ع ايضا المريض المغلوب والمغمى عليه يطاف عنه ويرمى عنه بل الظ جواز الاستنابة عن المغمى عليه فيهما من غير اذن منه ولا استنابة كما في ساير الافعال قابلية لان يراد انه يستنيب بعد الاغماء لظهور ارادة الاطلاق ينفيه نعم ينبغي تقييد ذلك بما اذا لم يرج البرء او ضاق الوقت والا انتظر لخبر يونس عن ابي الحسن ع سئله او كتب اليه عن سعيد بن يسار انه سقط من جمله فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى قال لا ولكن دعه فان برئ قضى هو والا فاقض انت عنه هذا ولكن في كشف اللثام ان المغمى عليه لم ار من تعرض له بخصوصه قبل المص وابني سعيد نعم اطلقوا النيابة عمن لا يستمسك الطهارة ثم قال وقال الصدوق ع في صحيح حريز المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف به وقال المفيد الفرق بينهما ان الطواف فريضة والرمي سنة قلت لعل ذلك اتكالا على ذكر المبطون الذي لا يستمسك طهارته وان المغمى عليه اولى لعدم طهارة له ولو اضطرارية واما ما ذكره من الصحيح المزبور الموجود فيما حضرني من نسخة التهذيب المعتبرة ويطاف عنه كما ذكرناه سابقا نعم كتب عليها نسخة لا يطاف به والظ ان المعتبرة الاولى فانه لا وجه للطواف به مع عدم طهارة له بل لعل ذلك هو المدار في نحو من غير فرق بين من لا يستمسك طهارته لبطن او غيره وهو الذي اشار اليه المص بقوله وما شابههما بل قد يقال بانه ح الحايض في ذلك ضرورة عدم تمكنها من الطهارة كالمبطون بل في كشف اللثام التصريح به قال ومن اصحاب الاعذار او الغيبة الحايض اذا ضاق الوقت ولم يمكنها المقام حتى تطهر ولا يكون العدول لها الى ما يتاخر طوافه كما يدل عليه صحيح ابي ايوب الخزاز قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل فقال اصلحك الله ان معنا امراة حايضا ولم تطف طواف النساء ويابى الجمال ان يقيم عليها قال فاطرق وهو يقول لا تستطيع ان تتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع راسه اليه فقال تمضي فقد تم حجها وهي داخلة فيمن لا يستمسك الطهارة اذا ضاق الوقت والا لم تستنب بالطواف الا اذا غابت فلا يطاف عنها ما دامت حاضرة فان علمت مسيرها قبل الطهر ففي س وفي استنابة الحايض عندي تردد قلت لعله من ذلك ومن عدم قابليتها لوقوع الطواف الذي هو كالصلوة منها لكن انا نابها ومن بطلان متعتها وعدولها الى حج الافراد لو قدمت الى مكة حايضا وقد تضيق وقتها لو توقفت اذ لو كانت النيابة في الطواف مشروعة في حقها لصحت متعتها ومن هنا قال في ك ان الحيض ليس من الاعذار المسوغة للاستنابة في الطواف نعم حكي فيها عن جب جواز استنابة الحايض في طواف الحج وطواف النساء مع الضرورة الشديدة اللازمة بانقطاعها عن اهلها في البلاد البعيدة ثم قال هو غير بعيد بل اقوى الجواز في طواف النساء بل قال ان مقتضى صحيح ابي ايوب السابق جواز تركه والحال هذه قلت وهو وان كان كذلك الا انه بقرينة عدم القائل به يجب حمله على الاستنابة ولعله لا باس به ان فعلت ذلك بعد غيبتها وطهارتها الا انه يطاف عنها مع حضورها حال حيضها بل جعل المدار على ذلك في صحة الاستنابة عنها في الطواف متجه فكيف كان فظ المتن جواز الاستنابة للغايب مط بل هو صريح س وعن محكي الجامع وغيره بل في كشف اللثام كانه لا خلاف فيه حيا كان او ميتا والاخبار به متظافرة ويؤيده جواز الحج والعمرة عنه بل العمدة الاطلاق ذلك وان تمكن من الحضور وان كان لا يخ من اشكال في بعض الافراد كما ان ما عن ابن سعيد من تحديد الغيبة بعشرة اميال لا يخ منه وان شهد له مرسل ابن ابي نجران عن الص ع سئل كم قدر الغيبة فقال عشرة اميال ضرورة ظهور الاستنابة فيه في المندوب بدون ذلك وكيف كان فلا اشكال في ان الحاضر يجب ان يتولى ذلك بنفسه مع جامعيته لشرايط التكليف بمعنى نيته له وان طيف به على دابة ونحوها وح فلا ينافي ما في المتن وغيره من انه لو حمله حامل فطاف به امكن ان يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه فينوي الحامل بحركته الذاتية الطواف لنفسه والمحمول بحركته العرضية كذلك قال الهيثم بن عروة التميمي للصادق ع اني حملت امراتي ثم طفت بها وكانت مريضة في البيت في طواف الفريضة وبالصفا والمروة واحتسبت بذلك لنفسي فهل يجزيني فقال نعم وما عن الشافعي من عدم جواز ذلك لاستلزامه النية بفعل واحد طوافي شخصين واضح الفساد لمنع الملازمة اولا ومنع بطلان اللازم ثانيا لجواز حمل اثنين فصاعدا له بل من ذلك يظهر ان المحمول اذا كان مغمى عليه او صبيا جاز للحامل نية طوافه مع طواف نفسه كما نطق به صحيح حفص بن البختري عن الصادق ع في المراة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي فقال نعم وما عن الايضاح من انه مما يجوز على القول بجواز ضم نية التبرد الى نية الوضوء في غير محله ضرورة صدق الطواف على كل منهما بل الظ جواز احتساب الحامل والمحمول ذلك لهما وان كان الحمل باجرة واستحقاق

الحمل عليه

الحمل عليه حال الطواف لا ينافي احتسابه اذ هو كما لو استاجره لحمل المتاع فطاف وهو يحمله فان الطواف به لا معنى له الا الحمل لكن عن ابي علي منعه لاقتضاء الاستيجار استحقاق هذه الحركة عليه لغيره فلا يجوز له صرفها الى نفسه كالاستيجار للحج بل عن الفاضل في المخ استحسانه الا انه قال والتحقيق انه ان استوجر للحمل في الطواف اجزء عنهما وان استوجر للطواف لم يجز عن الحامل ولعله لانه على الثاني كالاستيجار للحج ولكن الظ المحصل في الطواف بالصبي والمغمى عليه فان الطواف بغيرهما انما هو بمعنى الحمل نعم ان استوجره غيرهما للحمل في غير طوافه لم يجز الاحتساب بل قد يناقش في الاولين ايض بانه اذا جاز تبرعا الطواف بهما مع احتساب طوافه لنفسه كما اومي اليه صحيح حفص جاز الاجارة عليه وليس هو كالاستيجار للحج بل اقصاه اشتراك الطوافين بمقدمة واحدة وهي حركته المخصوصة التي تكون سببا لحصول الطواف عن كل منهما فت جيدا فانه دقيق ولو تبرع انسان بالحج عن غيره بعد موته برئت ذمته ان كانت مشغولة واعطي ثواب الحج ان لم تكن بلا خلاف اجده في ذلك بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص مستفيضة او متواترة فيه من غير فرق في الميت بين ان يكون عنده ما يحج به عنه ام لا وبين ايصائه به وعدمه وبين قرب المتبرع للميت وعدمه وبين وجود الماذون من الميت او وليه وعدمه كل ذلك لاطلاق النصوص ومعاقد الاجماعات وثبوت مشروعية النيابة عنه مع تعذر الاذن عنه وان الحج مع شغل الذمة به كالدين الذي لا اشكال في جواز التبرع به مع النهي فضلا عن عدم الاذن وعدم اشتراط حصولها منه حال حيوته وعدم تعلق الغرض بما يقابلهما من ماله خلافا لمالك وابي حنيفة فاسقطا فرضه ان مات بلا وصية واخرجاه من الثلث ان اوصى اما الحي فلا يجوز النيابة عنه باذنه فضلا عن التبرع في الواجب مع تمكنه منه عندنا للاصل وغيره نعم يجوز في المندوب مع التبرع فضلا عن الاذن عندنا خلافا للشافعي ولاحمد في رواية سواء كان قادرا او عاجزا بل الاجماع بقسميه عليه بل النصوص به مستفيضة او متواترة بل لا فرق عندنا بين من كان عليه حج واجب مستقرا ولا وغيره او لم يكن تمكن من ادائه ففرط او لم يفرط بل يحج الان بنفسه وان استنيب عنه في التطوع خلافا لاحمد فلم يجز الاستنابة فيه ما اشتغلت ذمته بالواجب اذ لا يجوز له فعله بنفسه فالاستنابة اولى وفيه ان عدم جواز فعله له لاخلاله بالواجب لذا لو اخلت الاستنابة به لقصور النفقة ونحوه لم يجز عندنا ايض لا ان عدم جوازه لعدم مشروعيته في حقه كي تمنع النيابة فيه بل لا باس بتشريك الكثير في حجة واحدة كما دل عليه صحيحا هشام ومحمد بن اسمعيل وغيرهما بل الظ عدم الفرق في ذلك بين الحي والميت وما في خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سئل اخاه ع عن رجل جعل ثلث حجته لميت وثلثيها لحي فقال للميت فاما للحي فلا محمول على غير ذلك ومعارض بما هو اقوى منه وكذا لا باس بتعدد النواب في المندوب في سنة واحدة فقد احصي عن علي بن يقطين في عام واحد ثلثمائة ملبيا او مائتان وخمسون وخمسمائة وخمسون هذا ولكن عن ف التصريح بعدم جواز الحج ندبا عن الحي الا باذنه ولعله حمل النصوص على اهداء الثواب لا على وجه النيابة الا انه واضح الضعف كما لا يخفى على من لاحظها انما الكلام في جواز التبرع عن الحي في الواجب في حال جواز النيابة عنه لعضب ونحوه للاصل السالم عن معارضة ما دل على مشروعيتها عنه باذنه ضرورة اعميته من ذلك من جواز التبرع فيبقى ح اصل بقاء شغل ذمته واصل وجوب الاستنابة عليه سالما عن المعارض بعد حرمة القياس على الميت وعدم ثبوت كونه في هذا الحال كالدين الذي يقضى عن صاحبه مع نهيه وقوله دين الله احق ان يقضى انما هو في الميت فالاحوط ح ان لم يكن الاقوى الاقتصار في النيابة عنه على الاذن وكلما يلزم النايب من كفارة في الجناية في الاحرام والهدي في التمتع والقران ففي ماله دون المنوب عنه بلا خلاف اجده بيننا كما اعترف به بعضهم بل عن الغنية الاجماع عليه في الكفارة مضافا الى ان ذلك عقوبة على فعل صدر منه فهو كما لو قتل نفسا او اتلف مالا لاحد والى دخول الهدي في العمل المستاجر عليه وهو واضح ولو افسد اي الحج الذي ناب فيه حج من قابل بلا خلاف اجده فيه بيننا بل يمكن تحصيل الاجماع عليه انما الكلام في انه هل يعاد بالاجرة عليه اولا قال في المتن يبنى ذلك على القولين اي القول بان الفرض الاول والاعادة عقوبة او الثاني واتمام الاول عقوبة وقد يمكن ذلك بكون الاجارة معينة والتحقيق ان الفرض الثاني لا الاول الذي اطلق عليه اسم الفاسد في النص والفتوى واحتمال ان هذا الاطلاق مجاز لا داعي اليه بل هو مناف لجميع ما ورد في بيان المبطلات في النصوص من انه قد فاته الحج ولا حج له ونحو ذلك مما يصعب ارتكاب المجاز فيه بل مقتضاه ان الحج لا يبطله شيء اصلا وانما يوجب فعل هذه المبطلات الاثم والاعادة عقوبة وهو كما ترى وخبر المقام اللذان ستسمعهما ان كانا ظاهرين في ان الفرض الاول الا انه يجب حملهما على ارادة اعطاء الله تعالى للمنوب حجة تامة تفضلا منه وان نقص النايب في افسادها وخوطب بالاعادة فلا محيص عن القول بان الفرض الثاني كما لا محيص ح بناء على ذلك عن القول بانفساخ الاجارة اذا فرض كونها معينة وعود الاجرة لصاحبها وانه يجب على النايب الاعادة الحج من قابل بنية النيابة من غير عوض لانه هو الحج الذي افسده وخوطب باعادته فيجزي ح عن المنوب مع فرض توجه منه والا استاجر الولي من يحج عنه بخلاف الاجارة المطلقة فان الظ عدم انفساخها كما ان الظ الاجتزاء بالحج من قابل عن الحج ثانيا ويستحق به الاجرة اما الاول فلانه الاصل في كل اجارة معينة لم يات بها المستاجر فيما عين له من الزمان ودعوى ان ذلك من الاضطرار الشرعي كقضاء بعض الاشواط ونحوه مما لا يقدح في التعيين واضح الفساد فعاد الاجرة ح لانفساخها او جهالة من العقد ولا ينافي ذلك وجوب الحج عليه من قابل عن المنوب بخطاب شرعي من غير عوض واما الثاني فلان الفرض كون الاجارة مطلقة نفساد الفرد لا يقتضي انفساخها وان قلنا بوجوب التعجيل فيها لكنه لا على وجه يتقيد به المستاجر عليه بحيث اذا فات تنفسخ الاجارة لفوات المحل نعم عن الشهيد احتمال تسلط المستاجر على الفسخ لفوات التعجيل مع انه مناف لاصالة اللزوم وغيرها

في ل صاحبها

كذا صح

ولذا صرح بعدمه الفاضل في عد وح فالمتجه بقاء لزوم العقد هنا ويعيد الحج من قابل بل الظ انه يكتفي به عن خطاب الاجارة وخطاب الافساد
كالمستطيع اذا افسد حجه فانه يحج من قابل ويكتفي به عن خطاب الاستطاعة والافساد وليس من التداخل المحتاج الى الدليل المخصوص بل هو
من التداخل المفهوم من دليل السببين ودعوى ان الحج بافساده له انقلب لنفسه لانه غير المستاجر عليه مثلا فهو كما اذا اشترى الوكيل في شراء
شئ بصفة ما هو على خلاف الصفة فيكون القضاء عن نفسه يدفعها مع انقلابه اليه بنفسه كمنع ذلك في المشبه به وكذا دعوى ان سبب وجوب
الاعادة الافساد لا الاستيجار والاصل عدم التداخل فانه يدفعها ايضا ان الافساد انما اوجب ما اوجبته الاجارة كتعقب بعض الاحداث اسبابا بعضا
اخروح فما عن عد ومحكى لم وف وتر من ايجاب حجة ثالثة في المطلقة في غير محله وبذلك كله يظهر لك ما في اقوال المسئلة ووجوهها فانها
وجوه محصلها مع المختار ثمانية احدها انفساخ الاجارة مط ان كان الثاني فرضه وهو ظاهر المتن الثاني انفساخها مع التعيين دون الاطلاق
حجة ثالثة نيابة كما هو خيرة الفاضل في عد والمحكى عن الشيخ وابن ادريس الثالث عدم الانفساخ مط ولا يجب حجة ثالثة وهو خيرة الشهيد
الرابع ان كان الثاني عقوبة لم ينفسخ مط ولا عليه حجة ثالثة وان كان فرضه انفسخ في المعينة دون المطلقة وعليه حجة ثالثة وهو على ما
قيل خيرة كرة واحد وجهي المعوهي وبرك الخامس كك وليس عليه حجة ثالثة مط وهو محتمل المع وهي السادس انفساخها مط مطلقة كانت او معينة
كان الثاني عقوبة او لا لانصراف الاطلاق الى العام الاول وفساد الحج الاول ان كان فرضه السابع عدم انفساخها مط كك قيل ويحتمله الجامع
والمعتبر وحج وهي وبر كخبر اسحق بن عمار قلت فان ابتلى بشئ يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي عن الاول قال نعم قلت فان الاجير
ضامن للحج قال نعم وفي خبره الاخر سئل الصادق ع عن رجل حج عن رجل فاجترح في حجه شيئا يلزم فيه الحج من قابل وكفارة قال هي للاول تامة وعلى
هذا ما اجترح الثامن المختار وهو محتمل محكى المخ وهو الاصح لما سمعت ولا ينافيه الخبرين منافاة له بعدما عرفت واذا اطلق الاجارة اقتضى
التعجيل ما لم يشترط الاجل كما عن ط وير والجامع وعد بل عن الشهيد تعميم ذلك لكل اجارة مطلقة وان قيل ان دليله غير واضح او على القول
باقتضاء الاطلاق الامر المبادرة الذي قد علم فساده في محله بل في كشف اللثام منع جريان ذلك هنا وان سلم هناك ولعله لذا كان مقتضى محكى
المخ العدم حيث جوز ان يوجر الاجير نفسه لاخر ان استاجره الاول مط وعن هي احتماله بل عنه انه قطع بالجواز اذا اطلقت الاجارتان وكانه لدلالة
سبق الاولى على تاخير الثانية وعلى كل حال فليس التعجيل بناء عليه توقيتا ولذا صرح في عد بعد الفتوى به بانه ان اهمل لم تنفسخ الاجارة بل
في كشف اللثام انه ليس للمستاجر الفسخ ايضا الا على ما احتمله الشهيد كان ذلك كله بناء على ان وجوب التعجيل تعبدي مستفاد من دليل منفصل
لا انه مستفاد من اطلاق العقد على وجه يقتضي الانفساخ او التسلط على الفسخ الا ان ذلك كله كما ترى لم نعثر على دليل صالح لذلك ومن هنا
يمكن تنزيل عبارة المص وغيره على ارادة بيان اقتضاء الاطلاق الحلول بمعنى كون الاعمال كالاموال فكما ان اطلاق العقد المقتضي لاثبات المال في الذمة
ينزل على ذلك فكذلك عقد الاجارة المقتضي لاثبات عمل في الذمة فالمراد انه يتسلط المستاجر على مطالبته في الحال وليس للاجير التاخير تمسكا باطلاق
العقد المنزل على الحلول على حسب عقد البيع وشبهه وح فالعبارة هنا نحو عباراتهم هناك لان المراد بيان خصوصية للحج نعم يجب التعجيل مع طلب
ذي الحق صريحا او قيام شاهد حال على ارادته وذلك في غاية الجودة وعلى كل حال فلا اشكال في عدم استحقاق التعجيل مع اشتراط الاجل فانه يصح عندنا
العامين ولا ازيد خلافا للشافعي الا في الواجب المضيق مع امكان استيجار من يبادر اليه فانه لا يجوز التاجيل ح كما هو واضح ولا يصح ان ينوب
نايب واحد عن اثنين في حج واجب لعام واحد بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه لعدم ثبوت مشروعية ذلك بل الثابت خلافه فلو وقع
الحج كك بطل لامتناعه لهما لعدم قابليته للتوزيع ولا للواحد بخصوصه لعدم الترجيح ولا له لعدم نيته له فليس ح الا البطلان نعم الظ صحة
التشريك في الحج المندوب بمعنى نيابته عنهما مثلا فضلا عن اهداء الثواب لهما بل لو نذر جماعة الاشتراك في حج استنابوا فيه كما انه يجوز للشخصين
فصاعدا استيجار رجل واحد للحج عنهما ندبا ضرورة كونه كاستيجار الواحد له على الحج عن ابيه او اخيه مثلا نعم لو كان قد استوجره شخص للحج عنه
ندبا مثلا لم يجز له ان يوجر نفسه لاخر على ذلك لاستحقاق الاول له ودائما لو كان استيجاره لادخاله في نية الحج لم يكن باس في استيجاره
ثانيا لادخاله معهم في النية كما هو واضح وعلى كل حال فلو استاجراه في الواجب لعام صح الاسبق وبطل المتاخر لاشتغال الذمة بالاول بل الظ
كونه كك وان اجاز الاول انه ليس هو من الاجير الخاص الذي اذا اجر نفسه واجاز المستاجر له وقع العقد له لانه من الفضولي ضرورة كون المستحق
عليه النيابة عن شخص بعينه وهي لا يتصور فيها الفضولية على الوجه المزبور بعد فرض كون الواقع ثانيا للنيابة عن شخص اخر ولو اقترن العقدان
وزمان الايقاع للمستاجر عليه بطلا لخروج فعلهما عن القدرة وعدم المرجح نعم لو استاجراه للحج عامين مختلفين صحا معا ان لم يجب اداء
الى الاخير لندبه او تقييد وجوبه بالعام المتاخر او اتساعه او فقد الاجير غيره والا فالاقرب بطلان المتاخر كما عن س اذا احصر النايب
تحلل بالهدي ولا قضاء عليه مع تعيين الاجارة لانفساخها ح والاصل البراءة ولا حرج في الدين بل في عد لا قضاء عليه وان كانت الاجارة مطلقة
على اشكال بل في كشف اللثام انه قضية كلام الاكثر لكنه كما ترى اذ الحج واجب عليه مط بعد فرض اطلاق الاجارة كحجة الاسلام وان لم يجب
على المستاجر فلا يبرء الا بفعله كما عن كرة وهي المصرح به وهو متجه ولو وجب عليه حجان مختلفان كحجة الاسلام والنذر او غيرهما ومنعه
عارض جاز ان يستاجر اجيرين لهما في عام واحد بلا خلاف اجده فيه بل عن ف الاجماع عليه خلافا لبعض الشافعية لانهما يشغلان

متباينان غير مرتبتين بل المندوبان والمختلفان كك ايضا بل الظ صحة الحجين وان تقدم احرام غير حجة الاسلام ولو المندوبة لوقوعهما
في عام واحد وانما يبطل المندوب او المنذور او ينصرفان الى الفرض اذا اخل بالواجب خلافا للمحكي عن احمد فصرف السابق الى حجة الاسلام
وان نوى الندب او النذر بل بما نسب ذلك الى قضية كلام الشيخ الا انه في غير محله لنصه على العكس هنا كما قيل نعم عن الشهيد احتمال وجوب
تقديم حجة بناء على وجوب ذلك على الحاج عن نفسه مع انه لا يخفى ما فيه ايضا ثم انه على الانصراف فهل له المسمى كما عن الشهيد انه الاقرب
لا نيابته بما استوجر له والقلب من الشارع بل قال وح تنفسخ اجارة الاخر ولا يستحق شيئا لانه غير المستاجر عليه وان ابرء ذمة المستاجر عن
حجة الاسلام لكن ذلك بقلب من الشارع لا منه كي يستحق عوضه خصوصا اذا تعمد التقدم على احرام نايب حجة الاسلام والامر سهل بعد البناء على
عدم الانصراف كما عرفت بل الظ ذلك حتى لو بطل حج نائب الاسلام او لم يحج ويستحب ان يذكر النائب من ينوب عنه باسمه في المواطن وعند كل
فعل من افعال الحج والعمرة خصوصا عند ذبح الاضحية لصحيح ابن مسلم سئل ابا جعفر ع في الصحيح ما يجب على الذي يحج عن الرجل قال يسميه في المواطن
والمواقف والمراد منه تاكيد الندب لعدم الوجوب اتفاقا كما حكي في كشف اللثام ان لم يكن محصلا ولصحيح البزنطي ان رجلا سئل الكاظم ع
عن رجل يحج عن الرجل يسميه باسمه فقال ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وخبر المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع في الرجل يحج عن الانسان
يذكره في جميع المواطن كلها فقال ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الله يعلم انه قد حج عنه ولكن يذكره عند الاضحية اذا ذبحها بل لا يبعد
عدم وجوب نية اصل النيابة في الحج والعمرة الا عند الاحرام لهما فلا يجب تجديدها عند الطواف والوقوف والسعي وغيرها من الافعال
وان وجبا نية القربة فيها الا انها مع ذلك اجزاء للحج والعمرة التي فرض نية النيابة في ابتدائهما فتكفي في كل مركب بل لا يبعد الاجتزاء
بها في حج التمتع عند احرام العمرة خاصة فلا تجديد عند احرام الحج فضلا عن افعاله وافعال العمرة التي ادخلها الله في حج التمتع وجعلها
من اجزائه منها ولكن الاحتياط في جميع ذلك لا ينبغي تركه وكذا يستحب ان يعيد ما يفضل معه من الاجرة بعد حجه سيما اذا لم يكن ذلك الفاضل
بتقتيره على نفسه في النفقة كما عرفته فيما تقدم وان يعيد المخالف حجته اذا استبصر للنص والفتوى وان كانت الاولى مجزية كما تقدم الكلام فيه
وقد نهى انه يكره ان تنوب المراة اذا كانت صرورة فلاحظ وتامل مسائل ثمان الاولى اذا اوصى ان يحج عنه ولم يعين الاجرة انصرف ذلك الى
اجرة المثل فما زاد لكونه كالتوكيل في ذلك ويخرج من الاصل اذا كانت واجبة اسلامية لما عرفته سابقا من كونها كالدين وانما الخلاف في كونه
من البلد او الميقات وقد عرفت الحال فيه كما انك قد عرفت الحال في الواجبة غير الاسلامية بالنسبة الى الخروج من الاصل او الثلث او البلد
والميقات نعم لا اشكال بل ولا خلاف في خروجها من الثلث اذا كانت ندبا كغيرها من الوصايا ولو فرض توقف وجود ما على بذل الثلث
كلا وان كان زايدا على اجرة المثل فقد يقال لذلك اشكال ان امكان تنفيذ الوصية ومن مراعات الاحتياط في جانب الوارث الذي دل
الكتاب والسنة على انتقال المال اليه بموت مورثه عدا ما اوصى به وقد فرض انصرافه في المقام الى اجرة المثل فلا يطابق بالزائد بل ينتظر
الى وقت الامكان اللهم الا ان يقال ان اجرة المثل مع فرض الانحصار هي مقدار الثلث بل لعل ذلك كك وان كان من جهة فورية امتثال
امر الوصية مع امكانه ومنه يتجه وجوب بذل المال كله في حج الاسلام مثلا مع فرض توقف ادائه عليه ولو من جهة فورية التادية ولو
كيف كان فلا خلاف في انه يستحقها اي الاجرة الاجير بالعقد بمعنى ملكه لها لانه مقتضى العقد فلو فرض كونها عينا ونمت كانت النماء
له نعم اذا لم يكن ثم تعارف ولا قرينة لم يجب تسليمها الا بعد العمل كما اوضحنا الكلام فيه في محله بل لو فرض كون المستاجر وصيا او وكيلا و
دفع مع فرض عدم القرينة بالاذن له في ذلك كان ضامنا لكونه تفريطا هذا ولكن في س اذا توقف حج الاجير على دفع الاجرة ولم يدفعها
المستاجر فالاقرب ان له الفسخ وهو كما ترى اذا كان مراده المفروض الذي لا ريب في كونه المتجه فيه انتظار وقت الامكان نعم لو علم عدم التمكن مط
اتجه القول بجواز الفسخ لهما للضرر وعلى كل حال انما يستحق الاجرة المسماة اذا جاء بالعمل المستاجر عليه فان خالف ما شرط عليه مما هو معين
للعمل المراد لم يستحقها قطعا لكن قيل والقايل الشيخ في المحكي من مبسوطه كان له اجرة المثل وهو كما ترى في لذا قال المص والوجه انه لا اجرة له
ضرورة كونه من المتبرع بل يمكن عد خلاف الشيخ لانه انما قال في ط فان تعدى الواجب رد الى اجرة المثل ويجوز ان يريد من استوجر على الحج
واشترط عليه طريق مخصوص ونحوه على وجه لا يقتضي تشخيص العمل فخالف رد الى اجرة المثل في المشروط واما الشرط الذي خالف فيه فلا
اجرة له نعم يبقى عليه قيل من ان المتجه على هذا التقدير مراعاة التوزيع لا الرجوع الى اجرة المثل وان كان فيه ما عرفت في سابقاته جدا المسئلة
الثانية من اوصى ان يحج عنه ولم يعين المرات فان لم يعلم منه ارادة التكرار اقتصر على المرة التي يحصل بها الطبيعة الموصى بها كما في عد
الفاضل وغيرها بحو ما لوامر السيد عبده على ما حقق في محله لاصالة البراءة وغيرها بل يمكن دعوى دلالة اللفظ على ارادة ذلك فلا وصية
ح بالزائد كالامر به بل لو سلم دعوى صدق تحقق الوصية بالحج بتعدد الحج عنه في سنة واحدة الا ان فيه مزاحمة لحق الوارث المقتضي لوجوب
الاقتصار على اقل ما يتحقق به الوصية الا مع رضا او فرض انحصار الوصية في اللفظ المزبور كما في نظايره وان علم ارادة التكرار المستوعب للمال
حج عنه حتى يستوفي الثلث من تركته بلا خلاف ولا اشكال مع عدم اجازة الوارث لعدم التسلط على غيره كما حرر في محله وعلى ذلك يحمل خبر
محمد بن الحسن الاشعري قلت لابي الحسن ع جعلت فداك اني سئلت اصحابنا عما اريد ان اسئلك فلم اجد عندهم جوابا وقد اضطررت

الى مسألتك ان ابن سعد اوصى الي فاوصى في وصيته حجوا عني مبهما ولم يفسر فكيف اصنع قال يأتيك جوابي في كتابك فكتب الي يحج
عنه ما دام له مال يحمله وخبر محمد بن الحسين قال لابي جعفر جعلت فداك قد اضطررت الى مسألتك فقال هات فقلت سعد بن سعد اوصى حجوا عني مبهما ولم
يسم شيئا ولا ندري كيف ذلك فقال يحج عنه ما دام له مال وخبر محمد بن الحسين بن ابي خالد سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما فقال يحج عنه
ما بقي من ثلثه شيء لكن عن الشيخ وجماعة العمل بما في هذه النصوص وان لم يعلم ارادة التكرار واختاره في ك تحصيلا لليقين بالبراءة وفيه انه لا يقين
بالشغل بازيد من المرة وما ابعد ما بينه وبين الاصبهاني حيث اقتصر على الخبرين الاخيرين ثم قال ويمكن ان يكونا بمعنى انه يحج عنه ان بقي من ثلثه شيء
بعد وصية مقدمة عليه بمعنى انه يخرج من الثلث فلا يفهم التكرار اصلا ولكنه كما ترى واقتصر في ك على الاستدلال على التكرار المزبور على الخبر الاخير
ثم قال ولا يخفى ان ذلك انما يتم اذا علم منه ارادة التكرار على هذا الوجه والا اكتفى بالمرتين ليتحقق بذلك كما يكفي المرة مع الاطلاق وفيه ان من المعلوم
عدم كون لفظ التكرار عنوانا للوصية كي يكون المدار على تحقق مفهومه وانما الكلام فيما اذا كان عنوانها اللفظ المزبور في النصوص وقد يقال ان محل
فرضه بعد العلم بالوصية بثلثه كما عساه يومي اليه قوله في الخبر الاول اوصى الي ولكن اقتصر على ذكر المصرف المزبور فهل يحج عنه مرة ويصرف الباقي في
غيره من وجوه البر او يحمل على صرفه اجمع فيه لان تكراره بر ايضا ويحتمل ارادته بل لعل ظاهر الوصية بالثلث مع الاقتصار على المصرف المخصوص يقتضي ارادة
صرف الجميع فيه بل قد يدعى ظهور الاقتصار في الوصية بالحج عنه في ارادة الوصية بالثلث وانه يصرف في ذلك وان لم يوص بالثلث بغير اللفظ المزبور
نحو ما لو قال اخرجوا رد المظالم او تصدقوا عني ونحو ذلك ولعل مراد الشيخ ومن تبعه ذلك لا الحمل على التكرار تعبدا وان كان ظاهر اللفظ خلافه فرضه ورود
استعماله في ذلك في مثله هذا كله اذا لم يكن في الحج الموصى به حج اسلام والا احتسب من الاصل ثم تكرر الحج بقدر الثلث كما هو واضح والله اعلم المسألة
الثالثة اذا اوصى ان يحج عنه كل سنة بقدر معين من غلة بستان ونحوها فاتفق انه قصر ذلك القدر عن قيمة الحج جمع نصيب سنتين واستؤجر به
لسنة وكذا لو قصر ذلك اضيف اليه من نصيب الثالثة بلا خلاف اجده فيه بل في ك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وفي كشف اللثام ان علمهم
لخبر علي بن محمد الحضيني كتب الى ابي محمد عليه السلام ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة وليس يكفي ما تأمرني في ذلك فكتب عليه السلام يجعل
حجتين في حجة فان الله تعالى عالم بذلك وخبر ابراهيم بن مهزيار كتب اليه اعلمك ان مولاك علي بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك
في كل سنة حجة بعشرين دينارا وانه قد انقطع طريق البصرة فتضاعفت المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من
مواليك في حجهم فكتب عليه السلام يجعل ثلاث حجج في حجتين ان شاء الله وضعفهما منجبر بما عرفت بل قيل انهما صحيحان في طريق الفقيه وقد يقال انهما مبنيان على
معلومية ارادة الوصي صرف ذلك في الحج او ظهور الوصية فيه وان القدر المخصوص انما كان لانه كان يفي به كما يومي اليه قوله في الخبر الثاني وانه
قد انقطع الى آخره فمع فرض قصوره يصرف غيره من الاقدار فيه عملا بالوصية التي لم يعتبر في نفاذها كون الحج بقدر مخصوص بناء على ما عرفت اما
اذا علم ذلك ففي الحج مما يمكن او العود ميراثا او الصرف في وجوه البر ان لم يرج امكان نفاذ صرف الوصية فيما يأتي من السنين والا انتظر وجوه
تقدم ذكرنا تحريرها في كتاب الوصية ح فلا وجه لما في ك من امكان المناقشة بان انتقال القدر المعين انما يتحقق مع امكانه فيها ولهذا وقع
الخلاف فيما لو قصر المال الموصى به عن الحج هل يصرف في وجوه البر او يعود ميراثا فيمكن اجراء مثل ذلك هنا لتعذر صرف القدر المعين في الوصية و
المسألة محل تردد وان كان المصير الى ما ذكره الاصحاب لا يخلو من قرب ضرورة ان ذلك في غير المفروض ولو فضل من الجميع ان انحصر السنين في عدد
كعشرة ونحوها فضلة لا تفي بالحج ففي كشف اللثام عاد ميراثا او صرف في غيره من المبرات قلت قد يقال بوجوب دفعها اجرة في بعض السنين وان
زادت عن اجرة المثل مع فرض الوصية فلا فضلة ح نعم لو امكن فرضها جرى فيها الوجهان بل يتعين الثاني منهما مع فرض الوصية بها وانه ذكر
ذلك مصرفا لها فاتفق تعذره كما انه يتعين الاول اذا فرض اخراجها عن الوارث بالوصية المزبورة التي قد فرض تعذرها فتأمل ولاحظ
ما كتبناه في الوصية في مثل ذلك هذا وفي كشف اللثام ايضا الظاهر انه ان لم يكف نصيبه حجة لها من البلد وكفى لها من غيره استؤجر من حيث
يمكن ولا يصرف فيها ما لاخرى وان نص في الوصية على الاستيجار من البلد ولكن الخبر الاخير قد يوهم الخلاف ويمكن تنزيله على عدم امكانه
قلت لا داعي الى هذا الاجتهاد في مقابلة النص المعمول به بين الاصحاب مع انه تبديل للوصية ايضا والمحافظة على كونه في كل سنة
وان خالف في انها من البلد ليس باولى من المحافظة على الاخير وان خالف الوصية في الاول بل هو اولى بعد ظهور النص والفتوى في ذلك
وعلى كل حال فيما في ك من ان القول باعتبار الحج من البلد او الميقات كما مر يخالف ظاهر الخبر المزبور في كون الوصية به من البلد المسألة الرابعة
لو كان عند انسان وديعة ومات صاحبها وعليه حجة الاسلام وعلم ان الورثة لا يؤدونها عنه جاز وعن المهذب عليه ان يقتطع منها قدر اجرة
الحج حجة من البلد او الميقات ان لم يوص على الاصح والمسمى ان اوصى وخرج الزائد من الثلث واجاز الوارث فيستأجر به من يؤديها عنه
او يحج هو لانه خارج عن ملك الورثة بناء على ما قابل الدين على ملك الميت ولصحيح بريد العجلي عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن رجل استودع
مالا فهلك وليس لولده شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم لكن لا دلالة فيه على عدم اعتبار استيذان الحاكم الذي
هو الولي لمثل ذلك وانه يمكن منه لاحتمال الامر منه لبريد الاذن به فيه فلا اطلاق فيه ح يدل على خلافه فما عن الشهيد من استبعاده
بعد ان حكاه قولا بل في ك ان الخبر يمنعه فانه لا اطلاق الصحيح في غير محله ضرورة انه خطاب المشافهة والمتيقن من تعديته الى غير المشافهة من ذلك

نعم لو

في بيان وصية الحج معينا

نعم لو لم يتمكن منه استقل هو بذلك حسبة لانه كان من عدول المسلمين لان المؤمنين اولياء بعضهم بعضا وظاهرهم والفاضل في عدم اعتبار العلم
بعدم اداء الوارث لكن عن التذكرة والمهذب وير اعتبار الظن الغالب ويمكن شمول العلم له وعلى كل حال فمع عدمه يستأذنهم واستجوده
في ك قال لان مقدار اجرة الحج وان كان خارجا عن ملك الورثة الا ان الوارث مخير في جهات القضاء وله الحج بنفسه والاستيجار بدون
اجرة المثل فيقتصر في منعهم من التركة على موضع الوفاق وفيه ان الصحيح اعم من ذلك و قد يكون الوارث طفلا او لا يطمئن بتاديته لو
دفع له الوديعة او اقربها الدور بها انكر وجوب الحج على مورثه بل قد يشكل الدفع مع العلم بالاداء من دون استيذان الحاكم لتعلق دين
الحج به كما في تركة المديون التوقف دفعها للوارث على الاذن والتخيير في جهات القضاء لا يسقط الحق المزبور وان كان قد يدفع بان
حق الدين وان تعلق بالعين لكن المخاطب به الوارث فمع فرض العلم بتاديته لم يجز منعه عنه بل لعل كذلك مع عدم العلم بحاله فضلا عن
حال العلم ولعله لذا قيدوا الصحيح بما سمعت بل عن كره اعتبار الامن من الضرر على نفسه وماله مع ذلك وهو حسن بل عن بعضهم
انه اذا تمكن من اثبات وجوب الحج عليه ببينة مثلا لم يكن له الاستقلال وله وجه وبالجملة ليس للاصحاب كلام منقح في جميع اطراف المسألة
وقد ذكرناها في الوصايا باطراف منها ثم ان مورد الرواية الوديعة ولكن الحق بها غيرها من الحقوق المالية حتى الغصب والدين والعلة
لان مبنى ما ورد في الوديعة الحسبة التي لا فرق فيها بين الجميع الا ان اعتبار اذن الحاكم هنا اقوى من الاول خصوصا في الدين الذي لا
يتعين الا بقبض من له او من يقوم مقامه ومن هنا يتجه ما عن بعضهم نفي الالحاق وغير حجة الاسلام بها بل غير الحج من الحقوق المالية كالخمس
والزكوة والديون ونحوها بالحج في الحكم المزبور خلافا لبعضهم بل يتجه ما صرح به بعضهم من الضمان بالدفع الى الوارث المتمكن
من منعه مع عدم الاداء منه ولو تعدد من له الوديعة وعلموا بالحق وعلم بعضهم ببعض توازعوا الاجرة ويمكن وجوب القضاء عليهم كفاية ولو
قبضوا جميعا قدم السابق وغرم الباقون على تردد للشهيد فيه مع الاجتهاد لعدم التفريط لو اتفقوا اسقط عن كل منهم ما يخصه خاصة
قال الشهيد ولو علموا بعد الاحرام اقرع بينهم وعقل من له تخريج القرعة له المسألة الخامسة اذا عقد الاحرام عن المستأجر عنه ثم نقله
لنفسه لم يصح بلا خلاف ولا اشكال ولا يترتب له ثواب لا غيره نعم عن ف وط والجواهر والمع والجامع ومحكي ير انه اذا اكمل الحج وقع عن
المستأجر واستحق الاجرة ولعله لاستحقاق المنوب عنه فعلها بالاحرام عنه فلا يؤثر العدول بعده ان صار الاجير الخاص الذي استحقت منفعته
الخاصة بل هو ما يظهر من خبر ابي حمزة عن الصادق عليه السلام في رجل اعطى رجلا مالا يحج عنه فحج عن نفسه قال هي عن صاحب المال ان ذلك كله حتى لو احرم
لنفسه وما في س بعد ان حكى ذلك عن الشيخ قال بناء على ان نية الاحرام كافية عن نية باقي الافعال وان الاحرام يستتبع باقي الافعال
وان النقل فاسد لمكان النهي الى ان حكى مضمون خبر ابي حمزة ثم قال هذا ابلغ من الاول وكيف كان فنفي المتن يظهر في انها لا تجزي عن
احدهما ولا اجرة ووافقه الفاضل في عد وبعض متأخري المتأخرين لان الاعمال بالنيات فلا تقع عن النائب بعد كون الاحرام لغيره
لعدم صحة النقل اتفاقا كما في ك واما عن المنوب عنه شرعا فلانتفاء النية في باقي الافعال والرواية ضعيفة متروكة الظاهر محتملة لارادة
الثواب له وفيه ان عدم النية بعد الاستحقاق عليه شرعا وصيرورته كالاجير الخاص غير قادح بناء على ملك المستأجر له ما يقع منه من العمل
خصوصا اذا كان الواقع العمل المستأجر عليه بنية القربة بعد فرض حصولها لا ثاني المعنى المعاملي ح فالرواية المزبورة مع تنزيلها على المعنى
المزبور ليست متروكة الظاهر على انها منجبرة في خصوص الفرض بفتوى من عرفت والله العالم المسألة السادسة اذا اوصى ان يحج عنه
وعين الاجير والمبلغ وقلنا بظهور ارادة البلد من ذلك فان كان بقدر الثلث للتركة او اقل صح وتعينا واجبا كان او مندوبا بالعموم الوصية
وان كان ازيد وكان الحج واجبا لم يجز الورثة كانت اجرة المثل من الميقات في قول ومن البلد في قول آخر من الاصل والزائد من الثلث و
ان كان ندبا حج عنه من بلده بناء على ظهوره من الاطلاق ان احتمل الثلث وان قصر حج عنه من بعض الطريق وان قصر عن الحج حتى لا يرغب
فيه اليه اجير صرف في وجوه البر وقيل يعود ميراثا هذا ولكن في ك قد جعل صور المسألة ثمان فقال الاولى ان يعين الاجير والاجرة
معا ويكون الحج واجبا ويجب ايقاع ما عينه الموصي ثم ان كانت الاجرة المعينة مقدار اجرة المثل او اقل نفذت من الاصل وان زادت
كانت اجرة المثل من الاصل والزيادة من الثلث ان لم يجز الورثة ولو امتنع الموصى له بطلت الوصية واستؤجر غيره باقل ما يوجد من يحج به عنه
وفيه بعد تنزيل الملازمة الخروج من الاصل على الميقات وعلى القول الاخر انه لا وجه لبطلان الوصية اذا لم يظهر منها تقييد
المبلغ المعين بخصوصية الاجير المخصوص بل ينفذ وصيته بالمبلغ المعين لغير المسمى له ومن ذلك يعلم النظر فيما ذكره في الثانية
وهي الصورة بحالها والحج مندوب قال ويجب اخراج الوصية من الثلث الا مع الاجازة فينفذ من الاصل ولو امتنع الموصى له من
الحج فالظاهر بطلان الوصية لانها انما تعلقت بذلك المعين فلا يتناول غيره نعم لو تعلق غرض الموصي بالحج مطلقا وجب اخراجه
لان الوصية على هذا التقدير تكون في قوة وصيتين فلا يبطل احدهما بفوات الاخرى ضرورة ان ذلك مقتضى ارادة الوصية الا ان يعلم
التقييد لان التعيين مقتضاها حتى يعلم الاطلاق مع فرض كون الوصية على وجه لا يظهر منها احد الامرين ولو عين الاجير خاصة
والحج واجب استؤجر باجرة المثل من الاصل بل لا يبعد وجوب اعطائه اجرة مثله ان امتنع وان خرج ما زاد منها على اجرة المثل من الثلث

الا مع

وان كان لا يحج على الاجير المقبول له

الى مسئلتك وان سعد ابن سعد اوصى الى فاوصى في وصيته حجوا عني مبهما ولم يفسر فكيف اصنع قال يأتيك جوابي في كتابك فكتب الي يحج
عنه ما دام له مال يحمله وخبر محمد بن الحسين قال لابي جعفر جعلت فداك قد اضطررت الى مسئلتك فقال هات فقلت سعد بن سعد اوصى حجوا عني مبهما ولم
يسم شيئا ولا ندري كيف ذلك فقال يحج عنه ما دام له مال وخبر محمد بن الحسين بن ابي خالد سئلت ابا جعفر عن رجل اوصى ان يحج عنه مبهما فقال يحج عنه
ما بقي من ثلثه شيء لكن عن الشيخ وجماعة العمل بما في هذه النصوص وان لم يعلم ارادة التكرار واختاره في ثق محتجا بلا يقين البراءة وفيه انه لا يقين
بالشغل بازيد من المرة وما ابعد ما بينه وبين الاصبهاني حيث اقتصر على الخبرين الاخيرين ثم قال ويمكن ان يكون المعنى انه يحج عنه ان بقي من ثلثه شيء
بعد وصيته مقدمة عليه بمعنى انه يخرج من الثلث فلا يفهم التكرار اصلا ولكنه كما ترى وفي اقتصاره في الاستدلال على التكرار بالمزبور على الخبر الاخير
ثم قال ولا يخفى ان ذلك تمام لو اذا علم منه ارادة التكرار على هذا الوجه والا اكتفي بالمرتين ليتحقق بذلك كما يكفي المرة مع الاطلاق وفيه ان من المعلوم
عدم كون لفظ التكرار عنوانا للوصية كي يكون المدار على تحقق مفهومه وانما الكلام فيما اذا كان عنوانها اللفظ المزبور في النصوص وقد يقال انه يحمل
فرضه بعد العلم بالوصية بثلثه كما عساه يومي اليه قوله في الخبر الاول اوصى الي ولكن اقتصر على ذكر المصرف المزبور فهل يحج عنه مرة ويصرف الباقي في
غيره من وجوه البر او يحمل على صرف الجميع فيه لان تكراره بر ايضا ويحتمل ارادته بل لعل ظ الوصية بالثلث مع الاقتصار على المصرف المخصوص يقتضي ارادة
صرف الجميع فيه بل قد يدعى ظهور الاقتصار في الوصية بالحج عنه في ارادة الوصية بالثلث وانه يصرف في ذلك وان لم يوص بالثلث بغير اللفظ المزبور
نحو ما لو قال اخرجوا رد المظالم او تصدقوا عني ونحو ذلك ولعل مراد الشيخ من يتبعه ذلك لا الحمل على التكرار تعبدا وان كان ظ اللفظ خلافه فضرورة
استبعاد مثل ذلك في مثلهما لكنه اذا لم يكن في الحج الموصى به حج اسلام والا احتسب من الاصل ثم تكرر الحج بقدر الثلث كما هو واضح والله العالم المسئلة
الثالثة اذا اوصى ان يحج عنه كل سنة بقدر معين من غلة بستان ونحوها فاتفق انه قصر ذلك القدر عن قيمة الحج جمع نصيب سنتين واستوجر به
لسنة وكذا لو قصر ذلك اضيف اليه من نصيب الثالثة بلا خلاف اجده فيه بل في ك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وفي كشف اللثام ان علمهم
لخبر علي بن محمد الحصيني كتب الى ابي محمد ع ان ابن عمي اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا في كل سنة وليس يكفي ما تأمرني في ذلك فكتب ع يجعل
حجتين في حجة فان الله تع عالم بذلك وخبر ابرهيم بن مهزيار كتب اليه اعلمك ان مولاك علي بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك
في كل سنة حجة بعشرين دينارا وانه قد انقطع طريق البصرة فتضاعفت المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من
مواليك في حججهم فكتب ع يجعل ثلث حج في حجتين انشاء الله وضعفهما منجبر بما عرفت بل قيل انهما صحيحان في طريق الفقيه وقد يقال انهما مبنيان على
...او فيه ارادة الوصي صرف ذلك في الحج او ظهور الوصية فيه وان القدر المخصوص انما كان لانه كان يكفي به كما يومي اليه قوله في الخبر الثاني وانه
قد انقطع الى اخره فمع فرض قصوره يصرف في غيره من الاقدار عملا بالوصية التي لم يعتبر في نفاذها كون الحج بقدر مخصوص بناء على ما عرفت اما
اذا علم ذلك ففي الحج مما يمكن او العود ميراثا او الصرف في وجوه البر ان لم يرج امكان نفاذ صرف الوصية فيما يأتي من السنين والا انتظر وجوه
تردد كما تحرير بها في كتاب الوصية وح فلا وجه لما في ك من امكان المناقشة بان انتقال القدر المعين انما يتحقق مع امكان صرفه فيها ولهذا وقع
الخلاف في انه اذا قصر المال الموصى به عن الحج هل يصرف في وجوه البر او يعود ميراثا فيمكن اجراء مثل ذلك هنا التعذر صرف القدر المعين في الوصية و
المسئلة محل تردد وان كان المصير الى ما ذكره الاصحاب لا يخلو من قرب ضرورة ان ذلك في غير المفروض ولو فضل من الجميع انحصار السنين في عدد
كعشرة ونحوها فضلة لا تفي بالحج ففي كشف اللثام عاد ميراثا او صرف في غيره من المبرات قلت قد يقال يوجب دفعها اجرة في بعض السنين وان
زادت عن اجرة المثل مع فرض الوصية فلا فضلة ح نعم لو امكن فرضها فيحج فيها الوجهان بل يتعين الثاني منهما مع فرض الوصية بها وانه ذكر
ذلك مصرفا لها فاتفق تعذره كما انها يتعين الاول اذا فرض اخراجها عن الوارث بالوصية المزبورة التي قد فرض تعذرها فتأمل ولا حظ
ما كتبناه في الوصية في مثل ذلك هذا وفي كشف اللثام ايض الظ انه ان لم يكف نصيب حجة لها من البلد وكفى لها من غيره استوجر من حيث
يمكن ولا يصرف فيها الا اخرى وان نص في الوصية على الاستيجار من البلد ولكن الخبر الاخير قد يوهم الخلاف ويمكن تنزيله على عدم امكانه
قلت لا داعي الى هذا الاجتهاد في مقابلة النص المعمول به بين الاصحاب مع انه تبديل للوصية ايض والمحافظة على كونه في كل سنة
وان خالف في انها من البلد ليس باولى من المحافظة على الاخير وان خالف الوصية في الاول بل هو اولى بعد ظهور النص والفتوى في ذلك
وعلى كل حال فما في ك من ان القول باعتبار الحج من البلد او الميقات كما مر يخالف ظ الخبر المزبور في كون الوصية به من البلد المسئلة الرابعة
لو كان عنده انسان وديعة ومات صاحبها وعليه حجة الاسلام وعلم ان الورثة لا يؤدونها عنه جاز وعن المهذب عليه ان يقتطع منها قدر اجرة
الحج حسبة من البلد او الميقات ان لم يوص على الاصح والمستحب ان اوصى وخرج الزائد من الثلث واجاز الوارث فيستأجر به من يؤديها عنه
او يحج هو لانه خارج عن ملك الورثة بناء على ما قابل الدين على ملك الميت ولصحيح بريد العجلي عن ابي عبد الله ع سئلته عن رجل استودع
مالا فهلك فليس لولده شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم لكن لا دلالة فيه على عدم اعتبار استيذان الحاكم الذي
هو ولي مثل ذلك وانه يمكن منه لا احتمال الامر منه لبريد الاذن به فيه فلا اطلاق فيه حتى يدل على خلافه كما عن الشهيد من استبعاده لا
بعد انه حكاه قوله بلي في ثق الجزم به فانه لا اطلاق الصحيح في غير محله ضرورة انه خطاب المشافهة والمتيقن من تعديته الى غير المشافهة ذلك

ثم لو لم

ثم لو لم يتمكن منه استقل هو بذلك حسبة لانه من عدول المسلمين لان المؤمنين اولياء بعضهم بعضا وظ المص والفاضل في عدا عتبار العلم
بعدم اداء الوارث لكن عن ير و ظ المهذب و ثق اعتبار الظن الغالب ويمكن شمول العلم له وعلى كل حال فمع عدمه يستأذنهم واستجوده
في ك قال لان مقدار اجرة الحج وان كان خارجا عن ملك الورثة الا ان الوارث مخير في جهات القضاء وله الحج بنفسه والاستيجار بدون
اجرة المثل فيقتصر في منعه من التركة على موضع الوفاق وفيه ان الصحيح اعم من ذلك و قد يكون الوارث طفلا او لا يطمئن بتأديته لو
دفعها له الوديعة او اقر بها له وربما انكر وجوب الحج على مورثه بل قد يشكل الدفع مع العلم بالاداء من دون استيذان الحاكم لتعلق من
الحج به كما في تركة المديون التوقف فيها للوارث على الاذن والتخيير في جهات القضاء لا يسقط الحق المزبور وان كان قد يدفع بان
حق الدين وان تعلق بالعين لكن المخاطب به الوارث فمع فرض العلم بتأديته لم يجز منعه عنه بل العلم كاف مع عدم العلم بحاله فضلا عن
حال العلم ولعله لذا قيد والصحيح بما سمعت بل عن كره اعتبار الامن من الضرر على نفسه وماله مع ذلك وهو حسن بل عن بعضهم
انه اذا تمكن من اثبات وجوب الحج عليه ببينة مثلا لم يكن له الاستقلال وله وجه وبالجملة ليس للاصحاب كلام منقح في جميع اطراف المسئلة
وقد ذكرنا ما في الوصايا بالطرفا منه ثم ان مورد الرواية الوديعة ولكن الحق بها غيرها من الحقوق المالية حتى الغصب والدين والعلة
لان مبنى ما ورد في الوديعة الحسبة التي لا فرق فيها بين الجميع الا ان اعتبار اذن الحاكم هنا اقوى من الاول خصوصا في الدين الذي لا
يتعين الا بقبض من له او من يقوم مقامه ومن هنا يتجه ما عن بعضهم بعض الحاق غير حجة الاسلام بها بل غير الحج من الحقوق المالية كالخمس
والزكوة والديون ونحوها بالحج بمعنى الحكم المزبور خلافا لبعضهم بل يتجه ما صرح به بعضهم من الضمان بالدفع الى الوارث المتمكن
من منعه مع عدم الاداء منه ولو تعدد الودعاء وعلموا بالحق وعلم بعضهم ببعض تواز عوا الاجرة ويمكن وجوب القضاء عليهم كفاية ولو
قبضوا جميعا قدم السابق وعزم الباقون على تردد للشهيد فيه مع الاجتهاد لعدم التفريط ولو اتفقوا سقط عن كل منهم ما يخصه خاصة
قال الشهيد ولو علموا بعد الاحرام اقرع بينهم وعقل من له تخرج القرعة له المسئلة الخامسة اذا عقد الاحرام عن المستأجر عنه ثم نقل النية
لنفسه لم يصح بلا خلاف ولا اشكال ولا يترتب له ثواب لا غيره نعم عن ق وظ و الجواهر والمع والجامع وغير انه اذا اكمل الحج وقعت عن
المستأجر ويستحق الاجرة ولعله لاستحقاق المنوب عنه فعلها بالاحرام عنه فلا يؤثر العدل بعد ان صار للاجير الخاص الذي استحقت منفعته
الخاصة بل بما ظهر من خبر ابي حمزة عن الص ع في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فحج عن نفسه قال هي عن صاحب المال ان ذلك كل حتى لو احرم
لنفسه ومضى من بعد ان حكى ذلك عن الشيخ قال بناء على ان نية الاحرام كافية عن نية باقي الافعال وان الاحرام يستتبع باقي الافعال
وان النقل فاسد لمكان النهي الى ان حكى مضمون خبر ابي حمزة ثم قال بهذا الخبر من الاول وكيف كان ففي المتن يظهر لي انها لا تجزي عن
احدهما وح لا اجرة ووافقه الفاضل في عد وبعض متاخري المتاخرين لان الاعمال بالنيات فلا تقع عن النائب بعد كون الاحرام لغير
لعدم صحة النقل اتفاقا كما في ك واما عن المنوب عنه شرعا فلا انتفاء النية في باقي الافعال والرواية ضعيفة متروكة الظاهر محتملة لارادة
الثواب له وفيه ان عدم النية بعد عدم الاستحقاق عليه شرعا وصيرورته كالاجير الخاص غير قادح بناء على ملك المستأجر له ما يقع منه من العمل
خصوصا اذا كان الواقع العمل المستأجر عليه نية القربة بعد فرض حصولها لا تنافي المعنى المعاملي وح فالرواية المزبورة مع تنزيلها على المعنى
المزبور ليست متروكة الظاهر على انها منجبرة في خصوص الفرض بفتوى من عرفت والله العالم المسئلة السادسة اذا اوصى ان يحج عنه
وعين الاجير والمبلغ وقلنا بظهور ارادة البلد من ذلك فان كان بقدر الثلث التركة او اقل صح وتعينا واجبا كان او مندوبا بالعموم الوصية
وان كان ازيد وكان الحج واجبا لم تجز الورثة كانت اجرة المثل من الميقات في قول ومن البلد في قول اخر من الاصل والزائد من الثلث و
ان كان ندبا حج عنه من بلده بناء على ظهوره من الاطلاق ان احتمل الثلث وان قصر حج عنه من بعض الطريق وان قصر عن الحج حتى لا يرغب
فيه اليه اجير صرف في وجوه البر وقيل يعود ميراثا هذا ولكن في ك قد جعل صور المسئلة ثمان فقال الاولى ان يعين الاجير والاجرة
معا ويكون الحج واجبا ويجب ابقاء ما عينه الموصى ثم ان كانت الاجرة المعينة مقدار اجرة المثل او اقل نفذت من الاصل وان زادت
كانت اجرة المثل من الاصل والزيادة من الثلث ان لم تجز الورثة ولو امتنع الموصى له بطلت الوصية واستوجر غيره باقل ما يوجد من يحج به عنه
وفيه نقبه تنزيل الملاقة الخروج من الاصل على الميقات وعلى القول الاخر انه لا وجه لبطلان الوصية اذ لم يظهر منها تقييد
المبلغ المعين بخصوصية الاجير المخصوص بل ينفذ وصيته بالمبلغ المعين لغير المسمى له ومن ذلك يعلم النظر فيما ذكره في الثانية
وهي الصورة بحالها والحج مندوب قال ويجب اخراج الوصية من الثلث الا مع الاجازة فينفذ من الاصل ولو امتنع الموصى له من
الحج فالظ بطلان الوصية لانها انما تعلقت بذلك المعين فلا يتناول غيره نعم لو تعلق غرض الموصى بالحج مط وجب اخراجه
لان الوصية على هذا التقدير تكون في قوة وصيتين فلا يبطل احدهما بفوات الاخر ضرورة ان ذلك مقتضى الوصية الا ان يعلم ارادة
التقييد لان التعيين مقتضاها حتى يعلم الاطلاق مع فرض كون الوصية على وجه لا يظهر منها احد الامرين ولو عين الاجير خاصة
والحج واجب استوجر باجرة المثل من الاصل بل لا يبعد وجوب اعطائه اجرة مثله ان امتنع وان خرج ما زاد منها على اجرة المثل من الثلث

لا احتمل

بل احتمل بعض اجابته الى ما طلب مطلقا مع اتساع الثلث تنفيذا للوصية الا انه خلاف المنساق من اطلاقها وفي عد ولو عين للنايب مدة الملوك القدر
استوجر باقل ما يوجد ان يحج عنه به مثله ان لم يزد على الثلث عن ط وير وهي ترك مثله والتحقيق ما عرفت ولو امتنع الموصى له استوجر غيره
ولو كان الحج مندوبا كانت الاجرة اجمع من الثلث ولو امتنع الموصى له ففي كشف سقطت الوصية الا اذا علم تعلق غرض الموصي بالحج مطلقا ولو
عين الاجرة خاصة والحج واجب كانت ما زاد على اجرة المثل ففي كشف صرفها الوارث الى من شاء من يقوم بالحج وكذا ان نقصت وان كانت ازيد كان
ما زاد على اجرة المثل من الاصل والزائد من الثلث وهو حسن لكن ولابد ذلك الى الحاكم ان لم يكن له وصي على ذلك لا الى الوارث ولو كان الحج مندوبا
فالاجرة كلها من الثلث الا مع اجازة الوارث ولو لم يعين اجرة ولا اجيرا وكان الحج واجبا حج عنه من اصل المال باقل ما يوجد من يحج به عنه من الميقات على
الاصح ولو كان الحج مندوبا اخرجت الاجرة من الثلث الا مع اجازة الوارث وقد تقدم سابقا ما يعلم منه التفصيل في كثير من هذه الاحكام كما انه قد
ذكرنا في الوصية ما يعلم منه حكم مثل ذلك في وجوه البر وعوده ميراثا ان ناقش الاول منها في كشف بعد ان نسبه الى المشهور المشايخ بل مال الى عوده ميراثا ثم حكي
عن المحقق الثاني التفصيل بين قصوره ابتداء فيعود ميراثا وبين طرو القصور فيصرف في وجوه البر وان استحسنه ثم قال ولعل القول بعوده ميراثا مطلقا اقوى
وفيه ما لا يخفى في الوصية التي صحت ثم اتفق تعذر مصرفها كما اوضحنا التفصيل الذي في كتاب الوصية بل ذكرنا فيه ايضا ما يعلم منه الكلام في المسألة
التاسعة وهي اذا اوصى في حج وغيره قدم الواجب على غيره ان كان الكل واجبا كالحج والزكوة والخمس والكفارة ونحو ذلك وقصرت التركة قسمت على
الجميع بالحصص عن بعض اصحابنا تقديم الحج لا اولويته ولا ريب في ضعفه بل ربما كان احتمال تقديم غيره من الحق المالي الصرف في الناس اولى منه المسألة العاشرة
من كان عليه حجة الاسلام ونذر اخرى ثم مات بعد حصول الاستقرار لهما بحصول التمكن منهما فلم يفعل فعن ابي علي والشيخ ويحيى بن سعيد بل المحكي عن الجامع
اخرجت حجة الاسلام من الاصل والمنذورة من الثلث لانه كالمتبرع به لصحيح ضريس بن اعين سألت ابا جعفر ع عن رجل عليه حجة الاسلام ونذر في شكر
ليحجن رجلا فمات الرجل الذي نذر قبل ان يحج حجة الاسلام وقبل ان يفي لله بنذره فقال ان كان ترك مالا حج عنه حجة الاسلام من جميع ماله ويخرج من ثلثه ما يحج
به عنه للنذر وان لم يكن ترك مالا الا بقدر حجة الاسلام حج عنه حجة الاسلام مما ترك وحج عنه وليه للنذر فانما هو مثل دين عليه وصحيح ابن ابي يعفور
سئل الصادق ع عن رجل نذر لله ان عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت الله الحرام فعافى الله الابن ومات الاب فقال الحجة على الاب يؤديها عنه بعض
ولده قال هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه فقال هي واجبة على الاب من ثلثه او يتطوع ابنه فيحج عن ابيه فان احجاج الغير ليس الا بذل المال فهو
دين مالي محض بلا شبهة فاذا لم يجب الا من الثلث فحج نفسه اولى وبذلك يظهر لك ما في مناقشة سيد المدارك في الاستدلال بها كما ان منه ايضا
يظهر انه لو ضاق المال الا عن حجة الاسلام اقتصر عليها ويستحب ان يحج عنه للنذر في المنتهى والتذكرة نعم لما كان ذلك مخالفا للاصول لم يعلم العامل من
الاصحاب لا استقرار ذلك عليه حمله في محكي المختلف على النذر في مرض الموت فيسقط الاستدلال به حينئذ ولعله لذا منها اي الاصحاب كابن ادريس بل
قيل انه مقتضى اطلاق عبارة من ساوى بين المنذورة وحجة الاسلام في الاخراج من الاصل والقسمة مع قصور التركة وهو اشبه باصول المذهب وقواعده
ضرورة كون كل منهما دينا واحتمال سقوط المنذورة بالموت لانه واجب بدني كما في كشف مناف لما يظهر من الادلة من كونه واجبا ماليا سواء
تعلق به خطاب الاصل او خطاب النذر كما اوضحنا ذلك سابقا نعم قد يشكل القسمة بينهما في حال القصور مع فرض عدم حصول كل منهما بما
يخص بعدم الفائدة في التقسيم المزبور فيمكن ترجيح حج الاسلام بوجوبها باصل الشرع والتفريط في تاخيرها والوجوه المبادرة بها
وما سمعته من صحيح ضريس لكن يستحب قضاء المنذورة ومنه الخبرين وظاهر ابي علي الوجوب ولعله لذا جزم في عد بخروج المنذورة
من الاصل كحج الاسلام وبقسمة التركة بينهما اي مع سعتها لهما ثم قال ولو اتسعت لاحدهما خاصة قدمت حجة الاسلام بل حكاه شارحها عن ير
وط وير والجامع والاصباح بل عن المنتهى في الكتاب بل قال لا فرق بين تقدم النذر على حجة الاسلام وتاخره عنها للخبرين وكذا ان
وجبتا من البلد واتسعت التركة لاحدهما منه وللاخرى من الميقات اخرجت حجة الاسلام من البلد والاخرى من الميقات الا ان يخص
التسيير من البلد في النذر فيقوى العكس لاصالة وجوبه فيها وفي حجة الاسلام من باب المقدمة قلت لكن ظ المص عدم ترجيح احدهما
على الاخرى فتوزع التركة عليهما ولو لبعض الافعال فيهما كما ان ظاهره عدم العمل بالصحيح المزبور فيما تضمنه حيث انه بعد ان اشار اليه
تبعا لما في الرواية اذا نذر ان يحج رجلا ومات وعليه حجة الاسلام من الاصل وما نذره من الثلث قال والوجه التسوية لانهما دين كما صرح
به في ذيل الخبر المزبور ومنه يظهر نوع اضطراب فيه هذا وقد تقدم سابقا ما له نفع في المقام فلاحظ وتامل المقدمة الثالثة في اقسام
الحج وهي ثلثة تمتع وقران وافراد بلا خلاف اجده فيه بين علماء الاسلام بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المتواترة فيه او القطعية
بل قيل انه من الضروريات لكن عن عمر متواترا انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا محرمهما ومعاقب عليهما متعة النساء ومتعة
الحج وظاهره عدم مشروعية المتعة في الحج اصلا بمعنى بقاء الحج عنده كما كان قبل نزول التمتع ما بين افراد وقران وقد اخبر بذلك رسول
الله ص في المروي متواترا عنه في حجة الوداع انه جاء جبرئيل عند فراغه من سعيه فامره ان يأمر الناس ان يحلوا الا سايق هدي فحمد الله واثنى
عليه ثم قال ان هذا جبرئيل واومى بيده الى خلفه يأمرني ان آمر من لم يسق هديا ان يحل ولو استقبلت من امري ما استدبرت لصنعت
مثل الذي امرتكم ولكن سقت الهدي ولا ينبغي لسائق الهدي ان يحل حتى يبلغ الهدي محله قال فقال له رجل من القوم وهو عمر لنخرجن حجاجا

ورؤوسنا

ورؤوسنا تقطر فقال له رسول الله ص اما انك لن تؤمن بعدها ابدا فقال له سراقة بن مالك بن خثعم الكناني يا رسول الله علمنا ديننا
كانما خلقنا اليوم فهذا الذي امرتنا به لعامنا هذا او لما يستقبل فقال لا بل لما يستقبل فقال له رسول الله ص بل هو للابد الى يوم القيمة ثم شبك
اصابعه بعضها الى بعض وقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولكن اولياؤه حملوا ذلك على ارادة الانتقال من حج الافراد الى التمتع وعلى كل
حال هي مخالفة لرسول الله ص على وجه يقتضي الكفر كما له وكونها بقسميها كما ان حج التمتع ضروري متفق عليه في الجملة ان يحرم من الميقات
بالعمرة المتمتع بها الى الحج ويتوصل بها اليه من قولهم جبل ماتع اي طويل ومتع النهار طال او من تفع او المنتفع بها بالتحلل بينها وبين الحج او بالاحرام
للحج من مكة والا لاحتيج الى الاحرام له من غير مكة او بفعلها في اشهر الحج لما يروى من انه لم يكن تفعل في الجاهلية فيها او غير ذلك مما لا يجب التعرض
له في النية قطعا بل يكفي فيها قصد عمرة هذا النوع من الحج ثم يدخل مكة فيطوف لها سبعا بالبيت ويصلي ركعتيه بالمقام ثم يسعى لها بين الصفا
والمروة سبعا ويقصر وستعرف ان اركان العمرة من هذا الاحرام والطواف والسعي واما التلبية ففيها خلاف كمعروفية الخلاف في النية
انها شرط او ركن ثم ينشئ احراما للحج من مكة الا مع النسيان وتعذر الرجوع يوم التروية الثامن من ذي الحجة الذي امر الله فيه ابراهيم ان
يروي من الماء على الافضل والا فبقدر ما يعلم انه يدرك الوقوف بعرفات ثم يمضي الى عرفات يوم عرفة فيقف بها من الزوال الى الغروب مع الاختيار
ثم يفيض ويمضي منها الى المشعر فيبيت فيه ويقف به مع الاختيار بعد طلوع الفجر ثم يفيض الى منى فيحلق بها او يقصر يوم النحر ويذبح هديه
او ينحره الا اذا فقده ويأكل منه ويرمي جمرة العقبة مراعيا للترتيب بينها فيرمي اولا ثم يذبح او ينحر ثم يحلق او يقصر او يمر الموسى على راسه ان لم
يكن عليه شعر ثم يمضي لكن في المتن هنا انه الى مكة ليومه او لغده لعذر او مطلقا على الخلاف الآتي وطاف طواف الحج ويصلي ركعتيه ويسعى
له ويطوف طواف النساء ويصلي ركعتين ويأتي تأخير الذبح والحلق عن الطواف والسعي ضرورة ثم عاد الى منى لرمي ما تخلف عليه من الجمار فيبيت بها ليالي
التشريق وهي ليلة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر ويرمي مع الاختيار عليه الجمار في ايامها الجمار الثلث لمن اتقى النساء والصيد في احرامه كما
ستعرف انه ان ينفر في الثاني عشر فيسقط عنه رمي الثالث والمبيت ليلته كما اشار اليه المص بقوله وان شاء اقام بمنى حتى يرمي جماره الثلث يوم
الحادي عشر ومثله يوم الثاني عشر ثم ينفر بعد الزوال وان قام الى النفر الثاني وهو الثالث عشر ولو قبل الزوال لكن بعد الرمي جاز ايضا وعاد الى مكة
للطوافين والسعي وذلك حكم بجواز الاقامة بمنى ايام التشريق قبل الطوافين والسعي منافيا لما سيذكره في محله من عدم جواز تاخير ذلك عن
غد يوم النحر وكانه رجوع عن الفتوى او بالجمع بين الكلامين بحمله على الجواز هنا على معنى الاجزاء وهو لا ينافي حصول الاثم بالتاخير وهو
مقطوع بفساده والاصح ما اختاره المص هنا من جواز تاخير ذلك الى انقضاء ايام التشريق للاخبار الكثيرة الدالة عليه وسيجيء
الكلام في ذلك مفصلا وقد تبع في ذلك جده قال الجواز الاقامة بمنى ايام التشريق قبل الطوافين والسعي للمتمتع وغيره وهو
اصح القولين وبه اخبار صحيحة وما ورد منها مما ظاهره النهي عن التاخير محمول على الكراهة جمعا بينها وعلى هذا القول يجوز تاخيرها
طول ذي الحجة وربما قيل بجواز تاخير المتمتع عن يوم النحر الى الغد خاصة وجمع الشيخ بين الاخبار بحمل اخبار التاخير على غير المتمتع و
اخبار النهي عليه وما قدمناه اجود واعلم انه سيأتي في كلام المص اختيار المنع عن الغد من غير اشارة الى خلاف وهنا اختار الجواز كما ترى و
كانه رجوع الى قول آخر في ذلك وستعرف التحقيق في ذلك انش كما تعرف ان اركان الحج من هذه الاحرام والوقوفان وطواف الحج وسعيه بمعنى
البطلان بترك احدها عمدا بل الوقوفين ولو سهوا اذ قد عرفت ان المراد هنا الذكر على الاجمال وكيف كان فهذا القسم فرض البعيد
عن مكة ممن لم يكن قد حج مع الاختيار باجماع علمائنا والمتواتر من نصوصنا الذي منه يظهر وجه الدلالة في الآية بل لعله من ضروريات
مذهبنا نعم في تحديد ذلك خلاف بيننا فعن ط والاقتصاد والتبيان ومجمع البيان وفقه القرآن وروض الجنان والجمل والعقود والغنية
وفي لك وثر والجامع والاصباح والاشارة وغيرها هو من كان بين منزله وبين مكة اثني عشر ميلا فما زاد من كل جانب وقيل والقايل
الشيخ في تفسيره والصدوق في المقنع والمص في فع والمع والفاضل في الحج وكره ونهي وير والشهيدان والكركي وغيرهم ثمانية واربعون ميلا
بل في ك نسبته الى اكثر الاصحاب وفي غيرها الى المشهور وان كنا لم نتحققه كما انه لا يخفى عليك ما عن المص من نسبة القول الاول الى الندرة
ولعل الاول النص الآية ع انه فرض من لم يكن حاضري المسجد الحرام ومقابل الحاضر هو المسافر وحد السفر اربعة فراسخ كما حررناه في محله ثم
مؤيدا باطلاق ما دل على وجوب التمتع خرج منه الحاضر وما الحق به مما هو دون ذلك قطعا فيبقى الباقي ولعل الثاني لصحيح زرارة عن
ابي جعفر ع قلت له قول الله عز وجل في كتابه ذلك لمن الخ فقال يعني اهل مكة ليس عليهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا
ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة وعن القاموس عسفان كعثمان
موضع على مرحلتين من مكة وذات عرق بالبادية ميقات اهل العراق وعن كره ذات عرق على مرحلتين من مكة وعن المصباح المنير المرحلة
المسافة التي يقطعها المسافر في نحو يوم والجمع مراحل وعن كتاب شمس العلوم قد بينها مرحلة اي مسيرة يوم مؤيدا ايضا بالصحيح عن عبيد الله
الحلبي وسليمان بن خالد وابي بصير عن ابي عبد الله ع ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل سرف متعة وذلك لقول الله عز وجل ذلك
لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ونحو خبر سعيد الاعرج بناء على ما في المع من انه معلوم كون هذه المواضع اكثر من اثني عشر ميلا بل عن القاموس

ان بطن

كتاب الحج

ان بطن مر موضع من مكة على مرحلة وسرف ككتف موضع قريب التنعيم لكن عن الواقدي بين مكة وسرف ستة اميال وعن بعض تسعة وحيث تزوج ميمونة بسرف
مر بكسر اوله موضع من مكة على عشرة اميال وقيل اقل واكثر وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قلت لاهل مكة متعة قال لا ولا لاهل البستان ولا لاهل ذات
عرق ولا لاهل عسفان ونحوها وفي الوافي البستان بستان ابن عامر قرب مكة مجتمع النخلتين اليمانية والشامية وخبر زرارة عن ابي جعفر ع سألته
عن قول الله عز وجل ذلك لمن الخ قال لاهل مكة ليس لهم متعة ولا عليهم عمرة قلت فما حد ذلك قال ثمانية واربعون ميلا من جميع نواحي مكة دون
عسفان وذات عرق وخبر علي بن جعفر قلت لاخي موسى ع لاهل مكة ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك
لمن لم يكن حاضري المسجد الحرام هذا ولكن في حسن حريز عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ذلك الخ قال من كان منزله على ثمانية عشر
ميلا من بين يديها وثمانية عشر ميلا من خلفها وثمانية عشر ميلا عن يمينها وثمانية عشر ميلا عن يسارها فلا متعة له مثل مر واشباهه وفي ك يمكن
الجمع بينه وبين صحيح زرارة السابق بالحمل على التخيير بين التمتع وغيره لمن بعد بثمانية عشر والتعيين على من بعد بثمانية واربعين ميلا
لكنه كما ترى لا شاهد له وفي صحيح حماد بن عثمان عنه ايضا في حاضري المسجد الحرام قال ما دون المواقيت الى مكة وفي صحيح الحلبي عنه ايضا قال في
حاضري المسجد الحرام ما دون المواقيت الى مكة من حاضري المسجد الحرام فليس لهم متعة ولا يخفى عليك ما في هذه النصوص من التشويش بل و
الاشكال حتى ان المحدث البحراني مع المنابذة فيها قد اعترف بذلك لان الثمانية والاربعين عبارة عن مسيرة يومين كما صرح به في مسافة
القصر وح يلزم الاشكال في خبري زرارة وابي بصير بل في كلام الاصحاب الذين صرحوا بان عسفان وذات عرق من توابع مكة وداخلة في مسافة الثمانية
والاربعين وقد سمعت التصريح عن القاموس ومن ذكره بكونهما على مرحلتين عن مكة كما انك قد سمعت كون المراد بالمرحلتين مسيرة يوم وح
يكون الموضعان خارجين عن المسافة المزبورة الى ان قال ولا مناص عن الاشكال الا بالطعن فيما سمعته عن القاموس ومن ذكره بكون المكانين
ليس على مرحلتين او بالطعن فيما سمعته من المصباح وشمس العلوم من عدم كون المرحلة مسيرة يوم والكل مشكل انتهى وحاول ابن ادريس
رفع الخلاف بين الاصحاب بتقسيط الثمانية والاربعين على الجوانب فقال وحده من كان بينه وبين المسجد الحرام ثمانية واربعون ميلا
من اربع جوانب البيت في كل جانب اثنى عشر ميلا ولعله استشعره مما في محكي ط وهو كل من كان بينه وبين المسجد الحرام اثنى عشر ميلا
من جوانب البيت [illegible] من كان بينه وبين المسجد من كل جانب اثنى عشر ميلا وما عن الحلبي واما القران والافراد ففرض اهل مكة و
حاضريها ومن كان داره اثنى عشر ميلا من اي جهاتها كان واصرح من ذلك ما عن التبيان ففرض التمتع عندنا هو اللازم لمن لم يكن من
حاضري المسجد الحرام من كان على اثنى عشر ميلا من كل جانب الى مكة ثمانية واربعين ميلا بل عن ابن الغريب هو افقه على هذا التنزيل و وهو
من التصريح فيه قول الصدوق وحد حاضري المسجد اهل مكة وحواليها على ثمانية واربعين ميلا ونحوه كلامه في الهداية والامالي وان كان
فيه ما فيه وكان ذلك كله يؤيد ما قلناه من الرجوع الى اطلاق ما دل على وجوب التمتع مع الاقتصار على الفرد المتيقن من الملحق بالحضور وهو من
الاثنى عشر ميلا فما دون بل لعل ذلك هو المتعارف في التجوز بالحضور والموافق لحواليها بخلاف الثمانية واربعين ميلا المنافية للحضور
حقيقة والتجوز فلا يصلح تحديدا على وجه يكون تحقيقا في تقريب على حسب غيره مما جاء التحديد فيه كذلك مثل المسافة والوجه والركوع و
نحوها واحتمال المراد شرعا وان لم يكن من افراد مجاز الحضور كما ترى بل قوله ع دون عسفان وذات عرق الذين قد عرفت انهما على مرحلتين يؤيد
الاثنى عشر ميلا لعكس القايل بغيرها مما هو دون الثمانية واربعين ميلا بل يؤيده ايضا خبر الثمانية عشر فانه اقرب اليها ثمانية عشر من الثمانية
والاربعين بل لعل ذكر الاثنى عشر ميلا التقريبية كما انه قد يؤيد ما ذكره ابن ادريس معلومية عدم كون الثمانية واربعين ميلا من مجاز الحضور
[illegible] حقيقة فلا ريب ان الاقوى التحديد بالاثنى عشر مع احتمال ارادة التقريبية منها التي يندرج فيها الثمانية عشر فضلا عن كون مبدء
التحديد مكة او المسجد ان كان على راسها فهو من الداخل والخارج ضرورة ان ذلك كله انما يجيء على التحقيقي لا التقريبي الذي يندرج فيها
الثمانية فيه ذلك كله فتم جدا فانه يمكن الجمع بين النصوص كلها وكيف كان فان عدل هؤلاء الى القران او الافراد في حجة الاسلام اجزأ
ثم يجزيه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه ولما عرفت من انهم مامورون بغيرها حاله كما لا خلاف في انه يجوز لهم ذلك مع الاضطرار
كضيق وقت او حيض بل الاجماع ايضا بقسميه عليه مضافا الى النصوص المستفيضة او المتواترة في ذلك وستسمع جملة منها انشاء الله وكذا
لا خلاف ايضا في افضلية التمتع على قسميه لمن كان الحج مندوبا بالنسبة اليه لعدم استطاعته او لحصول حج الاسلام منه والنصوص مستفيضة
فيه او متواترة بل هو من قطعيات مذهب الشيعة بل في بعضها عن الص ع لو حججت الفي عام ما قدمتها الا متمتعا ولا فرق في ذلك بين ان يحج عن
نفسه او عن غيره ولا بين من اعتمر في رجب وشهر رمضان وغيرها ولا بين المقيم في مكة منذ عشر سنين وغيره ولكن شرطها اي حج التمتع عشر سنين
سواء كان مندوبا او واجبا اربعة الاول النية انتهى وقد عرفت اعتبارها في كل عبادة الا انه قيل المراد بها هنا نية الاحرام كما في س وغيرها ن
ذكرها بعد ان ذكر كسائر ح مغن عنه هنا على انه لا فرق بينه وبين باقي افعال الحج والعمرة في اعتبار النية فيها فلا معنى لتخصيص الاحرام من بينها
بذلك وان قيل ان الوجه في ذلك كونه معظم الافعال وكثير الاحكام لكنه كما ترى ولعله لذا كان الاولى ارادة نية حج التمتع بجملته بل في
[illegible] عن التنقيح ان ظاهر الاصحاب وصريح سلار ذلك وفي س والمراد من النية نية الخروج الى مكة وفي ظ لا الافضل ان يقارن بها

الاحرام

الاحرام فان فاتت جاز تجديدها الى وقت التحلل ولعل المراد نية التمتع في احرامه لا مطلق نية الاحرام ويكون هذا التحديد بناء على جواز
الاحرام المطلق كما هو مذهب الشيخ وعلى جواز العدول الى التمتع من احرام الحج او العمرة المفردة وبهذا يظهر ان النية المعدودة هي نية النوع
المخصوص قلت فيكون موافقا لما قلناه واشكله هو وغيره باقتضائه الجمع بين هذه النية والنية لكل فعل من افعال الحج على حدة ولا دليل عليه
والاخبار خالية عن ذلك قلت يمكن ان يكون مستنده صحيح زرارة سألت ابا جعفر ع عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل فقال المتعة فقلت ما المتعة
فقال يهل بالحج في اشهر الحج فاذا طاف بالبيت وصلى الركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا والمروة قصر واحل فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ولا
داعي الى حمله على ارادة العمرة من الحج مضافا الى الامر به جملة والامر بكل منها على وجه يظهر منه ارادة اعتبار النية المستقلة وانه لا يكفي فيه النية
الاولى لا تنافي بين وجوب نية الاجمال ونية التفصيل ولعل هذا اولى مما في كشف اللثام من ان المراد النية لكل من العمرة والحج وكل من افعالهما
المتفرقة من الاحرام والطواف والسعي ونحوها كما يأتي تفصيلها في مواضعها لا نية الاحرام وحده كما في س والثاني وقوعه في اشهر الحج بلا خلاف
بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قول الص ع في خبر عمر بن يزيد ليس يكون متعة الا في اشهر الحج وغيره فلا يجزي وقوع بعض عمرته في غيرها فضلا
وهي عندنا على الاصح شوال وذو القعدة وذو الحجة كما عن الشيخين في الاركان وية وابني ادريس والجنيد والقاضي في شرح الجمل لظاهر الاشهر
في الاية وصحيح معوية بن عمار عن الص ع وحسن زرارة عن الباقر ع واجزاء الهدي وبدله طول ذي الحجة بل الطواف والسعي كما ستعرف وقيل كما عن الحسن
والتبيان والجواهر وروض الجنان هي شوال وذو القعدة وعشرة ايام من ذي الحجة بل عن ظ الثاني والرابع اتفاقنا عليه لان افعال الحج
باصل الشرع تنتهي بانتهاء العاشر وان رخص في تاخير بعضها لخروج ما يعمل من الرمي والمبيت عنها ولذا لا يفسد بالاخلال بها والخبر عن ابي جعفر
كما عن التبيان ايضا وقيل كما عن الاقتصاد والجمل والعقود والمهذب الشهران وتسعة ايام من ذي الحجة لان اختياري الوقوف بعرفات في التاسع
بل عن الغنية وتسع من ذي الحجة اي ليال فيخرج الثامن الا ان يكون قد توسع من في ثمان منه اي ثمان ليال منه فيخرج الثامن الا ان يكون
توسع وقد يكون صحتها بالثامن لانه اخر ما شرع في اصل الشرع للاحرام بالحج وان جاز التاخير رخصة وقيل كما عن ط وف وله والجامع الشهران
والى طلوع الفجر من يوم النحر لانه لا يجوز الاحرام بالحج بعده لفوات اضطراري عرفة ولكن يدرك اختياري المشعر الى طلوع شمسه ولذا
حكي عن ابن ادريس اختياره في موضع بل قيل هو ظ جمل العلم والعمل والمصباح ومختصره ويجمع لبيان ومتشابه القران لان فيها انها شوال
وذو القعدة وعشرة من ذي الحجة بتانيث العشر المقتضي لكون التمييز ليالي ويحتمل التوسع وكيف كان فالظ لفظية الاختلاف في ذلك كما
اعترف به غير واحد للاتفاق على ان الاحرام بالحج لا يتاتى بعد عاشر ذي الحجة وكذا عمرة التمتع وعلى اجزاء الهدي وبدله طول ذي
الحجة وافعال ايام منى ولياليها نعم في س ان الخلاف فيها لعله مبني على الخلاف الاتي في فوات وقت المتعة وفيه انه لا يتم في بعضها
والله العالم وعلى كل حال فضابط وقت الانشاء لحج التمتع وابتدائه في هذه المدة ما يعلم انه يدرك المناسك فيه كغيره من الواجبات
الموقتة والثالث ان ياتي بالحج والعمرة في سنة واحدة بلا خلاف فيه بين العلماء كافة كما اعترف به في ك وغيرها وهو الحجة ان تم اجماعا مضافا
الى انسياقه من قوله دخلت العمرة في الحج وهكذا وشبك بين اصابعه وصحيح حماد وحسنه عن ابي عبد الله ع من دخل مكة متمتعا في
اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطايف او الى ذات عرق خرج محرما ودخل ملبيا بالحج فلا يزال على احرامه
فان رجع الى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى قال فان جهل فخرج الى المدينة او الى نحوها بغير احرام ثم رجع في ابان
الحج في اشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرما او بغير احرام فقال ع ان رجع في شهره دخل مكة بغير احرام وان دخل في غير الشهر دخل محرما
قال فاي الاحرامين والمتعتين متعة الاولى او الاخيرة قال الاخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته وخبر معوية بن عمار قلت
لابي عبد الله ع من اين يفترق المتمتع والمعتمر فقال المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر اذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين ع
في ذي الحجة ثم راح يوم التروية الى العراق والناس يروحون الى منى وصحيح صفوان عن ابي جعفر ع اذا دخل المعتمر مكة غير المتمتع فطاف
بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى ركعتين خلف مقام ابراهيم ع فيلحق باهله ان شاء وقال انما انزلت العمرة والمتعة لكن المتعة دخلت
في الحج ولم تدخل العمرة في الحج ومرسل ابان عن ابي عبد الله ع المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج الا ان يابق غلامه او تضل راحلته
فتخرج محرما ولا يتجاوز الا على قدر ما لا تفوته عرفة وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع قلت له كيف اتمتع قال تاتي الموقف فتلبي الى ان قال وليس
لك ان تخرج من مكة حتى تحج وصحيحه الاخر عنه ايضا قلت له كيف اتمتع قال تاتي الموقف فتلبي بالحج فاذا اتى مكة طاف وسعى واحل من كل شيء
وهو محتبس وليس له ان يخرج من مكة حتى يحج وحسن معوية قلت لابي عبد الله ع انهم يقولون في حجة التمتع حجة مكية وعمرة عراقية فقال
كذبوا اوليس هو مرتبط بحجته لا يخرج منها حتى يقضي حجه اذ الظ كون المراد بيان خطأهم في ذلك الذي ماله الى كون حج التمتع افرادا و
عمرته كذلك بزعمهم لحصول التحلل بينهما فان الحج اذا كان مرتبطا بالعمرة على وجه لا يجوز له الاقتصار على العمرة لا تكون العمرة مفردة ولا الحج فما
في كشف اللثام بعد ان ذكر الاستدلال بذلك وزاد ما رواه في المعتبر عن سعيد بن المسيب كان اصحاب رسول الله ص يعتمرون في اشهر الحج فاذا لم يحجوا
من عامهم ذلك لم يهدوا قال ولا دلالة للجميع وللمرة الضعف لكن في ظ كرة الاتفاق عليه لا يخ من نظر خصوصا بالنسبة الى بعضها الذي هو كالصريح

ان

فان عمرة التمتع مع حجه في تلك السنة كالعمل الواحد بل ظاهرها انه لا يجوز له الاقتصار على العمرة وجعلها مفردة بعد ان دخل متمتعا بها فانه بذلك
يكون مرتبطا ومحتبسا بالحج في تلك السنة معها الا مع الضرورة كما اعترف به في ك حاكيا له عن صريح الشيخ وجمع من الاصحاب ولولا ظهور هذه النصوص
في ذلك لاشكل اثبات الشرطية المزبورة اذ الموجود في كره الثالث ان يقع الحج والعمرة في سنة واحدة فلو اعتمر ثم حج في السنة القابلة فلا دم
عليه سواء اقام بمكة الى ان حج او رجع وعاد لان الدم انما يجب اذا زاحم العمرة حجه في وقتها وترك الاحرام بحجه من الميقات مع حصوله في وقت الامكان
ولم يوجد هذه الشرائط الثلثة عندنا شرائط في التمتع وليس مرجعها الى الاجماع بل ولا ظاهر على انه ذكر والاعتبار بالاحلال في اشهر الحج لا بالافعال
والاحلال ثم قال لو اتى بالحج في السنة القابلة فليس بمتمتع نعم لو بقي على احرامه بالعمرة من غير اتمام الافعال الى القابل احتمل الاجزاء ولو قلنا
انه صار معتمرا بمفردة بعد خروج اشهر الحج وما يحل لم يجز وان كان فيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه ضرورة ان ما ذكره من كون
الاعتبار بالاحلال خلاف ظاهر النص والفتوى الدال على اشتراط وقوع العمرة في اشهر الحج فانها اسم لمجموع الافعال فيجب وقوعها فيها ولا يكفي
بالاحلال كضرورة منافاة ذلك لما سمعته من خبر الناس على الاتيان بهما في سنة واحدة اذ من المعلوم عدم وقوع العمرة بتمامها في سنة الحج
في الفرض لان من افعالها الاحرام والفرض وقوعه في السنة الماضية على ان مقتضى قوله دخلت العمرة في الحج كون حكمها حكم الحج فكما لا يجوز ايقاع
على احرام الحج الى القابل فكذا العمرة والله العالم والرابع ان يحرم بالحج له من بطن مكة مع الاختيار والتذكر بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل
في كشف اللثام الاجماع عليه لكن قال اسحق سئلت ابا الحسن ع عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم يبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة او الى ذات
عرق او الى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قلت فانه دخل في الشهر
الذي خرج فيه قال كان ابي مجاورا ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج ولا
حصر له فيه بما ينافي ذلك ولكن افضل مواضعه منها المسجد اتفاقا كما في ك لكونه اشرف الاماكن ولاستحباب الاحرام عقيب الصلوة التي هي في
المسجد افضل ولقول الص ع في حسن معوية اذا كان يوم التروية انشاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار
ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم ع او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت في احرامك من الشجرة واحرم
بالحج وفي خبر ابي بصير اذا اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين اردت ان تحرم الى ان قال ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه
ست ركعات الخ وعلى كل حال لا يتعين الاحرام منه اتفاقا كما عن كره وان اوهمه بعض العبارات لكن سئل عمرو بن حريث الص ع من اين اهل
بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من المسجد وان شئت من الطريق وافضله المقام لقول الص ع في خبر عمر بن يزيد اذا كان يوم التروية
فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك
وعن الصدوق التخيير بينه وبين الحجر لحسن معوية السابق لكن فيه ان اشتراكهما في الفضل بالنسبة الى ساير الاماكن لا ينافي الافضلية المزبورة
المستفادة من الامر به خاصة في خبر عمر بن يزيد ومن تعدد الرواية به ومن موافقة الامر به في الاية باتخاذ مصلى نعم عن الكافي والغنية
والجامع والنافع وشرحه والمبسوط وكره وس التخيير بينه وبين تحت الميزاب في الافضلية وفي كشف اللثام وكان المعنى واحد واقتصر في محكي د
والتلخيص والتبصرة على فضل ما تحت الميزاب لم يذكر المقام ولم نعثر له على شاهد يقتضي فضله على المقام والامر في ذلك سهل بعد عدم
تعين شيء منها قطعا لما عرفت مضافا الى الاصل وخصوص خبر يونس بن يعقوب سئل الص ع من اي المسجد احرم يوم التروية فقال من اي المسجد
شئت وفي كشف اللثام وكانه اجماع وان اوهم خلافه بعض العبارات والله العالم ولو احرم بالعمرة المتمتع بها في غير اشهره لم يجز له التمتع بها لما
عرفته من اشتراط وقوع حج التمتع في اشهر الحج ولذا قال في ك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب بل النصوص وافية في الدلالة عليه كصحيح
عمر بن يزيد السابق وغيره وكذا لو فعل بعضها في اشهر الحج خلافا لبعض العامة وان كان الاكثر خلافا لابي حنيفة منهم وح لم يلزمه الهدي
الذي هو من توابع التمتع لكن هل تقع العمرة صحيحة وان لم يجز التمتع بها كما تشعر به العبارة بل عن كره وهي التصريح به بل عنها انما هو ابلغ
من ذلك وان من احرم بالحج في غير اشهره لم ينعقد احرامه له وانعقد للعمرة مستدلا عليه بخبر الاحول عن ابي عبد الله ع في رجل فرض
الحج في غير اشهر الحج قال يجعلها عمرة او لا تقع كما اختاره في ك فانه بعد ان ذكر ما حكيناه قال ولا يصح عدم الصحة مطلقا اما عن المنوي فلعدم
حصول شرطه واما عن غيره فلعدم نيته ونية المقيد لا تستلزم نية المطلق كما قررناه مرارا وتبعه في كشف اللثام وعن ثر التردد في ذلك و
فيه انه لا ريب في البطلان بمقتضى القواعد العامة ولكن لا باس بالقول به للخبر المزبور المؤيد بخبر سعيد الاعرج قال ابو عبد الله ع من تمتع في اشهر الحج
ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة وان تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة انما الاضحى
على اهل الامصار ودعوى عدم الدلالة لتصريحه الاحتمال ان يكون المراد منها من اراد فرض الحج في غير اشهره لا يقع حجه صحيحا بل ينبغي ان
يجعل النسك الذي يريد فعله عمرة يدفعها ان ذلك لا ينافي الظهور المعلوم كفايته كما هو واضح مثلا وظا الاصحاب عدم اشتراط امر
اخر غير الشرائط الاربعة او الثلثة في حج التمتع لكن عن بعض الشافعية اشتراط امر اخر وهو كون الحج والعمرة عن شخص واحد فلو وقع
المتمتع الحج عن شخص والعمرة عن اخر متبرعا مثلا لم يصح ويمكن ان يكون عدم ذكر اصحابنا لذلك اتكالا على معلومية كون التمتع عملا

واحدا عندهم ولا وجه لتبعيض الواحد فهو في الحقيقة مستفاد من كون حج التمتع قسما مستقلا ويمكن ان لا يكون ذلك شرطا عندهم لعدم الدليل
على الوحدة المزبورة التي تكون العمرة كالركعة الاولى من صلوة الصبح والا لم تقع عمرته مثلا مع اتفاق العارض عن فعل الحج الى ان فات
بل المراد اتصاله بها وايجاب رد انه مع التمكن منه فلا مانع من التبرع بعمرته عن شخص وبحجه عن اخر لاطلاق الادلة بل لعل خبر محمد بن مسلم عن
ابي جعفر دال عليه قال سئلته عن رجل يحج عن ابيه يتمتع قال نعم المتعة له والحج عن ابيه واما الوقوع عن شخص واحد فلم اجد في كلام احد التعرض له
بمعنى انه لو فرض التزامه بحج التمتع بنذر وشبهه فاعتمر عمرته ومات مثلا فهل يجزي نيابة احد عنه مثلا بحج عن مكة وان كان الذي يقوى عدم
الاجزاء ان لم يكن دليل خاص ورد بما يأتي في الابحاث الاتية نوع تحقيق والله العالم وكيف كان فقد عرفت وتعرف ان الاحرام لعمرة كان او لحج من الميقات
الذي وقته رسول الله صلعم مع الاختيار وعرفت ايضا ان مكة لحج التمتع وح فلو احرم لحج التمتع من غير مكة لم يجز ثم ودخل مكة باحرامه على الا
باصول المذهب وقواعده التي منها اعتبار موافقة الامر في صحة العبادة واجزائها ووجب استينافه منها ليوافق الامر به ودخول مكة بالاحرام
من غيرها ولو من ميقات العمرة مع عدم تجديده منها لا يجدي في امتثال الامر به منها لخصوصها بعد فساد الاحرام الاول الحاصل من غير الميقات عمدا
استدامته على ذلك الاحرام عنده ليست نية لانشائه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل عن كره وهي نسبته الى علمائنا مشعرا بدعوى
الاجماع عليه عندنا نعم عن احمد انه يحرم للحج من الميقات وعن الشافعي جواز ذلك له وربما اشعرت عبارة المتن بوجود خلاف فيه بيننا لكن تردد
ترددات الكتاب انكار ذلك بل نقل عن شيخنا المص قد سره في كتابه بنحو ذلك الى خلاف الجمهور والى ما يختاره من غير خلاف انه مذهب الاحد من
الاصحاب فيظن انه فيه خلافا وبالجملة لا اشكال بل ولا خلاف محقق في فساد الاحرام لحج التمتع من غير مكة مع الاختيار فلا يجديه المرور بها ما لم يجدد
الاحرام منها له كما هو واضح نعم لو تعذر ذلك ولو لضيق الوقت قيل والقائل الشيخ في المحكي من خلافه يجزيه ذلك الاحرام الذي اوقعه في غيرها لعذر
من نسيان او غيره وتبعه في كشف اللثام حاكيا له عن كره ايضا للاصل ومساواة ما فعله لما يستانفه في الكون من غير مكة في العذر لان الفرض العذر والوجه
انه يستانفه حيث امكن ولو بعرفة ان لم يتعمد ذلك عالما بالحال لان ما اوقعه اولا لم يوافق امر به فهو فاسد ومن هنا كان مقتضى الاصل الفساد
لا الصحة واما دعوى المساواة فلا ريب في انها قياس والاصل يقتضي العكس اذ المصحح للاحرام المستانف انما هو الاجماع على الصحة معه وليس
النسيان مصححا له حتى يتعدى به الى غيره وانما هو كالعذر عذر في عدم وجوب العود وهو لا يوجب الاجتزاء بالاحرام معه حيث وقع بل انما يجب
الرجوع الى الدليل وليس هنا سوى الاتفاق ولم ينعقد الا على الاحرام المستانف واما التابعون فلا دليل عليه نعم قد يقال بصحة احرام
العذر واتفاقا لو نسي الاحرام منها واحرم من غيرها في حال عدم تمكنه من الرجوع اليها ولو كان متذكرا للمصادفة الامر به واقعا فتم هذا
كله في المعذور واما العامد فان امكنه استينافه منها استانفه والا بطل حجه ولم يفده الاستيناف من غيرها بل يتوهم من نحو
اطلاق المتن عدم الفرق بين جاهل الحكم وعدمه اللهم الا ان يدعى ارادة العالم من العامد ولعله كذلك لتظافر الاخبار بعذره اذا اخر
الاحرام عن ساير المواقيت قال زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي فجهلوا ان مثلها ينبغي ان تحرم
فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسئلوا بعض الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك
الحج فسئلوا ابا جعفر ع فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها وقال ابن عمار سئلت ابا عبد الله ع عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت
اليهم فسئلتهم فقالوا ما ندري اعليك احرام ام لا وانت حائض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم
منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم وقال سورة بن كليب قلت لابي
جعفر ع خرجت معنا امرأة من اهلنا فجهلت الاحرام فلم تحرم حتى دخلنا مكة ونسينا ان نامرها بذلك فقال فمروها ان تحرم من
مكانها من مكة او من المسجد وقال عبد الله سئلت ابا عبد الله عن رجل مر على الوقت الذي احرم الناس منه فنسي وجهل فلم يحرم حتى اتى
مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج فقال يخرج من الحرم فيحرم ويجزيه ذلك وقال الكناني سئلت ابا عبد الله ع عن رجل جهل
ان يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع قال يخرج من الحرم ثم يهل بالحج بل المطلق في خبر الحلبي على وجه يشمل العالم العامد وان لم نجد به قائلا هنا
بل صرح غير واحد بفوات نسكه كما هو مقتضى القواعد قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات
اهل بلاده الذين يحرمون منه فيحرم وان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج بل في مرسل جميل
عن احدهما ع في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان
لم يهل بل في صحيح علي بن جعفر عن اخيه ع الذي استدل به في ك على الحكم المزبور وان كان فيه ما فيه خصوص المتمتع قال سئلته عن رجل كان
متمتعا خرج الى عرفات وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده قال اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه الا ان الاستدلال
به متوقف على القول بمضمونه حتى يستفاد منه حكم المقام بالاولوية ولتسمع تحقيق القول في ذلك واحتمال الفرق بين ميقات احرام حج التمتع
وغيره بعيد بل قد يقال في بعضها قد علم الله نيتها مما هو كالتعليل الشامل للمقام وعلى كل حال فهل يسقط الدم والحال هذه اي احرم للحج من
غير مكة للعذر في ميقات العمرة او مر عليه وهو محرم بالحج فيه تردد ينشأ من انه جبر لما فات من احرام الحج من الميقات كما عن الشافعي بل

قيل هو ظ فينبغي سقوطه في الاول المفروض فيه حصوله من الميقات بل وفي الثاني في وجه وهو مردود وهو متلبس به عليه بل قيل هو ظ
ح فيسقط في الاول بطريق اولى ومنه انه نسك مستقل لا مدخلية له في ذلك كما هو ظ الاصحاب بل والادلة بل عن صريح ط وصريح غ انه
نسك بل من صريح الثاني منهما عدم سقوطه عنهما فالتردد فيه في ح واضح الضعف ولا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتي بالحج وفاقا للشيخ
على ما في ك لانه صار مرتبطا به كما سمعت المعتبرة المستفيضة به الا على وجه لا يفتقر الى تجديد عمرة بان يخرج محرما بالحج باقيا على احرامه حتى
يحصل الحج منها او يعود للحج قبل مضي شهر كما في عد جمعا بين النصوص السابقة وبين مرسل موسى بن القاسم عن بعض اصحابنا انه سئل ابا جعفر ع
في عشر من شوال فقال اني اريد ان افرد عمرة هذا الشهر فقال انت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان المدينة منزلي ومكة منزلي ولي فيهما اهل وبينهما
اموال فقال انت مرتهن بالحج فقال له الرجل فان لي ضياعا حول مكة واريد الخروج اليها فقال تخرج حلالا وترجع حلالا الى الحج بناء على كون
السؤال منه عن افراد العمرة بعد ان قصد التمتع بها والاطلاقه الحل خارجا وراجعا مقيدا بما اذا رجع قبل شهر لخبر اسحق بن عمار سئل ابا الحسن
عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة والى ذات عرق والى بعض المعادن قال يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي
تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج ومرسل الصدوق عن الص ع اذا اراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط
بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج وان علم خرج وعاد في الشهر الذي خرج فيه دخل مكة محلا وان دخلها في غير ذلك الشهر دخل محرما
وحسن حماد السابق لكن فيه ان المرسل الاخير يقتضي الجواز ولو بعد شهر لكن يعود بعمرة جديدة على ان هذه النصوص غير جامعة لشرائط الحجية
ولا شهرة محققة جابرة لها بل لم نعرف ذلك الا للمص والفاضل بل في كشف اللثام انه اطلق في ئر والمهذب والاصباح وموضع من ير وط
واستثنى ابن حمزة الاضطرار وان قال الشهيد لعلهم ارادوا بالخروج المحوج الى عمرة اخرى كما قاله في ط او الخروج لا بنية العود لكن فيه انه لا
داعي الى ذلك بل يمكن ان يكون لحرمة الخروج مط عندهم وعلى كل حال فالمتجه الاقتصار في الخروج على الضرورة وان لا يخرج معها الا محرما
لاطلاق النصوص المزبورة ولاحتمال عدم التمكن بعد ذلك من العود الى مكة للاحرام بالحج او لصدق الاتصال ع بالحج ولغير ذلك لكن في كشف
اللثام الآن يتضرر كثيرا بالبقاء على الاحرام لطول الزمان فيخرج محلا للاصل وانتفاء الحرج ومرسل موسى بن القاسم المتقدم على وجه
بل قال ومرسل الصدوق يحتمله والجهل فيه وان الاصل مقطوع باطلاق الادلة وعدم الحرج الذي يصلح معيدا له كالاحتمال في المرسلين
الذين لا جابر لهما ودعوى ان الحرمة انما هي لفوات الارتباط بين الحج وعمرته فلا معنى لها مع فرض عدم الافتقار الى عمرة مع الرجوع قبل شهر
يدفعها انها كالاجتهاد في مقابلة النصوص السابقة بناء على العمل بها نعم عن ئر وفع ومنى وكره وموضع من ير وظ يب وموضع من ية وط
كراهة الخروج لا حرمته للاصل والجمع بين النصوص بشهادة قوله ما احب في خبر حفص منها وهو لا يخلو من وجه وكيف كان فلو جدد عمرة بخروجه
محلا لرجوعه بعد شهر تمتع بالاخيرة وتصير الاولى مفردة لحسن حماد السابق ولارتباط عمرة التمتع بحجه وظهور الاية في الاتصال بل في كشف اللثام
ولعله اتفاقي والظ عدم طواف النساء عليه وان احتمله بعضهم لانه احل منها بالتقصير وربما الحق بالتمتع قبل الخروج ومن البعيد جدا حرمتهن عليه بعد
من غير موجب ولو رجع قبل شهر دخل مكة محلا لكن عن ب وكره ان الافضل ان يدخل محرما بالحج لخبر اسحق بن عمار المتقدم سابقا في الاحرام من مكة
الذي قلنا لا صراحة فيه بذلك اي جواز الاحرام بالحج للمتمتع من غير مكة لجواز حج الصادق مفردا او قارنا بل في كشف اللثام وكلام الشيخ يحتمله بعيدا او
اعراض الكاظم ع عن الجواب وجواز صورة الاحرام تقية وامر الكاظم ع هنا تقية ويمكن القول باستحبابه او وجوبه تعبدا وان وجب تجديده بمكة
ويجوز كون الحج بمعنى عمرة التمتع بل العمرة مط ويأتي انشاء الله تمام الكلام فيه كما انه يأتي الكلام في اعتبار الشهر بالفصل بين العمرتين وان ظ
نصوص المقام اعتبار كون الرجوع في غير شهر عمرته في العمرة الجديدة لا فصل شهر كما هو ظ الاصحاب وصريح بعضهم حتى انهم اختلفوا في مبدء
هذا الشهر وانه من اخلاله بالعمرة او غير ذلك بل ان لم يكن اجماعا امكن القول ان ذلك البحث انما هو في الفصل بين العمرتين المفردتين لا في مثل
الفرض الذي هو عمرة التمتع التي يجب اكمالها بالحج بعدها وقد دخلت فيه دخول الشيء بعضه في بعض كما هو مقتضى تشبيك ص ما بعده فهو ح قبل
قضائه في اثناء العمل فلا وجه لاستيناف عمرة في اثنائه والنصوص المزبورة مع عدم جامعية كثير منها لشرائط الحجية يمكن حملها على التقية
ولعل ما في النصوص من الخروج محرما التعليم للجمع بين قضاء ضرورته واتصال حجه بعمرته نعم لو قلنا بفساد عمرة تمتعه بخروجه ورجوعه بعد
شهر امكن ح القول باستيناف عمرة جديدة لوجوب الحج عليه بافساده الا انه ليس قولا لاحد من الاصحاب الحاصل ان المسئلة غير محررة في
كلام الاصحاب والتحقيق ما ذكرنا وربما يأتي لذلك انشاء الله تتمة ولعله لذا تردد الشهيد في حواشي س في بعض احكام المسئلة قال وهنا
فوائد الاولى هل يحرم بهذه العمرة من خارج الحرم او من ميقات عمرة التمتع نظر الثانية هل هذه عمرة التمتع حقيقة او لضرورة الدخول
الى مكة لمكان الاحرام احتمالان والفائدة في وجوب طواف النساء فيها فعلى الثاني يجب وعلى الاول لا يجب وفي النية فعلى الثاني ينوي
عمرة الافراد وعلى الاول ينوي عمرة التمتع الثالثة لو عرض في هذه مانع من الاكمال فهل يعدل بعد له الى حج الافراد او لا وتصريح الاصحاب
التمتع بها يمكن حملها على اتصالها بالحج وان كانت مفردة لان امتثال الامر حصل بالاولى وهو يقتضي الاجزاء قلت وكان آخر كلامه صريح
في ان عمرة التمتع الاولى لا الثانية وان جوزنا العدول منها الى الحج ايضا باعتبار اتصالها به ولعل على هذا يحمل الخبر المزبور فان الاولى

بطلت

بطلت متعة بالخروج والمتمتع بها الثانية كما هو ظ عبارة المص وغيره وبالجملة المسئلة غير محررة حتى بالنسبة الى اعتبار الشهر فانه ان كان لانه اقل
ما يفصل به بين العمرتين فستعرف تحقيق الحال في ذلك وانه تشرع العمرتان باقل من ذلك على ان المسئلة خلافية ولم يشر احد منهم الى بناء ذلك على
ذلك الخلاف وان كان هو لخصوص هذه الادلة وان لم نقل بذلك في غيرها فقد عرفت ان كثيرا منها غير جامع لشرائط الحجية فلا ريب في ان الاولى و
الاحوط الاقتصار في الخروج من مكة على الضرورة وانه لا يخرج الا محرما بالحج مهما امكن وليس في كلامهم تعرض لما لو رجع حلالا لا بعد الشهر ولو اثما فهل له
الاحرام بالحج ثانيا على عمرته الاولى وانما بطلت للمتمتع بالخروج شهرا لكن الذي يقوى في النظر الاول لعدم الدليل على فسادها بل هذا
مؤيد لما ذكرناه فتأمل والله العالم ولو دخل بعمرته الى مكة وخشي ضيق الوقت جاز له نقل النية الى الافراد وكان عليه عمرة مفردة بلا خلاف اجده
فيه بل لعل الاجماع بقسميه عليه وانما الخلاف في حد الضيق ففي عد من الحلبيين وابني ادريس وسعيد يحصل للتمتع بادراك مناسك العمرة و
تجديد احرام الحج وان كان بعد زوال الشمس يوم عرفة اذا علم ادراك الوقوف بها ودخ في محل الضيق خوف فوات اختياري الركن من وقوف عرفة ولعله
يرجع اليه ما عن ط وية ولة والمهذب من الفوات بزوال الشمس من يوم عرفة قبل اتمام العمرة بناء على تعذر الوصول الى عرفة بعد ذا الوقت
لمضي الناس عنه الا ان المراد حط اذا تمكن وادرك مسمى الوقوف بعد الزوال وعن علي بن بابويه والمفيد ره ان حد فوات المتعة زوال الشمس من يوم
التروية وعن المقنع والمقنعة انه غروب الشمس منه قبل الطواف والسعي وفي س عن الحلبي انه قال وقت طواف العمرة الى غروب الشمس يوم التروية م
للمختار والمضطر الى ان يبقى ما يدرك عرفة آخر وقتها وعن ظ ابن ادريس ومحتمل ابي الصلاح في حجة الاسلام ونحوها مما تعين فيها المتعة
لم يجز العدول ما لم يفت فوات اضطراري عرفة والاصل في هذا الاختلاف اختلاف النصوص الا ان الكثير منها ينطبق على الاول ففي مرسل
ابن بكير عن بعض اصحابنا انه سئل ابا عبد الله ع عن المتعة متى تكون قال يتمتع ما ظن انه يدرك الناس بمنى قلت اي ذاهبين الى عرفة
وخبر يعقوب بن شعيب الميثمي سمعت ابا عبد الله ع يقول لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوات الموقفين وعن بعض
النسخ يحرم من ليلة عرفة مكان ان لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له يعني يحرم متى ما تيسر له وفي مرفوع سهل عن ابي عبد الله ع في متمتع دخل
يوم عرفة قال متعته تامة الى ان يقطع التلبية قلت الى ان يقطع الناس تلبيتهم وهو زوال الشمس من يوم عرفة فانه وقت قطع التلبية
اراد ع اذا دخل مكة قبل زوال الشمس مكن ادراك المتعة تامة وفي المرسل عن ابي بصير قلت لابي عبد الله ع المرأة تجيء متمتعة فتطمث
قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق بالناس فلتفعل
وفي خبر العقرقوفي قال خرجت انا وحديد فانتهينا الى البستان يوم التروية فتقدمت الى جماعة فقدمت مكة فطفت وسعيت واحللت
من تمتعي ثم احرمت بالحج وقدم حديد من الليل فكتبت الى ابي الحسن ع استفتيه في امره فكتب الي مره يطوف ويسعى ويحل من متعته ويحرم
بالحج ويلحق الناس بمنى ولا يبيتن بمكة وفي خبر الحلبي عن الص ع المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما ادرك الناس بمنى وفي خبر مرازم
بن حكيم قلت لابي عبد الله ع المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة او المرأة الحائض متى تكون لهما المتعة فقال ما ادركوا الناس بمنى وصحيح الحلبي
سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي ان هو طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته
الموقف فقال يدع العمرة فاذا اتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولا هدي عليه وصحيح جميل عن ابي عبد الله ع المتمتع له المتعة الى زوال الشمس
من يوم عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وفي خبر محمد بن مسرور كتبت الى ابي الحسن الثالث ع ما تقول في رجل متمتع بالعمرة الى الحج
وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى الى عرفات اعمرته قائمة او قد ذهبت منه الى اي وقت عمرته قائمة اذا كان متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يواف يوم التروية
ولا ليلة التروية فكيف يصنع فوقع ع ساعة يدخل مكة انشاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجته ويمضي الى الموقف ويفيض مع
الامام وخبر زرارة سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يكون في يوم عرفة وبينه وبين مكة ثلثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج فقال يقطع التلبية
المتعة يهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شيء عليه وهو
كالصريح في خوف فوات اختياري عرفة الى غير ذلك من النصوص المتفقة في الدلالة على مشروعية المتعة في ليلة عرفة ويومها بل اذا كان المراد
مما قيد فيها بالزوال نحو ما ذكرناه في كلام ط اتفقت جميعا على مختار المص الذي كاد يكون صريح ما في الخبر الاخير بل يؤيدها ايض ما سمعته
في مسئلة الحائض اذ الظ عدم الفرق بينها وبين غيرها من ذوي الاعذار نعم لا يبعد القول بان مشروعيتها بعد الزوال من يوم عرفة للمضطر خاصة
لمزاحمتها ح بعض وقوف عرفة وان لم يكن الركن منه ولا ينافيها خبر العيص بن القاسم سئلت ابا عبد الله ع عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية
صلوة العصر تفوته المتعة قال لا له ما بينه وبين غروب الشمس وقال قد صنع ذلك رسول الله ص ولا خبر اسحق بن عمار سئلت ابا الحسن موسى ع
عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل ولا خبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع اذا قدمت مكة يوم التروية وانت
متمتع فلك ما بينك وبين الليل ان تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة ولا المرسل في يب والاستبصار وكلنا المتعة من اهل البيت عن
ابي الحسن موسى ع انه قال اهل بالمتعة بالحج يريد يوم التروية الى زوال الشمس وبعد العصر وبعد المغرب وبعد العشاء ما بين ذلك كله واسع
ضرورة عدم دلالة الجميع على عدم مشروعيتها غير ذلك الا بالمفهوم الذي لا يصلح معارضا للنصوص الصريحة التي سمعتها نعم ينافيها خبر

زكريا

ذكره ابن عمار سئلت ابا الحسن ع عن المتمتع اذا دخل يوم عرفة قال لا متعة له يجعلها عمرة مفردة وخبر اسحق بن عبد الله عن ابي الحسن ع المتمتع
اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة يجعلها حجة مفردة انما المتعة الى يوم التروية وخبر موسى بن عبد الله سئلت ابا عبد الله ع عن
المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى ولا هدي
عليه انما الهدي على المتمتع وخبر علي بن يقطين سئلت ابا الحسن موسى ع عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة
كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع اذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت
الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك لانها اخبار شاذة نادرة القائل تشبه بعض اخبار المواقيت بل فيها ما هو كالموضوع نحو
قوله قد صنع ذلك رسول الله ص مع انه لم يتمتع ابدا اللهم الا ان يريد صنعه لغيره بان امره به او انه كان ذلك لحكمة عدم ارادته معروفية
الشيعة في ذلك الوقت بالتخلف عن يوم التروية الذي يخرج الناس فيه الى منى بل يلوح من بعضها اثار ما ذكرنا خصوصا خبر ابن بزيع
منها قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متعتها قال كان جعفر ع يقول زوال
الشمس من يوم التروية وكان موسى ع يقول صلوة الصبح من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية
ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان بن صالح فقال لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة فقلت
فهي على احرامها ام تجدد احرامها للحج فقال لا هي على احرامها فقلت فعليها هدي قال لا الا ان تحب ان تتطوع ثم قال اما نحن فاذا رأينا هلال
ذي الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة ضرورة ان نقله عن جعفر ع كذا وعن موسى ع كذا مع انه مناف لما سمعته من نصوص التوسعة في يوم
التروية الى غروب الشمس بل في بعضها بعد العشاء وهذا كله دليل على ما ذكرنا او على اختلاف اوقات التمكن الى الوصول الى عرفات باختلاف
الناس او على ان المراد بيان تفاوت مراتب افراد المتعة في الفضل بمعنى ان افضل انواع التمتع ان تكون عمرته قبل ذي الحجة ثم يتلوه ما تكون
عمرته قبل يوم التروية ثم ما يكون قبل يوم عرفة ثم ما يمكن معها ادراك الموقفين ثم من كانت فريضة التمتع يكتفي بادراك الاخير منهما او
من يتطوع بالحج ولم يتيسر له العمرة الا بعد التروية او عرفة فالمستفاد من بعض الاخبار ان العدول الى الافراد اولى له ولو لبعض الامور
التي لا ينافيها افضلية التمتع بالذات على الافراد وربما ظهر من بعض متأخري المتأخرين الجمع بين النصوص بالتخيير بين التمتع والافراد اذا
فات زوال يوم التروية او تمامه وهو جيد ان اراد ما ذكرناه لا في صورة وجوب حج التمتع المعلوم من مذهب الشيعة وجوبه على النائي
اذا تمكن منه من غير استثناء حال من الاحوال ولذا صرح الشيخ بعد الجمع بين النصوص المزبورة بارادة نفي الكمال في المتعة وبالخيار
بينها وبين الافراد على الوجه المزبور بان ذلك اذا كان الحج مندوبا لا فيما اذا كان هو الفريضة بل قد سمعت من ابن ادريس الاكتفاء
في الوجوب بادراك اضطراري عرفة وان كان الاقوى خلافه على كل حال فلا ريب في ان الاقوى ما قلنا وعليه يستقر المذهب بل ما تسمعه
في المسئلة الاتية مؤيد لذلك وهي التي اشار اليها المص بقوله وكذا الحائض والنفساء اذا منعهما عذرهما عن التحلل وانشاء الاحرام بالحج
لضيق الوقت عن التربص لقضاء افعال العمرة على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل في محكي الاجماع عليه قال اذا دخلت المرأة مكة متمتعة طافت
وسعت وقصرت ثم احرمت بالحج كما يفعل الرجل سواء فان حاضت قبل الطواف لم يكن لها ان تطوف بالبيت اجماعا لان الطواف صلوة ولانها
ممنوعة من الدخول الى المسجد وتنتظر الى وقت الوقوف بالموقفين فان طهرت وتمكنت من الطواف والسعي والتقصير وانشاء الاحرام
وادراك عرفة صح لها التمتع وان لم تدرك ذلك وضاق عليها الوقت واستمر بها الحيض الى وقت الوقوف بطلت متعتها وصارت
حجتها مفردة ذهب اليه علماؤنا اجمع وقيل ونحوه عن كرة وليس فيها اشارة الى الخلاف السابق في فوات وقت العمرة فهو حجة
على المختار هناك اذ الظاهر عدم الفرق بين الاعذار واحتمال خروج الحائض منه بالادلة الخاصة يدفعه ان من نصوص توقيت
المتعة بيوم التروية في الحائض على كل حال فلا ريب في ان الاصح ما عليه المشهور لصحيح جميل سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة الحائض اذا قدمت
مكة يوم التروية قال تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر وتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة قال ابن ابي عمير كما صنعت
عائشة وخبر اسحق عن ابي الحسن موسى ع سئلته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال تصير
حجة مفردة قلت عليها شيء قال دم تهريقه وهي اضحيتها وصحيح ابن بزيع المتقدم سابقا وخبر الاعرج الاتي في المسئلة الاتية ثم
خلافا للمحكي عن الاسكافي وعلي بن بابويه وابي الصلاح وحكاه في كشف اللثام عن الحلبيين وجماعة كما انه حكي عن ابي علي التخيير بينهما وعلى
كل حال فالاولى من بقائها على متعتها ان تفعل جميع افعالها غير الطواف وتقصر ثم تحرم بالحج من مكانها ثم تقضي ما فاتها من الطواف
بعد ان تطهر لخبر العلاء بن صبيح وعجلان ابي صالح وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن ابي عبد الله ع المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة
ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت
وسعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج
ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك حلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها

في الحائض والنفساء اذا منعهما عذرهما

وخبر عجلان بن ابي صالح قلت لابي عبد الله ع متمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا والمروة وتجلس في بيتها فان
طهرت طافت بالبيت وان لم تطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت بالحج وخرجت الى منى فقضت المناسك كلها فاذا فعلت ذلك
فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها قال وكنت انا وعبد الله بن صالح سمعنا هذا الحديث في المسجد فدخل عبيد الله على ابي الحسن ع فخرج
الي فقال قد سئلت ابا الحسن ع عن رواية عجلان فحدثني بنحو ما سمعنا من عجلان ونحوه خبر درست الى قوله فراش زوجها الا انه قال و
اهلت بالحج بيتها وزاد بعد قوله وقضت المناسك كلها فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين وسعت بين الصفا والمروة وخبر الاعرج
انه سمع ابا عبد الله ع يقول اذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت قبل ان تطوف قدمت السعي وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت
طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء وكان التخيير المزبور وجه جمع بين النصوص الا انه مع كونه لا شاهد له فرع
التكافؤ المفقود في المقام من وجوه ومن هنا جمع بعض المتأخرين بينها بطريق اخر وهو الفرق بين من احرمت وهي طاهر فانها تقضي طوافها
بعد ذلك وبين من حرمت وهي حائض فانها تبطل متعتها وتعدل الى حج الافراد والشاهد على ذلك خبر ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول في المرأة المتمتعة اذا احرمت وهي طاهر ثم حاضت قبل ان تقضي متعتها سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد قضت عمرتها وان
هي احرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتى تطهر وهو مع انه قول لم نعرفه لاحد من اصحابنا بل لا يوافق الاعتبار ضرورة عدم الفرق بين الحالين
بعد عدم اعتبار الحائض في السعي والتقصير لا يتم في بعض النصوص السابقة الذي هو كالصريح في بطلان متعتها في الاول ومن هنا جمع الشيخ
بينها بحمل نصوص قضاء الطواف على من طافت اربعا كما تسمعه في المسئلة الاتية ونحوه وبعدل الى الافراد على من لم تطف شيئا منه وجعل الخبر
المزبور شاهدا على ذلك باعتبار انها لو احرمت وهي حائض قد علم عدم وقوع شيء من الطواف منها بخلاف من اتاها الحيض بعد الاحرام الذي هو
موضوع نصوص القضاء ولا باس به بعد ان عرفت استحقاقها للطرح باعتبار عدم مقاومتها للاخبار السابقة من وجوه واما ما يحكى من
بعض الناس من استنابتها من يطوف عنها فلم نعرف القائل به ولا دليله بل مقتضى القواعد فضلا عن الادلة خلافه وكذا ما في بعض
النصوص من تاخيرها السعي لو فرض عروض الحيض لها بعد تمام الطواف لم نعرف قائلا به ولو لحذو العذر وقد طافت اربعا صحت متعتها
واتت بالسعي وبقية المناسك التي قد عرفت عدم اشتراط شيء منها بالطهارة وقضت بعد طهرها ما بقي من طوافها قبل طواف الحج
لتقدم سببه كما في كلام بعض او بعده كما في كلام اخر او مخيرة كما هو مقتضى اطلاق الادلة على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة لعموم ما
دل على احراز الطواف باحراز الاربعة منه وخصوص النصوص كخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت
او بين الصفا والمروة فجازت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته وان قطعت
طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله وخبر احمد بن عمر الحلال عن ابي الحسن ع سئلته عن امرأة طافت خمسة اشواط ثم اعتلت قال
اذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت او بين الصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي قطعت طوافها في اقل
من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله والمراد بمجاوزة النصف بلوغ الاربع بما زاد بقرينة غيره من النص والفتوى وذكر الصفا والمروة
معه لا ينافي حجيته فيه كما هو واضح وخبر اسحق بياع اللؤلؤ عن من سمع ابا عبد الله ع يقول المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم رأت
الدم فمتعتها تامة وزاد في التهذيب والاستبصار وتقضي ما فاتها من الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة وتخرج الى منى قبل ان تطوف الطواف الاخير
قلت لعل المراد بالطواف الاخير الطواف المقضي وصحيح سعيد الاعرج سئل ابو عبد الله ع عن امرأة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمثت
قال تتم طوافها فليس عليها غيره ومتعتها تامة فلها ان تطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف وقد قضت متعتها ولتستانف
بعد الحج وزاد في الفقيه بعد ان رواه مرسلا وان هي لم تطف الا ثلاثة اشواط فلتستانف الحج فان اقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او
الى التنعيم فلتعتمر بل في خبر محمد الاكتفاء بثلاثة اشواط او اقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن امرأة طافت ثلاثة اشواط او اقل من ذلك ثم رأت دما قال
تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى بل في الفقيه بهذا الحديث افتي دون الحديث السابق عليه لان اسناده متصل ومضمونه رخصة
ورحمة بخلاف الاول وفيه مع ندرة القول بذلك بل استقرت الكلمة بعده على خلافه ان الخبر المزبور موقوف ومرسل الا في التهذيب وغير مسند
على ان الدليل غير منحصر به فلا ريب في عدم مقاومته الخبر المزبور لغيره مما سمعت من وجوه ومن هنا كان المتجه حمله على طواف النافلة الذي ستعرف
فيما يأتي جواز البناء فيه على الاقل من الاربع وما ابعد ما بينه وبين المحكي عن ابن ادريس من بطلان متعتها بعروض الحيض في اثناء الطواف ولو بعد
الاربع وكانه مال اليه في ك لامتناع اتمام العمرة اتمام المقتضي لعدم وقوع التحلل والاطلاق صحيح محمد بن اسماعيل وغيره الا انه كما ترى اجتهاد في
مقابلة النصوص الخاصة المعتضدة بالنصوص العامة التي لا يعارضها الاطلاق المزبور المنزل على عروض الحيض قبل حصول الطواف ولعله
في محكي نقل القولين المزبورين ودليلهما ثم جعل الانصاف التوسط بين القولين نعم لا تنقيح في كلامهم ان الحكم المزبور مختص بحال
الضيق او الاعم منه ومن السعة فظاهر ... الاخير السعي والتقصير والاحلال ثم قضاء ما عليها من الطواف بعد الاحرام بالحج او انها تنتظر الطهر مع
السعة باقية على احرامها حتى تقضي طوافها وصلوته ثم تسعى وتقصر قد يلوح من بعض العبارات خصوصا عبارة عد تنزيلا للادلة بعد منه على

الطواف كله ولكن لا ريب في ان الاولى الاحوط الثاني الذي فيه المحافظة على ترتيب العمرة بل العمل الاولى ثلثه حتى لو عرض لها الحيض بعد قضاء الطواف الجمع قبل صلوة ركعتيه فان متعتها صحيحة لاولويتها من الصورة الاولى لصحيح الكناني سئلت ابا عبد الله ع عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل ان تصلي الركعتين فقال ليس عليها اذا طهرت في حج او عمرة ثم حاضت قبل ان تصلي الركعتين قال اذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام ابرهيم ع وقد قضت طوافها ومضمر زرارة سئلته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل ان تصلي الركعتين فقال ليس عليها اذا طهرت الا الركعتان وقد قضت الطواف وما في ذلك واثباتها مع من ان في الدلالة نظرا وفي الحكم اشكالا واضح الضعف لعم لا دلالة فيها على جواز فعل بقية افعال العمرة ثم الاحلال فيهما ثم قضاء الركعتين بعد ذلك مع السعة فالاحوط ح والاولى انتظارها الطهر مع السعة ودرايا ياتي فيما بعد لذلك تتمة ان شاء الله وعلى كل حال فلا خلاف ولا اشكال في انه اذا صح حج التمتع الاسلامي سقطت العمرة المفردة التي هي عمرة الاسلام بل الاجماع بقسميه عليه قال الص ع في الصحيح اذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وقال ايضا في خبر ابي بصير العمرة مفروضة مثل الحج فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة وقال البزنطي سئلت ابا الحسن ع عن العمرة واجبة هي قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم وقال يعقوب بن شعيب قلت لابي عبد الله ع قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله يكفي الرجل اذا تمتع بالعمرة الى الحج مكان العمرة المفردة قال كذلك امر رسول الله ص اصحابه هذا كله في حج التمتع وامكان واما صورة حج الافراد للمختار فهو ان يحرم من الميقات الذي ستعرفه في اشهر الحج ان كان اقرب الى مكة من منزله او من حيث يسوغ له الاحرام بالحج ولو لعذر من نسيان او غيره على وجه لا يتمكن من الرجوع الى الميقات بعد ثم يمضي الى عرفات فيقف بها ثم يفيض الى المشعر فيقف به ثم الى منى فيقضي مناسكه بها ثم ياتي مكة فيه او بعده الى اخر ذي الحجة فيطوف بالبيت ويصلي ركعتين ويسعى بين الصفا والمروة ويطوف طواف النساء ويصلي ركعتين بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى نعم ستعرف جواز تقديم الطواف والسعي على الموقفين على كراهة كما انك ستعرف تمام البحث في هذه الامور جميعها وعليه عمرة مفردة بعد الحج والاحلال منه ان كانت قد وجبت عليه والا فان شاء فعلها ثم ياتي بها من ادنى الحل الذي هو الاقرب او الالصق بالحرم او احد المواقيت وفي بينهما اشكال اقواه الجواز واحوطه العكس وربما اشعرت العبارة ونظايرها بلزوم العمرة المفردة لكل حاج مفرد وكذا قطعه في الحج المندوب وللمنذور اذا لم يتعلق النذر بالعمرة كما يدل عليه الاخبار الواردة بكيفية حج الافراد بل صرح غير واحد من الاصحاب بان من استطاع الحج مفردا دون العمرة وجب عليه الحج دونها ثم ان راعى الاستطاعة لها ومن استطاعها دونه وجبت هي عليه خاصة وكذا صرح غير واحد من الاصحاب بان من نذر الحج لا يجب عليه العمرة الا يكون حج التمتع فيجب ح لدخولها فيه وبالجملة فالمسئلة لا اشكال فيها من هذه الجهة انما الكلام فيمن وجبا عليه كان فرضه الافراد والقران يتعين عليه فعلها بعد الحج كما هو ظاهر بعض العبارات بل في الرياض ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وفي غيره الاجماع عليه بل في مصابيح العلامة الطباطبائي التصريح بالاجماع عليه لكن ستعرف البحث في ذلك كله عن قريب ان شاء الله وكيف كان فلا اشكال بل ولا خلاف في انه يجوز وقوعها اي العمرة الى الحج المتمتعة في غير اشهر الحج لاطلاق الادلة كتابا وسنة السالم عن المعارض وصحيح عبد الرحمن سئلت ابا عبد الله ع عن المعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى من راسه فحسن لا يدل على التوقيت لكن بمعنى صحتها والا فستعرف البحث في وجوب الفور بها وعليه يتجه وجوب المبادرة عليها على من وجبت عليه بعد الفراغ من الحج نعم جوز الشهيد في س تاخيرها الى استقبال المحرم بناء على عدم منافاة ذلك للفورية واستشكله في ك وهو في محله ولو احرم بها من دون ذلك ثم خرج الى ادنى الحل لم يجزه الاحرام الاول الذي قد وقع بالاطلاق عن في الحرم وافتقر الى استينافه جديدا وستعرف تفصيل هذه المباحث في محالها وهذا القسم والقران فرض اهل مكة ومن بينه وبينها دون اثني عشر ميلا من كل جانب او ثمانية واربعين ميلا على القولين السابقين فان عدل هؤلاء الى التمتع اضطرارا كخوف الحيض المتاخر عن النفر مع عدم امكان تاخير العمرة الى ان تطهر او خوف عدو بعده او فوت الرفقة جاز العدول اليه ولو بعد الشروع حتى في القران بلا خلاف اجده فيه على ما اعترف به غير واحد بل عن بعضهم دعوى الاتفاق عليه فان تم ذلك كان هو الحجة والا كان مشكلا وخصوصا في القران الذي استفاضت النصوص بعدم مشروعية العدول فيه والاستدلال عليه بالاطلاق ما دل على جواز العدول بحج الافراد الى التمتع كصحيح معوية بن عمار سئل الص ع عن رجل لبى بالحج مفردا ثم دخل مكة فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة قال فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدي فلا يستطيع ان يحل حتى يبلغ الهدي محله وغيره كما ترى اذ هو مع انه لا يتم في القران كان مساقا الاصل بيان مشروعية العدول به الى المتعة دون القران لا فيمن كان فرضه احدهما بل ستعرف عدم مشروعية المتعة له اختيارا بل مقتضى اطلاق الادلة الاتية عدم المشروعية مطلقا وكذا الاستدلال له بالاولوية الجواز فيهما معها من الجواز من التمتع الذي هو الافضل اليهما معا اذ هو مع انه قياس لا نقول به بل ومع الفارق خصوصا مع ظهور الادلة في عدم مشروعيته لهم مط على ان الامر غير منحصر في ذلك ضرورة امكان العدول في ذلك الى العمرة المفردة والاحرام بالحج من منزله او الميقات ان تمكن منه وليس فيه الا تقديم العمرة على الحج ولا باس به مع الفردة بل لا دليل على وجوب تاخيرها عنه مع الاختيار بل سئل الص ع في خبر ابرهيم بن عمر اليماني عن رجل خرج في اشهر الحج معتمرا ثم خرج الى بلاده قال لا باس وان حج من عامه ذلك وافرد الحج فليس عليه دم وظاهره الاتيان بعمرة مفردة ثم حج مفردا وفي مرسل الفقيه عن امير المؤمنين ع امرتم بالحج والعمرة

فلا تبالوا بايهما بدأتم بل منه يستفاد ايضا الاستدلال بالاطلاق الادلة وفي خبر سماعة عن ابي عبد الله ع من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا باس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو متمتع وان رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بالعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فليلب منها وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع ايضا من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج الى اهله متى شاء الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز تقديم العمرة على حج الافراد ولعل لذا كان ظاهر الاصبهاني في شرحه عدم وجوب تاخيرها عنه وح فلا ينحصر الامر فيهما بالعدول الى التمتع ولا يضطر منه اليه ولعل لذلك كله كان المحكي عن ظاهر التبيان والاقتصاد والغنية والسرائر ومن ما حال النص بل لعله ظاهر كل من قال انهما فرضهما من دون استثناء ومن ذلك يعلم ما في الاتفاق ونفي الخلاف المحكيين سابقا كما انه يعلم ما سمعته من الرياض من ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على تاخير العمرة في حج الافراد والقران عنهما وقد مضى عن هي وغيره الاجماع على ذلك بل في مصابيح العلامة الطباطبائي التصريح بالاجماع على ذلك لا انا لم نتحققه ولعله اخذه من ظاهر العبارات التي تعرض فيها الصورة الافراد والقران الا انها وان اوهمت ذلك لكنها في سياق الفرق بينهما وبين التمتع باعتبار تقديم العمرة فيه والاول الخلاف فيهما لا ان المراد اعتبار تاخير العمرة عن الحج على كل من وجبا عليه افرادا او قرانا فتدبر جيدا والله العالم وكيف كان فقد ذكرنا يعلم الحال فيما ذكره المص من انه هل يجوز لغير النائي ان يؤدي فرضه متمتعا ابتداء او بعد الشروع اختيارا قيل والقائل الشيخ في احد قوليه ويحيى بن سعيد فيما حكي عنه نعم يجوز ذلك وقيل لا يجوز وهو الاكثر قائلا بل هو المشهور بل لم نعرف الاول لغيرهما من عرفت بل عن الغنية الاجماع عليه لظاهر ذلك في الاية المصرح في النصوص بارادة الاشارة الى التمتع منه وللنصوص الكثيرة انه ليس لاهل مكة ولا لاهل مر ولا لاهل سرف متعة التي قد مر جملة منها في التحديد السالمة عن المعارض عدا ما يحكى من الاستدلال للشيخ بان المتمتع قد جاء بحج الافراد ولا ينافيه زيادة العمرة قبله الذي هو مع انه لا يتم في غير اهل مكة ممن احرامه من دويرة اهله ومن الميقات كما ترى وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن اعين سئلا الكاظم ع عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله ص اله ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الي ورايته من سئل ابا جعفر ع وذلك اول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك اني قد نويت ان اصوم بالمدينة قال تصوم ان شاء الله وارجوا ان يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج ان شاء الله فقال له اني نويت ان احج عنك او عن ابيك فكيف اصنع فقال له تمتع فقال له ان الله تعالى ربما من علي بزيارة رسول الله ص وزيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن ابيك وربما حججت عن اخواني او عن نفسي فكيف اصنع فقال له تمتع فقال له ان الله تعالى قد فرد عليه القول ثلث مرات يقول له اني مقيم بمكة واهلي بها فيقول تمتع الحديث وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئلت ابا عبد الله ع عن رجل من اهل مكة يخرج الى بعض الامصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت الذان يتمتع قال ما ازعم ان ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال احب الي ده وهو كما ترى في غير ما نحن فيه ولذا كان خيرة غير واحد من صرح بالمنع في الفرض الجواز فيه كما ستسمع الكلام فيه ان شاء الله على انهما غير صريحين في حجة الاسلام بل ولا ظاهرين بل لعل اولهما ظاهر في غيره نعم لو قيل لم يكونا في حج الاسلام لم يكن معنى لقوله وكان الاهلال احب الي لمعلومية افضلية التمتع في الحج المندوب لاهل مكة وغيرهم ومن هنا قال في ك وغيره ان محل الخلاف في حج الاسلام واما المندوب فلا اشكال في رجحان التمتع فيه لهم ولغيرهم ولعله لاطلاق ما دل على افضليته لكن ان لم يكن اجماعا امكن المناقشة بظهور النصوص في عدم اصل المشروعية لهم بل ظاهر جملة منها او صريحه وهي الواردة في مجاور مكة المندوب ايضا وح فلا يتم الاستظهار السابق من الخبر ومما ذكرنا يعلم الحال فيما في س قال واختلف في جواز التمتع للمكي اختيارا في حج الاسلام باختلاف الروايات فجوزه الشيخ وجوز فسخ الافراد اليه محتجا بالاجماع وتبعه في المع اذ لم نقف على الروايات المقتضية للجواز الا ما عرفت كما انا لم نتحقق ما حكاه من الاجماع بل العكس المتحقق خلافه وعلى كل حال فلو قيل بالجواز لم يلزمهم هدي لعدم فوات ميقات الاحرام لهم لكن قد عرفت انه لا يجب ان لاطلاق الادلة كتابا وسنة ولعله لذا قطع المص به في باب الهدي من غير خلاف وستسمع تمام الكلام فيه ان شاء الله وشروطه اي حج الافراد ثلثة الاول النية التي قد عرفت البحث فيها سابقا في حج التمتع والثاني ان يقع بتمامه في اشهر الحج فيه بلا خلاف بيننا بل في المع عليه اتفاق العلماء لقوله تعالى الحج اشهر معلومات لكن عن ابي حنيفة واحمد والثوري جواز الاحرام به قبلها والثالث ان يعقد احرامه من ميقاته الذي يجب عليه ان كان اقرب من منزله او من دويرة اهله ان كان منزله دون الميقات بلا خلاف فيه ايضا بيننا بل لا خلاف المجاهد فانه قال يهل من مكة انما الكلام في اعتبار الاقربية الى مكة كما في اكثر الاخبار او الى عرفة وستعرف الكلام فيه في محله ان شاء الله وعن المبسوط زيادة رابع وهو الحج في سنة قال في س وفيه ايماء الى انه لو فاته الحج انقلب الى العمرة فلا يحتاج الى تلبية عمرة في صورة الفوات قلت يمكن ان يقول بالبطلان ح وعلى كل حال فاهل مكة يحرمون له من مكة قال في كره اهل مكة يحرمون للحج من مكة وللعمرة من ادنى الحل سواء كان مقيما بمكة او غير مقيم لان كل من اتى على ميقات كان ميقاتا له ولا نعلم

في ذلك والله العالم وافعال القارن وشروطه كالمفرد غير انه يتميز عنه بسياق الهدي عند احرامه وفاقا للمشهور لنحو قول الصادق ع في
الحج عندنا على ثلثة اوجه حاج متمتع وحاج مفرد للحج وسايق للهدي والسايق هو القارن وفي خبر الاخر عن الصادق ع لا يكون القارن قارنا الا بسياق
الهدي وعليه طوافان بالبيت وسعي بين الصفا والمروة كما يفعل المفرد وليس بافضل من المفرد الا بسياق الهدي وفي خبر معوية لا يكون القران
الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم ع وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء الى ان
قال ع اما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم ع وسعي بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وليس
عليه هدي ولا اضحية وفي صحيح الحلبي عن الصادق ع انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد وليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه
طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج وقال ايما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا
يصلح الا ان يسوق الهدي قد اشعره او قلده والاشعار ان يطعن في سنامها بحديدة حتى يدميها وان لم يسق الهدي فليجعلها متعة وصحيح
الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع القارن الذي يسوق الهدي عليه طواف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة وينبغي له ان يشترط ما
دبه ان لم تكن حجة فعمرة الى غير ذلك من النصوص الظاهرة في اتحاد افعال القارن والمفرد وعدم الفرق بينهما الا بسياق الهدي خلافا
للمحكي عن ابن ابي عقيل من ان القارن معتمرا ولا يحل من العمرة حتى يفرغ من الحج ونزل عليه خبر حج النبي ص المشتملة على طوافه و
صلوة الركعتين وسعيه بين الصفا والمروة حين قدومه مكة وكذا اصحابه ولكن لم يكن يحل هو لانه سابق وامر غيره ممن لم يسق بالاحلال و
جعلها عمرة وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت كما امرتكم ولكن سقت الهدي وليس لسايق الهدي ان يحل حتى يبلغ الهدي محله
وشبك اصابعه بعضها الى بعض وقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ويؤيده خلو النصوص اجمع عن اعتمار النبي ص بعد الحج بل روي
في محكي العلل مسندا الى فضيل بن عياض انه سأل الصادق ع عن الاختلاف في الحج فبعضهم يقول خرج رسول الله ص مهلا بالحج وقال بعضهم مهلا
بالعمرة وقال بعضهم خرج قارنا وقال بعضهم ينتظر امر الله عز وجل فقال ابو عبد الله ع علم الله عز وجل انها حجة لا يحج بعدها فجمع الله
له ذلك كله في سفرة واحدة ليكون جميع ذلك سنة لامته فلما طاف بالبيت وبالصفا والمروة امره جبرئيل ان يجعلها عمرة الا من كان
معه هدي فهو محبوس على هديه لا يحل لقوله عز وجل حتى يبلغ الهدي محله فجمعت له العمرة والحج وكان خرج على خروج العرب الاول
لان العرب كانت لا تعرف الا الحج وهو في ذلك ينتظر امر الله وهو ع يقول الناس على امر جاهليتهم الا ما غيره الاسلام وكانوا لا
يرون العمرة في اشهر الحج وهذا الكلام من رسول الله ص انما كان في الوقت الذي امرهم بفسخ الحج فقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة
وشبك بين اصابعه يعني في اشهر الحج وقال فضيل قلت فيعتد بشيء من الجاهلية قال ان اهل الجاهلية ضيعوا كل شيء من دين ابرهيم
الا الختان والتزويج والحج فانهم تمسكوا بها ولم يضيعوها بل في المرسل الانكار من شمله على امير المؤمنين ع بقرنه بين الحج والعمرة وقوله
لبيك بحجة وعمرة معا وقد سمعت ما في صحيح الحلبي ايضا بل لذا من كالمحكي عن ابي علي انه قال القارن يجمع بين النسكين بنية واحدة فان
ساق الهدي طاف وسعى قبل الخروج الى عرفات ولا يتحلل وان لم يسق جدد الاحرام بعد الطواف ولا تحل له النساء وان قصر وهو كابن
ابي عقيل في جعل القارن معتمرا ايضا بل لا ريب ان غيره ايضا كذلك وبسياق الهدي يتميز عنه القارن في المتن وقال الحسن القارن من ساق وجمع
بين الحج والعمرة فلا يتحلل منها حتى يحل من الحج فهو بمنزلة التمتع الا في سوق الهدي وتاخير التحلل وتعدد السعي فان القارن عنده يكفيه سعيه
الاول عن سعيه في طواف الزيارة وظاهره وكذا الصدوقين الجمع بين النسكين بنية واحدة وصرح ابن الجنيد بانه يجمع بينهما فان ساق
وجب عليه الطواف والسعي قبل الخروج الى عرفات ولا يتحلل وان لم يسق جدد الاحرام بعد الطواف ولا تحل له النساء وان قصر قال الجعفي القارن كا
المتمتع غير انه لا يحل حتى يأتي بالحج للسياق وفرقت بما يتحلل من اتم افعال العمرة اذا لم يكن ساق فلو كان قد ساق لم يحل له التمتع ويكون قارنا
عندنا وظاهر ان المتمتع السائق قارن وحكاه الفاضلان عنه ساكتين عليه قلت لكن لا يخفى عليك ضعفه وان تعدد القائل به اذ في خبر ابن عمار
عن ابي عبد الله ع الوارد في حجة الوداع انه لبى ع بالحج مفردا وساق الهدي وفي صحيح الحلبي عنه ايضا الوارد فيها اهل بالحج وساق مائة بدنة واحرم
الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة وهما كالصريحين خصوصا اولهما انه لبى بالحج مفردا له عن العمرة ولا ينافيهما ظهور
نصوص حجته ع في عدم اعتماره في تلك الحجة فانه ع كان يعتمر ثم يحج فما فعله من الطواف والسعي حين قدومه ليس هو الا للحج الا انه من غير
الاحلال بجعل ما فعلوا للحج عمرة وبقي هو على احرامه لانه لم يكن يسوغ له الاحلال حتى يبلغ الهدي محله واما الخبر للعلل فهو بعد الغض عن
بعض ما في سنده مما يدل على كونه من غير الامام يمكن حمله على ارادة جمع الله الحج والعمرة ولو لامته لا له نفسه ضرورة صراحة النصوص الواردة
في حجته صلى الله عليه وآله لم يطف في البيت طوافين غير طواف النساء كما هو مقتضى الجمع بين الحج والعمرة بل العلل التي في مجموع الخبر المزبور
يقتضي ظهوره فيما ذكرناه او صحته واما المرسل المزبور فالمراد انكار امير المؤمنين عليه السلم قد اهل بحج التمتع الذي هو في الحقيقة حجة و
عمرة وانكر عليه عثمان باعتبار مخالفته لراي عمر وليس المراد انه ع احرم لهما كما يصنعه العامة واما صحيح الحلبي فقد عرفت فيه فحمله
الشيخ على ارادة اشتراط ان لم تكن حجة فعمرة من القران مستشهدا عليه بصحيح الفضيل السابق وغيره على غير ذلك ولكن احسن ما يق

فيذان

فيذان بين الاولى فيه متعلقة بنسك فيكون المعنى ان الذي يقرن بحجه نسكه بين الصفا والمروة وغيرها من نسك المفرد لا يفضل عليه الا
بسياق الهدي فيكون ح كالاخبار السابقة عليه وقوله فيه بعد ايما رجل الحج يراد به انه لا يصلح القران بجمع الحج والعمرة اذ ليس القران الا ان يسوق
الهدي لا كما يصنعه العامة من القران الذي هو الجمع بينهما باحرام واحد كما حكاه امته في كره عن العامة وعن ابن ابي عقيل منا بل لعل ذلك من معلومات
مذهب الامامية ومنها قيل ان مراد ابن ابي عقيل كغيره ممن سمعت بجمعهما القرن على فعلهما وان كان الاحرام بالعمرة وان كان هو ايضا كما ترى منافيا لما سمعته
من النصوص الدالة على اختصاص جواز ذلك بالتمتع دون القسمين الاخيرين والله العالم وعلى كل حال فيتخير القارن في عقد احرامه بالتلبية والاشعار
والتقليد وفاقا للمحكي عن الاكثر لقول الصادق ع في صحيح معوية يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة
فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وفي خبر جميل ولا يشعرها ابدا حتى يتهيأ للاحرام لانه اذا اشعر وقلد وجلل وجب عليه الاحرام وهي بمنزلة التلبية
ونحو صحيح حريز عنه ع ايضا وفي صحيح عمر بن يزيد عنه ع ايضا من اشعر بدنته فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير خلافا للمحكي من السيد وابن ادريس
فلم يعقد الاحرام الا بالتلبية للاجماع عليها دون غيرها والتاسي فانه ص لبى بالاتفاق مع قوله ص خذوا عني مناسككم ولكن يعطي الوجوب
لا توقف العقد عليها وللمحكي عن الشيخ في الجمل وط وابني حمزة والبراج فاشترطوا العقد بها بالعجز عن التلبية جمعا بين النصوص الا انه بلا شاهد
وكيف كان فالذي استحب له اشعار ما يسوقه من البدن لقول الصادق ع في خبر الفضيل بن يسار اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم يشعرها ويقلدها الحديث وقال
له يونس بن يعقوب اني قد اشتريت بدنة فكيف اصنع بها فقال انطلق حتى تاتي مسجد الشجرة فافض عليك من الماء والبس ثوبيك ثم انخها
مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها الحديث ونحوه في خبر جابر
انما استحسنوا اشعار البدن لان اول قطرة تقطر من دمها يغفر الله عز وجل له هذا وفي عد لو جمع بين التلبية واحدهما كان الثاني مستحبا لكن
في كشف اللثام في شرح ذلك بعد ان نسبه الى يع ومع ان الفرق بين عبارتيهما واضح قال والاقوى الوجوب لاطلاق الاوامر والتاسي وهو ظاهر من قبلهما
واما السيد وبنو حمزة وابن ادريس والبراج والشيخ وط وفي الجمل فحالهم ظاهر لما عرفت وفي ك الاستحباب الاشعار او التقليد بعد التلبية فلم
نقف له على نص بالخصوص ولعل اطلاق الامر بهما كاف في ذلك قلت خصوصا بعد خبر ابن عمار عن ابي عبد الله ع في رجل ساق هديا ولم يقلده ولم
يشعره قال قد اجزء عنه ما اكثر ما لا يشعر ولا يقلد ولا يجلل بناء على ان الكلام في المستفاد من عبارة عدم استحباب التلبية بعد عقد الاحرام بالاشعار
والتقليد لعله للاحتياط واطلاق الامر بهما في عقده ونحو ذلك مما يكفي في مثله واما احتمال الوجوب تعبدا وان انعقد الاحرام بغيرها كما هو
مقتضى ما سمعته من كشف اللثام بل قد يوهم ظاهره وجوب الاشعار والتقليد بعدها ايضا فهو في غاية البعد خصوصا الاخير فتامل جيدا وكيفية
الاشعار وما يستحب فيه على ما يستفاد من مجموع النصوص ان يقوم الرجل من الجانب الايسر ويشق ويطعن سنامها بحديدة من الجانب الايمن باركا
معقولا مستقبلا بها القبلة ويلطخ صفحته بدمها ليعرف انه هدي هذا ان لم تكن البدن كثيرة وان كان معه بدن كثيرة دخل ما بين اثنين منها
واشعرها يمينا اولا وشمالا ثانيا قال الصادق ع في صحيح جميل اذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين اثنين ثم اشعر اليمنى ثم اشعر اليسرى
وقال ايضا في صحيح حريز اذا كانت بدن كثيرة فاردت ان تشعرها دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعر هذه من الشق الايمن وهذه من الشق
الايسر ويستحب له ايضا التقليد وهو ان يعلق في رقبة المسوق نعلا خلقا قد صلى فيه قال الصادق ع ثم يقلدها بنعل خلق قد صليت فيها والظاهر البنا
للمعلوم من نعل الصلوة فيه وكيف كان فالاشعار والتقليد للبدن ويختص البقر والغنم بالتقليد لضعفها عن الاشعار وفي صحيح زرارة عن ابي
جعفر ع كان الناس يقلدون البقر والغنم وانما تركه الناس حديثا ويقلدون بخيط او بسير وعن ابن زهرة يعلق عليه نعلا او مزادة وعن ظ وكره نعلا
صلى فيه وخيطا او سيرا او ما اشبههما ولعله للخبر المزبور ولكن في الدلالة نظر والامر سهل لعدم كون التقليد من اصله مندوبا كالاشعار للاتفاق كما في
كشف اللثام على عدم وجوب شيء منهما والله العالم ولو دخل القارن او المفرد مكة واراد الطواف المندوب قبل الوقوف بعرفات جاز لهما بلا خلاف
اجده فيه بل في كشف اللثام الظاهر الاتفاق على جوازه كما في الايضاح بل وفيه ايضا ولعله مثله الواجب بنذر وشبهه قلت كان الوجه في ذلك اطلاق
ما دل على رجحانه وقوله الطواف بالبيت صلوة وغيره وهو المراد مما في كشف الاستدلال عليه بالاصل السالم عن المعارض وفي الحدائق الاستدلال
عليه ايضا بصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد
الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما احلا من الطواف بالتلبية ولا باس به وان كان خاصا ببعض صور المدعى بل لا يبعد ذلك
ايضا في المتمتع اذا احرم بالحج وان قيل ان الاشهر المنع لحسن الحلبي سألته عن الرجل ياتي المسجد الحرام فيطوف بالبيت قال نعم ما لم يحرم ولكن الاولى
حمله على الكراهة لقوة الاطلاق ما دل على جوازه بل موثق اسحق بن عمار سألت ابا الحسن ع عن رجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف
قبل ان يخرج عليه شيء فقال لا بناء على ظهوره في ارادة نفي ان يكون عليه شيء لا النهي عن الطواف خصوصا بعد خبر عبد الحميد بن سعد عن ابي
الحسن ع سألته عن رجل احرم يوم التروية عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى انه لا ينبغي اينقض طوافه بالبيت احرامه فقال
لا ولكن يمضي على احرامه هذا واما الطواف الواجب للقارن والمفرد فعن المعتبر ان عليه فتوى اصحابنا بل عن الغنية الاجماع عليه لاطلاق الادلة
وخصوص نصوص حجة الوداع وخبر زرارة سأل ابا جعفر ع عن المفرد للحج يقدم طوافه او يؤخره فقال هو والله سواء عجله او اخره وصحيح حماد

بن عثمان

بن عثمان سئلت اباعبدالله ع عن مفرد الحج يعجل طوافه او يؤخره قال هو والله سواء عجله او اخره وان لم يتملا ارادة التعجيل لعدم مناسك منى قبل انقضاء
ايام التشريق بعد الا ان خبر ابي بصير عن الصادق ع لا يحتمل ذلك قال ان كنت احرمت بالعمرة فقدمت يوم التروية فلا متعة لك فاجعلها حجة مفردة تطوف
بالبيت وتسعى بين الصفا والمروة ثم تخرج الى منى ولا هدى عليك وكذا خبر اسحق بن عمار سئل الكاظم ع عن المفرد للحج اذا طاف بالبيت وبالصفا
والمروة ايعجل طواف النساء قال لا انما طواف النساء بعدما ياتي منى وخبر موسى بن عبدالله سئل الصادق ع عن مثل ذلك الا انه ذكر انه قدم ليلة عرفة
بل لا يتوقف فيها الى المص والفاضل من الكرامة وان استدل لها بخبر زرارة سئلت اباجعفر ع عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره فقال يقدمه فقال رجل
الى جنبه لكن شيخي لم يفعل ذلك كان اذا قدم اقام بفخ حتى اذا راح الناس الى منى راح معهم فقلت له من شيخك فقال علي بن الحسين ع فسئلت
عن الرجل فاذا هو اخو علي بن الحسين ع لامه لكنه كما ترى ولا نص على عدمها اظهر خصوصا مع التابيد بحجة الوداع التي عليها بناء المناسك فيها
وقال النبي ص خذوا عني مناسككم ولعله لذا كان المحكي عن في وية ان لها التاخير الى وقت شاء او التعجيل افضل وهو باطلاقه يتناول التقديم
على الموقفين وعلى كل حال فمن ذلك كله يظهر لك ضعف المحكي عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم للاصل الذي هو غير اصيل كما عرفت في محله
وللاحتياط وللاجماع على الصحة مع التاخير الذي هو غيره ح مع اطلاق الادلة عما عرفت من خصوصها قيل وللاجماع على وجوب التاخير ورد
بان الشيخ ادعى الاجماع على الجواز وهو ادرى منه بذلك لكن في كشف اللثام انه لم يحك الاجماع على ذلك وانما حكى الاجماع المزبور ولا الشيخ
حكى الاجماع على الجواز وقد يستدل لابن ادريس بصحيح ابن اذينة عن ابي عبدالله ع انه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج اذا قدموا مكة
وطافوا بالبيت احلوا واذا لبوا احرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع قلت له ما افضل
ما حج الناس فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها فقلت ما الذي يلي هذا قال المتعة قلت وكيف يتمتع فقال ياتي الوقت فيلبي بالحج فاذا اتى
مكة طاف وسعى واحل من كل شيء وهو محتبس ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج قلت فما الذي يلي هذا قال القران والقران ان يسوق الهدي قلت
فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فان اقام بمكة الى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية قلت فما الذي يلي هذا قال ما
يفعل الناس اليوم يفردون الحج فاذا قدموا مكة وطافوا بالبيت احلوا واذا لبوا احرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج الى منى بلا حج ولا عمرة
بناء على ارادة بيان بطلان حجهم منها بتقديم طوافه المقتضي للتحلل المزبور وان كان فيه منع كما ستعرف انش نعم لا يجوز تقديمه في حج التمتع
لغير عذر بلا خلاف محقق اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل عن المنتهى والتذكرة اجماع العلماء كافة عليه لخبر ابي بصير قلت رجل كان
متمتعا فاهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف المنجبر بما سمعت
وبمفهوم خبر صفوان بن يحيى الازرق سئل ابا الحسن ع عن امراة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر ايصلح
لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تاتي منى قال اذا خافت ان تضطر الى منى فعلت وخبر اسحق بن عمار سئل ابا الحسن ع عن المتمتع اذا كان
شيخا كبيرا او امراة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل ان ياتي منى فقال نعم من كان هكذا فليعجل وحسن الحلبي ومعوية بن عمار لا باس بتعجيل الطواف
للشيخ الكبير والمراة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى بل وخبر اسمعيل بن عبدالخالق لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمراة والمعلول طواف
الحج قبل ان تخرج الى منى وغير ذلك من النصوص التي يمكن دعوى حصول القطع منها باعتبار العذر في جواز التقديم فمن الغريب ميل المحقق الشيخ
حسن في المحكي من منتقاه والسيد في مداركه في الحكم المزبور لا لان نصوص صحيحة في جوازه محمولة على التفصيل المزبور وما ابعد ما بينهما وبين الحلي
فلم يجوزه حتى للضرورة اطراحا للاخبار المزبورة ولا يخفى ضعفهما معا كذا ما يحكى عنه من عدم جواز تقديم طواف النساء ولو للضرورة اذ هو مع
انه مخالف للمشهور ايضا مناف لقول الكاظم ع في صحيح ابن يقطين لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى و
كذا لا باس لمن خاف امرا لا يتهيأ له الانصراف الى مكة ان يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى اذا كان خائفا نعم في خبر علي بن ابي حمزة سئلت
ابا الحسن ع عن رجل يدخل مكة ومعه نساء وقد امرهن فتمتعن قبل التروية بيوم او يومين او ثلثة فخشي على بعضهن الحيض فقال اذا فرغن من
متعتهن واحللن فلينظر الى التي يخاف عليها الحيض فيامرها فتغتسل وتهل بالحج من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان حدث بها شيء قضت
بقية المناسك وهي طامث قال فقلت اليس قد بقي طواف النساء قال بلى قلت فهي مرتهنة حتى تفرغ منه قال نعم
قلت فلم لا يتركها حتى تقضي مناسكها قال يبقى عليها منسك واحد اهون عليها من ان تبقى عليها المناسك كلها مخافة الحدثان قلت ابى الجمال ان
يقيم عليها والرفقة قال ليس لهم ذلك تستعدي عليهم حتى يقيموا عليها حتى تطهر وتقضي مناسكها وهو مع شدة ضعفه ومخالفة ذيله
لقواعد المذهب قيل ليس لابن ادريس الاستدلال به لتجويزه تقديم طواف الحج ممكن حمله على ارادة الافضلية التاخير مع العذر ايضا كما حمل عليه
الشيخ في محكي ف روى اصحابنا رخصة في جواز تقديم الطواف والسعي قبل الخروج الى منى وعرفات والافضل ان لا يطوف طواف الحج الا
يوم النحر ان كان متمتعا وان كان ظاهره الجواز مطلقا اختيارا كما ان ظاهر المحكي من موضع من كره احتمال الجواز وان قال به الشافعي قال
وردت رخصة في جواز تقديم الطواف والسعي على الخروج الى منى وعرفات وبه قال الشافعي لما رواه العامة عن النبي ص من قدم شيئا قبل
شيء فلا حرج ومن طريق الخاصة خبر صفوان بن يحيى الازرق الذي سمعته ثم قال اذا ثبت هذا فالاقوى تقييد الجواز بالعذر و

اما غيره

اما غيره فلقوله ع لاسحق بن عمار انما طواف النساء بعد ان تاتي منى فيخص بما عرفت فلا ريب في ان الاقوى الجواز مع العذر وربما ياتي لذلك كله
تتمة انش وكيف كان فقد ظهر لك ان للقارن والمفرد الطواف مندوبا او واجبا لكن يجددان التلبية عند كل طواف لئلا يحلا على قول يحكى عن
الشيخ في ط وف وية والشهيد في حاشيته ود ولك وضة بل قال الشهيد الفتوى به مشهور ودليله ظ والمعارض منتف قيل والقائل الشيخ
في محكي يب انما يحل المفرد دون القارن واختاره في ثم حاكيا عن الذخيرة انه استظهره وقيل كما عن المرتضى والمفيد عكس ذلك وان كنا لم نتحققه بل الحق عند
الحلي والمص والفاضل وولده انه لا يحل الا بالنية لكن الاولى تجديد التلبية عقيب صلوة الطواف بل في تيج نسبته الى المتاخرين فتكون الاقوال حينئذ اربعة
لكن يظهر من محكي كرة الاجماع على خلاف الشيخ حيث قال بعد قوله المزبور وانكر ابن ادريس كافة العلماء ذلك كان ظاهره الاجماع ممن عدا الشيخ على موافقة
ابن ادريس وكيف كان فالذي عثرنا عليه ظاهر من النصوص في المقام مضافا الى ما تقدم سابقا مما لا يخفى عليك دلالته حسن معوية بن عمار وغيره بل ونصوص
حجة الوداع صحيح ابن الحجاج قلت لابي عبدالله ع اني اريد جوار مكة كيف اصنع فقال اذا رايت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة فاحرم منها بالحج
فقلت له كيف اصنع اذا دخلت مكة اقيم بها الى يوم التروية ولا اطوف بالبيت قال تقيم عشرة لا تاتي البيت ان عشرا لكثير ان البيت ليس
بمهجور ولكن اذا دخلت فطف بالبيت واسع بين الصفا والمروة فقلت اليس كل من طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فقد احل قال
انك تعقد بالتلبية ثم قال كلما طفت طوافا وصليت ركعتين فاعقد عند طواف بالتلبية وخبر ابي بصير قلت لابي عبدالله ع رجل يفرد الحج فيطوف
بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدو له ان يجعلها عمرة قال ان كان لبى بعدما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له وصحيح معوية بن عمار
عن ابي عبدالله ع سئلته عن رجل افرد الحج فلما دخل مكة طاف بالبيت ثم اتى اصحابه وهم يقصرون فقصر معهم ثم ذكر بعدما قصر انه مفرد
قال ليس عليه شيء اذا صلى فليجدد التلبية وخبر ابرهيم بن ميمون قلت لابي عبدالله ع ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسئلوني لو قدمت عليهم
كيف يصنعون قال قل لهم اذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا
التلبية عند كل طواف الحديث وموثق زرارة سمعت اباجعفر ع يقول من طاف بالبيت وبالصفا والمروة احل احب او كره ومرسل يونس بن يعقوب
عن ابي الحسن ع ما طاف بين هذين الحجرين الصفا والمروة احد الا احل الا سائق الهدي وصحيح زرارة جاء رجل الى ابي جعفر ع وهو خلف المقام فقال
اني قرنت بين الحج والعمرة فقال له هل طفت بالبيت قال نعم فقال هل سقت الهدي قال لا فاخذ ابوجعفر ع بشعره وقال احللت والله وحسن معوية بن
عمار سئلت اباعبدالله ع عن رجل لبى بالحج مفردا فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع وسعى بين الصفا والمروة فقال
فليحل وليجعلها متعة الا ان يكون ساق الهدي وموثق زرارة سمعت اباجعفر ع يقول من طاف بالبيت وبالصفا والمروة احل احب او كره الا من
اعتمر في عامه ذلك او ساق الهدي واشعره وقلده وخبر الفضل المروي في محكي العلل عن الرضا ع امروا بالتمتع الى الحج لانه تخفيف الى ان قال وان لا يكون
الطواف محظورا لان المحرم اذا طاف بالبيت احل فلولا التمتع لم يكن للحاج ان يطوف لانه ان طاف احل وافسد احرامه وخرج منه قبل اداء الحج
وخبر صفوان قلت لابي الحسن ع [illegible] علي بن موسى ع عن ذلك ان ابن السراج روى عنك انه سئلك عن الرجل يهل بالحج ثم يدخل مكة
وطاف بالبيت سبعا وسعى بين الصفا والمروة فيفسخ ذلك ويجعلها متعة عن ذلك وقلت له لا وله ان يحل ويجعلها متعة واخر عهدي بابي انه دخل على
الفضل بن الربيع وعليه ثوبان وساج فقال له الفضل يا ابا الحسن لنا بك اسوة انت مفرد للحج وانا مفرد بالحج فقال له ابي لا ما انا مفرد انا متمتع فقال
له الفضل بن الربيع فلي الان ان اتمتع فقد طفت بالبيت فقال له ابي نعم فذهب بها محمد بن جعفر الى سفيان بن عيينة واصحابه فقال لهم ان موسى
بن جعفر ع قال للفضل بن الربيع كذا وكذا يشنع بها على ابي ولا يخفى عليك دلالة كل من هذه النصوص بالنسبة الى الاقوال السابقة حتى قول المص ضرورة
ظهور الخبر المزبور الاخير في ان ذلك لله لا من شأن العمل فقوله في حسن معوية السابق فليحل وليجعلها متعة كذلك ايضا بل قد يرشد اليه ايضا مرسل يونس
وصحيح زرارة وموثقه وغيرها من النصوص التي هي كالصريحة في ان القارن لا يحل حتى يبلغ الهدي محله وان طاف ولم يلب ولا معارض لها الا الاطلاق
المقيد بها وخصوص حسن ابن عمار السابق الذي جعل فيه القارن بمنزلة المفرد ويمكن ارادة العازم على الحج والعمرة من القارن فيه كما سمعت التصريح
به في موثق زرارة مع انه متحد لا يعارض المتعدد المعتضد بالاصل وبغيره ومن هنا ظهر لك وجه القول الثاني الذي اختاره في الرياض قلت الا ان
المتجه حمل الحسن المزبور على التعبد ومنه يظهر رجحان قول المص ضرورة حصول الظن بارادة الندب فيهما لظهور الخبر المزبور في اتحاد حكمهما وعدم
الفرق بينهما ولذا جمعهما بامر واحد فقال يعقدان ما احلا من الطواف بالتلبية كل ذلك مع شدة استبعاد الاحلال قهرا واستبعاد الانقلاب عمرة كذلك
خصوصا في الطواف المندوب الذي قد عرفت جوازه من القارن والمفرد خصوصا فيمن كان فرضه ذلك لان انقلاب طواف حجه او زيارته الى عمرة
تمتع قهرا عليه بمجرد ترك التلبية مما لا تصلح لاثباته الادلة المزبورة خصوصا بعد معلومية توقف الاحلال على التقصير نصا وفتوى واحتمال
تخصيص ذلك بما هنا ليس باولى من العكس على معنى ان له الاحلال ان شاء في مقام لا يجوز العدول الى العمرة وهو غير مختار المص ذا لظ كما اعترف
به في ك ان مراده ومن قال بمقالته بالنية انه لا يحل الحاج المقدم طوافه وسعيه الا بنية العدول بذلك الى العمرة حيث يسوغ له ذلك العمرة كما
اذا كان الحج افرادا غير متعين عليه ومن ذلك يعلم النظر فيما ذكره المحقق الثاني معترضا به على المص بعد ان جعل مراده بالنية نية التحلل بالطواف
قال ان اعتبار النية لا يكاد يتحقق لان الطواف منهي عنه اذا قصد به التحلل فيكون فاسدا فلا يعتد به في كونه محللا [illegible]

والروايات الواردة

حج والمصرح فيه بالفرق بين القارن والمفرد ضعيف والاصح عدم الفرق الى ان قال وعلى هذا هل يحتاج الى طواف للعمرة ام لا فيه وجهان كل منهما مشكل اما الاول فلانه اذا احتيج اليه لم يكن لهذا الطواف اثر الاحلال وهو باطل واما الثاني فلان اجزائه عن طواف العمرة بغير نية ايضا معلوم البطلان انتهى وهو كما ترى ضرورة انك قد عرفت دلالة القائل بالنية ان له العدول حيث يجوز له لا مطلقا فلا يرد شيء مما ذكره كما لا اشكال فيما فرعه مما هو مبني على اصل فاسد اذ مرجع كلام المص ان الحكم في هذه المسألة هو حكم المسألة الاتية وهي جواز العدول للمفرد الى التمتع حيث يكون له وانه لا انقلاب قهري وربما يؤيده انه لا وجه لعقد احرامه بالتلبية من دون قصد لذلك بعد فرضنا تحقق الاحلال بالطواف كما هو ظ النصوص المزبورة وبه جزم في ق بل في ك انه توهم بعض المتأخرين ومن هنا حمل بعضهم المراد من النصوص توقف بقاء الاحرام السابق على التلبية بان التحليل حصل بالطواف والتلبية عاقدة له لكنه كما ترى مناف لظاهرها وليس باولى من القول بكون المراد بذلك الكناية عن جواز العدول له عنه فان اختار الاول ترك التلبية وقصر وجعل ذلك الافعال عمرة وان شاء بقي ملبيا بالحج ولا يعدل عنه وربما يؤيد قول المص ايض ما ذكره في توجيه القول بوجوب تجديد التلبية للقارن دون المفرد بان انقلاب حج المفرد الى العمرة جائز دون حج القارن فالمفرد لا باس عليه ان لم يجددها فان غاية امره انقلاب حجته عمرة وهو جائز بخلاف القارن فانه ان لم يجددها لزم انقلاب حجته عمرة وهو لا يجوز اذ هو كما ترى لا يتم الا على ارادة ما ذكرناه والا فمع فرض كون الانقلاب قهريا لا فرق بين المفرد والقارن على انه قد يكون الافراد متعينا عليه بل قد يكون التمتع غير مشروع له كما انه لا وجه للوجوب الذي هو مقتضى اطلاق المحكي عن الشيخ على المفرد اذا لم يتعين عليه الافراد اذ اقصاه الانقلاب ولا باس الى غير ذلك مما يظهر بالتأمل على وجه يمكن القطع بفساد دعوى اقتضاء عدم التلبية بعد الطواف الاحلال قهرا وذكرها العقد كما كان من غير فرق بين المندوب منه الذي هو طواف زيارة ويحتاج الى سعي في جعله عمرة والواجب وبين حج الافراد والقران بل والتمتع اذا فرض تقديم طواف حجه للضرورة كما انه يظهر لك مما ذكرنا النظر في كثير من كلماتهم في المقام المشوشة غاية التشويش حتى بالنسبة الى الانقلاب عمرة بعد التحلل بترك التلبية كما عن ظاهر المدارك التصريح به بل نسب الى جماعة بل ربما ظهر من بعضهم عدم الخلاف فيه كما يظهر من اخر عدم الخلاف في كون الاحرام لا يحل منه الا بحج او عمرة تام لكن في ك ليس في الروايات دلالة على صيرورة الحج مع التحلل عمرة كما ذكره الشيخ واتباعه نعم في روايات العامة التصريح بذلك فانهم رووا عن النبي ص اذا اهل الرجل بالحج ثم قدم مكة وطاف بالبيت وبين الصفا والمروة فقد احل وهي عمرة بعد ان حكي عن ك ذلك قال وهو كذلك نعم في الموثق السابق ان كان لبى بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له ومفهومه انه ان لم يكن لبى له متعة وهو نص في ان له المتعة مع النية اما بدونها بحيث يحصل الانقلاب الى العمرة قهرا كما هو ظ الجماعة فغير مفهوم من الرواية قلت لكن ربما لا تكون المتعة مشروعة له وعلى كل حال فهو اعتراف منه بما يؤيد المختار كما انه يؤيده ايض ما سمعته من نسبة المدارك من روايات العامة فان منه يقوى الظن بكون جملة من الروايات المزبورة على وفقها للتقية وقد يرشد اليه ايضا اختلافها في ذكر التلبية العاقدة للاحرام بعد الطواف وصلوته او بعد السعي على وجه يشعر بكون ذلك للتعبد او للتقية بل الاخذ باطلاق النصوص المزبورة يقتضي اثبات احكام غريبة يقطع الفقيه بخروجها عن مذاق الفقه وبعد التزام الاصحاب لها بحث جدا ومما ذكرنا يظهر لك ان الاصح رجوع حكم هذه المسألة الى المسألة الاخرى وهي انه يجوز بل يرجح للمفرد الذي يجوز له المتعة اذا دخل مكة ان يعدل الى التمتع اختيارا فضلا عن الاضطرار بلا خلاف اجده بل الاجماع محكي صريحا وظاهرا عليه في جملة من الكتب كالخلاف والمعتبر والمنتهى وغيرها كما ان النصوص به متظافرة او متواترة فيه وخصوصا اخبار حجة الوداع التي امر النبي ص فيها من لم يسق هديا من اصحابه بذلك حتى انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق هديا واشكالها بان الظ منها ان هذا العدول على سبيل الوجوب حيث انه نزل جبرئيل ع بوجوب التمتع على اهل الافاق ومبدأ النزول كان حين فراغه من السعي نزلت الاية في ذلك المقام بذلك فامرهم بجعل ما طافوا وسعوا عمرة حيث ان جملتهم كان معهم من اهل الافاق وان يحلوا ويتمتعوا بها الى الحج وهو ليس مما نحن فيه من جواز العدول وعدمه فيدفع بان امره جميع اصحابه بذلك مع القطع بان منهم من ادى حجة الاسلام او نحو شيء منه الدال على العموم ولا ينافيه شموله ايض لمن وجب عليه الحج نعم الظ اختصاص الحكم المزبور بمن جازت المتعة في حقه اما من تعين عليه غيرها باصل الشرع او بعارض فلا يجوز له العدول للاصل بعد قصور ادلة العدول عن تناول امثال ذلك ودعوى ان امره بالعدول لمن وجب عليه الحج في ذلك العام لا يقتضي جوازه لمن لم تشرع المتعة في حقه كحاضري مكة بل اقصاه العدول الى التمتع الذي هو فرضهم عند نزول الاية وكان ممكنا لهم لمشروعية العدول له هو غير جواز العدول في الاثناء لمن لم يشرع التمتع له في الابتداء كما هو واضح ولا حاجة الى ما اطنب به في ض من الجواب عن ذلك بدعوى كون التعارض بين هذه النصوص وبين ما دل على كون الافراد فرض حاضري مكة من وجه ولا ترجيح فالاخذ بالمتيقن واجب وهو عدم جواز العدول له والله العالم وح فما عن ك من ان التخصيص بذلك بعيد عن ظ النص في غير محله هذا وفي ك لا يخفى ان العدول انما يتحقق اذا لم يكن ذلك من نية المفرد ابتداء والا لم يقع الحج صحيحا من اصله لعدم تعلق النية بحج الافراد فلا يتحقق العدول عنه كما هو واضح وفيه منع توقف العدول على ذلك اولا ومنع انحصار عنوان الحكم في العدول ثانيا على ان في الموثق والصحيح المروي عن الكشي عن عبيد بن زرارة وعليك بالحج ان تهل بالافراد وتنوي الفسخ اذا قدمت مكة وطفت وسعيت فسخت ما اهللت به وقلبت الحج عمرة واحللت الى يوم التروية ثم استانف الاهلال بالحج مفردا الى منى الى ان قال فكذلك حج رسول الله ص وهكذا امر اصحابه ان يفعلوا ان يفسخوا ما اهلوا به يقلبوا الحج عمرة وعلى كل حال فقد

عرفت انه لا اشكال ولا خلاف في اصل جواز العدول نصا وفتوى لكن عن ابي علي اشتراط العدول بالجهل بوجوب العمرة وهو واضح الضعف نعم قد يقال باشتراطه بعدم وقوع التلبية بعد الطواف كما عن ايض بل وعن غيره للموثق المتقدم في المسألة السابقة المؤيد بما يظهر من غيره من انها عاقدة للاحرام الا انك قد عرفت حمل تلك النصوص على ضرب من التقية او غيرها وان الاعتبار بالنية والقصد كما سمعته من ابن ادريس والا فلا مدخل للتلبية وجودا وعدما الا ان يراد بها الكناية عن اختيار عدم العدول مع فرض علم وقصد لذلك بذكرها فلا يبعد جواز العدول له بعدها لاطلاق الادلة السابقة السالمة عن معارضة الموثق المزبور بعد تنزيله على ما عرفت فلا يقدح ح كون وقعت بعد الطواف المنوي به العدول بطريق اولى لسبق النية التي يدور العمل مدارها عليها ولو سلم العمل بالموثق المزبور فاقصاه عدم جواز العدول لمن لبى ح لابطال التلبية للعدول مع انك قد عرفت تنزيله على ما سمعت وفي بقية اطلاق الادلة ح سالما عن المعارض حتى لو قلنا به فيما اذا احتجنا بالعدول بعد تمام السعي مقتصر في الاستثناء على سوق الهدي وفي الرياض انه عزاه بعض الاجلاء الى الاكثر قائلا فالظ بردها به تردد الشهيد وبذلك يظهر لك ما في كتب غير واحد من الاصحاب فلاحظ وتامل هذا كله في العدول الى عمرة التمتع وهل له العدول الى عمرة مفردة واختيارا احتمال الاتح من قوة وان كان الاحوط عدمه كما في كشف اللثام وفي بعض النصوص جواز العدول بالعمرة المفردة في اشهر الحج الى التمتع كما انه منه يظهر لك الوجه فيما في س قال وكما يجوز فسخ الحج الى العمرة يجوز نقل العمرة المفردة الى المتعة اذا احل بها في اشهر الحج الا من لبى بعد طوافه وسعيه فان لبى فيه خلاف وفي التلبية بعد النقل تردد وابن ادريس لم يعتبر التلبية بل النية وكذا تلبية فاسخ الحج الى العمرة وابن الجنيد يجوز العدول وشرط في العدول من الحج الى المتعة ان يكون جاهلا بوجوب العمرة وان لا يكون قد ساق ولا لبى بعد طوافه وسعيه لا يخفى عليك الحال بعد الاحاطة بما ذكرنا والله العالم ولا يجوز ذلك اي العدول المزبور اختيارا للقارن بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه بل مقتضى اطلاقها كالفتاوى عدم الفرق بين من تعين عليه القران قبل الاحرام بنذر او لا التعين عليه بالسياق نعم اذا عطب هديه قبل مكة لم يجب عليه الابدال فهل يصير كالمفرد في جواز العدول قد احتمل بعضهم ذلك لتعليل المنع عنه في الاخبار بانه لا يحل حتى يبلغ الهدي محله ولا يخفى ما فيه من نظر والله العالم وقد سمعت القول بانه يصير بالطواف عمرة مع ترك التلبية بعد الطواف وان اثم بذلك لكن قد عرفت ضعفه ولو لا ادلة المقام وبذلك ما تقدم سابقا وغيره مما يأتي يظهر لك ان حج التمتع ممتاز عن قسيميه بامور منها ان العمرة والحج في التمتع بجميع افراده مرتبطان لا ينفك احدهما عن الاخر اجماعا ونصا بخلافهما فانه يجوز الاتيان باحد النسكين دون الاخر في التطوع وفي الواجب مع اختصاص السبب الموجب باحدهما كما لو استطاع لاحدهما دون الاخر او نذره او استوجر كذلك ومنها تقدم العمرة على الحج في التمتع وتأخرها عنه في الاخيرين بالاجماع فيهما والنصوص المستفيضة في القران فما عن ظ الصدوق من جواز التقديم فيهما ايض للخبر امرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بايهما بدأتم ثم قال يعني في العمرة المفردة الضعيف سندا بل القاصر دلالة بل قيل الظ ان المراد من الخبر بين انواع الحج للمتطوع ومنها اشتراط وقوع عمرته في اشهر الحج بخلافهما وان وجب الاتيان بهما فورا بعد الفراغ من الحج لكن الفورية غير التوقيت ومنها اعتبار كون النسكين في عام واحد في التمتع كما عرفت الكلام فيه مفصلا بخلافهما فانه لا يشترط ذلك الا من قبل المكلف لاطلاق الادلة وثبوت الفورية فيما يجب منهما بالاصل لا يقتضي التوقيت ولا فساد الحج بتأخير العمرة عنه ووقوع الاحلال منه على الوجه الصحيح قال الشهيد ان المعتبر يشترط في التمتع جمع الحج والعمرة لعام واحد فلو اخر الحج عن سنتها صارت مفردة فيتبعها بطواف النساء فيهما فلا يشترط ايقاعهما في سنة واحدة في المشهور خلافا للشيخ حيث اعتبرها في القران كالتمتع وكانه لم نعثر في هذه المسألة على رواية معتبرة نعم يقتضي التوقيت ولكن مقتضى الفورية التأثيم بالتأخير وهو لا ينافي وقوعها في جميع ايام السنة كما قطع به الاصحاب نعم روى الشيخ في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن المعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى من رأسه فحسن وهي لا تدل على التوقيت الا ان العمل بمضمونها اولى وفي س وقت العمرة المفردة الواجبة باصل الشرع عند الفراغ من الحج وانقضاء ايام التشريق او استقبال المحرم وليس هذا العذر منافيا للفورية وقيل يؤخرها عن الحج حتى يمكن الموسى من الرأس ووقت الواجبة بالسبب عند حصوله ووقت المندوبة جميع السنة وهذا الكلام وان اوهم بظاهره التوقيت لكن قوله وليس هذا العذر الخ وتصريحه بما يأتي في ذلك في موضع اخر يقتضي الحمل على التوقيت اللازم من الفورية وليس ذلك توقيتا حقيقيا ومن الغريب اشكال الثاني الشهيد فيمن لم يوجب ايقاع الحج والعمرة في عام واحد قال الا ان يريد بالعام اثني عشر شهرا واعترضه سبطه بامكان المناقشة في اعتبار هذا الشرط لعدم وضوح دليله وقد سمعت التصريح في كلامهما بعدم اشتراط ذلك عند الاصحاب جميعهم او بعضهم واغرب من ذلك ما عن صاحب المفاتيح من دعوى عدم الخلاف في الشرط المذكور وربما اجيب عن ثاني الشهيدين بان مقصده اشتراط الجمع لا ينافي ايجابه له وعن سبطه بان مراده المناقشة في الشرط المفهوم من كلام جده ولكن بعيد الاول قوله في عام واحد الثاني نحو الكلام وبالجملة فجملة من العبارات لا تخلو من تشويش واضطراب لعل منشاه التباس الفورية بالتوقيت كما يلوح من بعضها هذا كله في العمرة الواجبة بالاصل وهي عمرة الاسلام واما غيرها فالحكم فيها ظاهر ضرورة جواز ترك المندوبة وتبعية المنذورة لقصد الناذر وعدم وجوب اكمال النسكين بالشروع في الاخر الا في التمتع حيث يجب فيه الحج بالشروع في العمرة لكونهما فيه بمنزلة العبادة الواحدة قال في س وفي كلامهم وفي الروايات دلالة على وجوب حج التمتع بالشروع في العمرة وان كانت ندبا والظ انه لا خلاف في ذلك عندهم ولا في اختصاص الحكم المذكور بالتمتع ومنها انه لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة الا محرما الا اذا رجع قبل شهر كما في النصوص وقيل بالكراهة وفي لغيره الخروج منها متى شاء من غير تحريم ولا كراهة كما صنع ابو عبد الله ع حين خرج من مكة الى العراق يوم التروية والناس يخرجون الى منى

وعدم جواز العدول للقارن

ان محل الاحرام بالحج للمتمتع بطن مكة وللمفرد والقارن احد المواقيت ومنزلهما ان كان دون الميقات نعم لو كان من اهل مكة احرم منها كالمتمتع لانها اقرب الى عرفات من الميقات وهي مقصد الحاج كمكة للمعتمر ولانها ميقات من اتى على ميقات الزمه الاحرام منه بل عن كرة لا نعلم في ذلك خلافا ومنها ان محل الاحرام بالعمرة للمتمتع من الميقات وما في حكمه مطلقا بخلاف المفرد فانه انما يجب عليه ذلك لو مر عليها ولو كان في الحرم احرم من ادنى الحل وان لم يكن من اهله ولم يجب عليه الخروج الى الميقات اجماعا على ما قيل ومنها ان المتمتع يقطع التلبية في العمرة اذا شاهد بيوت مكة بخلاف المفرد فانه انما يقطعها اذا شاهد الكعبة ان كان قد خرج من مكة للاحرام والا فاذا دخل الحرم وقيل بالتخيير في الاخير وتعرف الكلام فيه ان شاء الله ومنها ان طواف النساء لا يتكرر في التمتع بل انما يجب في الحج خاصة دون العمرة كما ستعرف تحقيقه ان شاء الله ويتكرر في القران والافراد في كل من النسكين على المشهور وقيل هما كالمتمتع وح لا فرق وكذا لو قيل بثبوته فيهما في المتمتع بهما دون المفردة لانعكاس الفرق ولكنه غريب ومنها ان المفرد والقارن يجوز لهما تقديم طواف الحج وسعيه على الوقوفين اختيارا على المشهور ولا يجوز ذلك للمتمتع بلا خلاف يعرف نعم قيل بالمنع فيهما وهو شاذ ومنها انه يجوز للمفرد والقارن تأخير الطوافين والسعي بينهما عن يومي النحر والنفر فياتي بهما طول ذي الحجة من غير كراهة بخلاف المتمتع الذي ورد النهي فيه وان كان في كونه تحريما او تنزيها قولان ومنها انه يجوز للمفرد والقارن اذا دخلا مكة ان يطوفا ندبا وفي جوازه للمتمتع بعد الاحرام بالحج قولان بل قيل ان اشهرهما التحريم ومنها ان عقد الاحرام بالتمتع لا ينعقد الا بالتلبية وغيره ينعقد بها او بالاشعار والتقليد مخيرا بينها على المشهور فان عقد باحدهما او بها وساق الهدي كان قارنا والا فمفردا ومنها وجوب الهدي على المتمتع دون غيره وان كان قارنا الا ان هدي القران لا يجب بالاصل وان تعين للذبح بالاشعار او التقليد ثم انه يعتبر فيه السياق ولا يجوز فيه الابدال ولا يجب فيه الاكل ولا القسمة ويجزي عن صاحبه لو ضل اتفاقا على ما قيل وهدي التمتع ليس كذلك ومنها ان المتمتع يعدل الى الافراد ولا يعدل عنه اختيارا عكس الافراد فانه يعدل عنه ولا يعدل اليه اما القران فلا يعدل عنه ولا اليه هذا وبما سمعت ظهر لك الفرق بين القران والافراد في عقد الاحرام والهدي والعدول وبين نفي الحرم في محل الاحرام وقطع التلبية في طواف النساء وكيف كان فالمكي اذا بعد عن اهله وحج حجة الاسلام على ميقات احرم منه وجوبا بلا خلاف ولا اشكال لان رسول الله ص وقت المواقيت لاهلها ولمن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا يجاوز الميقات الا من علة بل عن الشيخ والفاضلين جواز التمتع له ح بل في ك نسبته الى الاكثر بل في غيرها الى المشهور لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئلت ابا عبد الله ع عن رجل من اهل مكة يخرج الى بعض الامصار ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت اله ان يتمتع قال ما ازعم ان ذلك ليس له لو فعل وكان الاهلال احب الي وصحيحه الاخر عنه وعن عبد الرحمن بن اعين قالا سئلنا ابا الحسن ع عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقتها رسول الله ص اله ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الي ورايت من سئل ابا جعفر ع وذلك اول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك اني قد نويت ان اصوم بالمدينة قال تصوم ان شاء الله فقال وارجو ان يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج ان شاء الله فقال اني قد نويت ان احج عنك او عن ابيك فكيف اصنع فقال له تمتع فقال ان الله ربما من علي بزيارة رسول الله ص وزيارتك والسلام عليك وربما حججت عن بعض اخواني او عن نفسي فكيف اصنع فقال له تمتع فرد عليه القول ثلاث مرات يقول له اني مقيم بمكة واهلي بها فيقول تمتع وسئله بعد ذلك رجل من اصحابنا فقال اني اريد ان افرد عمرة هذا الشهر يعني شوال فقال له انت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان اهلي ومنزلي بالمدينة ولي بمكة اهل ومنزل ولي بينهما اهل ومنازل فقال له انت مرتهن بالحج فقال له الرجل ان لي ضياعا حول مكة واريد ان اخرج حلالا فاذا كان ابان الحج حججت الا انهما كما ترى لا صراحة فيهما بحج الاسلام خصوصا مع بعد عدمه من المكي الى حال الخروج المزبور بل لعل الثاني منهما هو الذي هو خبر اخر وارد على اثر الخبر الاول الندب بل عن المحقق الشيخ حسن في المنتقى الجزم بصراحته في ذلك قال ومنه يظهر كون المراد بالخبر الاول ذلك ايضا لبعد عدم حج الاسلام من المكي اللهم الا ان يقال انهما ولم يكونا فيه او لم يكن الاهلال بالحج لفضل التمتع في التطوع مطلقا لكن قد عرفت المناقشة في ذلك منا بل في كشف اللثام احتمال كون ذلك للتقية قال بل يجوز ان يهل بالحج تقية وينوي العمرة كما قاله ابو الحسن ع للبزنطي في الصحيح ينوي العمرة ويحرم بالحج ولعله لذا كان المحكي عن ابن ابي عقيل عدم الجواز لاطلاق ما دل على انه لا متعة لاهل مكة من الكتاب والسنة فمنع لاحتمال الجمع بين القولين بحمل الاول على من خرج من مكة يريد استيطان غيرها والثاني على غيره لكنه كما ترى لا دليل عليه بل في الدليل خلافه وفي ك بعد ان حكى قول الحسن ودليله قال وهو جيد لولا ورود الروايات الصحيحة بالجواز قلت لكن قد عرفت عدم دلالتها على حج الاسلام ودعوى انقلاب فرض المكي بخروجه كانقلاب فرض المجاور بمكة سنتين يدفعها حرمة القياس عندنا مع ان القائل بذلك يقول به على التخيير المكي في لزم الادلة السابقة المقتضية لتعين الفرض هو التمتع للنائي والقران والافراد لغيره وهو مؤيد اخر لابن ابي عقيل بل في الرياض الميل اليه بناء على عدم صراحة الرواية في الفريضة قال والقرينة المشعرة بارادتها مع ضعفها معارضة بمثلها بل اظهر منها ح فيكون التعارض بينها وبين الادلة المانعة تعارض العموم من وجه والترجيح للمانعة بموافقة الكتاب والكثرة وعلى تقدير التساوي يجب الرجوع الى الاصل ومقتضاه وجوب تحصيل البراءة اليقينية التي لا تتحقق الا بغير التمتع للاتفاق على جوازه فتوى ورواية وان كان قد يناقش بان الترجيح للعكس بالشهرة وانسياقها غير الفرض من ادلة المنع ولان التخيير على تقدير التساوي هو الموافق للاصل والاطلاق ادلة وجوب الحج ومن ذلك يعلم

قوة قول المش لا بعد تسليم قصور الخبرين عن الدلالة على كونه حج الاسلام وقصور تناول ما دل على حكم المكي للشكوك في تناوله ولو للشهرة المزبورة او الظهور في غير الفرض وقصور ادلة النائي عن تناوله ايضا فلا مفزع ح لمعرفة حكم هذا الموضوع الا الاطلاق الذي قد عرفت اقتضائه التخيير ومن هذا يعلم ما في ك وغيرها ولو اقام من فرضه التمتع وقد وجب عليه بمكة او حولها مما هو دون الحد سنة او سنتين او ازيد من ذلك لا بقصد الدوام لم ينتقل فرضه الذي قد خوطب به بلا خلاف اجده فيه فتوى ونصا بل لعله اجماعي بل قيل انه كذلك بالاصل وغيره فان لم يكن من التمتع فيه في غير محله وكذا لا خلاف ايضا نصا وفتوى في عدم انتقال الفرض لو لم يحج المجاورة وان لم يكن قد وجب عليه سابقا بل لعله اجماعي ايضا وكان عليه الخروج الى الميقات اذا اراد حجة الاسلام ولو لم يتمكن من ذلك خرج الى خارج الحرم فان تعذر احرم من موضعه انما الكلام في تعيين ميقاته الذي يحرم منه وعن الشيخ وابي الصلاح ويحيى بن سعيد والمص في مع والفاضل في جملة من كتبه انه ميقات اهل ارضه لاندراجه فيما دل على حكمهم اذ لم يخرج بالمجاورة المجردة عن نية الوطن عنهم عرفا والخبر سماعة عن ابي الحسن ع سئلته عن المجاور اله ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم يخرج الى مهل ارضه فليلب ان شاء مؤيدا بما دل على وجوب رجوع الناسي والجاهل اليه بناء على ان ذلك لكونه محل الاهلال منه لا للعذر المخصوص بما دل على توقيت المواقيت المخصوصة لكل قوم او من مر عليها من غيرهم ضرورة عدم خروجه بالمجاورة عنهم ونحو اطلاق المص وغيره كالنهاية والمقنع وط وف وعد على ما حكي عن بعضها التصريح بذلك وخبر الخروج الى اي ميقات للمرسل عن ابي جعفر ع من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي فان اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعدما انصرف من عرفة فليس له ان يحرم من مكة لكن يخرج الى الوقت وكلما حول رجع الى الوقت وموثق سماعة عن ابي عبد الله ع من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا باس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو يتمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهن واقام الى الحج فهي متعة وان رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة ومن اعتمر في شهر رمضان او قبله واقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها الخبر وخبر اسحق بن عبد الله سئلت ابا الحسن ع عن المعتمر بمكة يجرد الحج او يتمتع مرة اخرى قال يتمتع احب الي وليكن احرامه مسيرة ليلة او ليلتين مؤيدا بانه لا خلاف نصا وفتوى في الاحرام من الميقات لمن مر عليه وان لم يكن من اهله ضرورة صدق ذلك على المجاور اذا اتى ميقاتا غير ميقاته وعن الحلبي الخروج الى ادنى الحل واحتمله في ك بل عن شيخه انه استظهره لصحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع لاهل مكة ان يتمتعوا قال لا ليس لاهل مكة ان يتمتعوا قال قلت فالقاطنون قال اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فان اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت من اين قال يخرجون من الحرم قلت من اين يهلون بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وخبر حماد سئلت ابا عبد الله ع عن اهل مكة ايتمتعون قال ليس لهم متعة قلت فالقاطنون بها قال اذا اقام بها سنة او سنتين صنع كما يصنع اهل مكة قلت فان مكث شهرا قال يتمتع قلت من اين قال يخرج من الحرم قلت من اين يهل بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وصحيح عمر بن يزيد عنه ع من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية وما اشبههما وقد يناقش في الجميع بضعف الخبر الاول سندا بل ودلالة لقوله ان شاء مع احتمال كون المراد الاحرام من مكة ويحتمل ان يجاب عن الصحاح مع ان التعدي عنها قياس وعدم تعقل الفرق غير تعقل عدم الفرق وهو المعتبر فيه دون الاخر وبمعلومية اخبار المواقيت ونحوها فيه محل مناقشة لعدم تبادره منها بلا شبهة وبان المرسل كالخبر في الضعف سندا بل ودلالة لاجمال الوقت فيه المحتمل لارادة مهل اهل الارض باحتمال اللام للعهد ومن ذلك يعلم المناقشة في الموثق والخبر الذين فصلهما الاطلاق المنزل على التقييد بعدم الخلاف في اجزاء الاحرام من غيره بعد المرور به غير المفروض من حكم المرور وبان الصحيح والخبر دالان مع ان خارج الحرم فيهما مطلق يحتمل التقييد بمهل اهل الارض ومطلق الوقت او صورة تعذر المصير اليها للاتفاق على الجواز ح كما ستعرف فيتعين حملا للمطلق على المقيد وبهذا السند للاخبار هنا بالعمل الاتفاق من عدا الحلبي على اعتبار الوقت وان اختلفوا في اطلاقه وتعيينه اما الصحيح الاخير فمحمول على العمرة المفردة كما وردت به المستفيضة مع انه معارض بصحيح الموثق المزبور ومن هنا قال بعض افاضل متاخري المتاخرين ان الواجب الرجوع في المسئلة الى ما تقتضيه الاصول الشرعية لضعف دلالة الاقوال جميعها فمقتضاها البراءة من تعيين ميقاتا عليه ان اتفق على الصحة مع المخالفة لما يوجب عليه وجوب الاخذ بالمبرء للذمة منها يقينا ان كان ما يوجب شرطا ما الذي ينبغي تحصيله لتشخيص محل النزاع من تعيين الوقت اهو امر تكليفي خاصة او شرطي والظاهر الثاني لما تريد من عدم الخلاف في صحة الابتداء بالاحرام من كل وقت يتفق المرور عليه وتصريح بعض من اعتبار ادنى الحل بجوازه وصحة احرامه من غيره من المواقيت البعيدة عليه فيعود النزاع الى وجوب الخروج الى مهل اهل الارض ام لا بل يجوز الى اي وقت كان ولو ادنى الحل والحق الثاني الا بالنسبة الى ادنى الحل فلا يجوز الخروج اليه لاختيار الدلالة الروايات المعتبرة ولو بالشهرة على وجوب الخروج على غيره فيتعين واما الخروج الى مهل الارض فلا لما عرفت من ضعف دليله وان كان احوط للاتفاق على جوازه وفيه بعد الاغضاء عما ذكره دليلا للثاني الذي استظهره انه لا ريب في رجحان القول الاول من الاقوال لضعف دليله بعدما بالشهرة المحكية في اتحاد ان لم تكن محصلة ولا معارض له الا الاطلاق المنزل عليه وقوله فيه ان شاء ظاهر في ارادة التخيير له بين التمتع وغيره لعدم كونه حج الاسلام ولا ينافي الاستدلال به عليه ضرورة اقتضاء شرطيته بالنسبة الى المندوب اشتراطه في الواجب بطريق اولى وكون ذلك كيفية مخصوصة لاصل المشروعية التي لا تغاير فيها بين الواجب والمندوب ونصوص الناسي والجاهل بل العامد ظاهرة في ان السبب في ذلك مراعاة تكليفه الاصلي على وجه يقتضي عدم الفرق بين الفرض وغيره ومع الاغضاء عن ذلك كله فلا شبهة في اندراجه

فى ادلة حكم اهل ارضه ان لم يخرج بالمجاورة عنهم عرفا قطعا مع عدم نية الاستيطان ومقتضى الاحرام من مهلهم او يكون مارا على غير قاصدا
الى مكة لا اذا كان قصد الخروج منها الى الاحرام منه فانه لا يندرج فى تلك الادلة الآمرة بالاحرام لاهل قطر اذا مر على ميقات غير قاصدا
الى مكة وانه لا يتجاوزه غير محرم ومن ذلك ح يظهر وجه الشرطية فى الاحرام من مهل ارضه على وجه لا يجزيه الاحرام من غيره مع كونه فرض فى حال
لا يصد عليه ندم عليه قاصدا الدخول الى مكة كما انه منه يظهر النظر فيما فى ك والرياض من الحكم بجواز ذلك له مط بل لعل منه يظهر ان اطلاق المص
وغيره منزل على القول المزبور لحكمهم بالبقاء على فرضه الاول الذى هو ما عرفت لا ان المراد به الاحرام من اى ميقات وان لم يكن على الوجه المزبور
فيختص القول الثانى ح بالمصرح به توهما له من هذه الاطلاقات واما القول الثالث فلم نتحققه لاحد الا ما حكى عن الحلبى وانما استظهره الاردبيلى
واحتمله تلميذه تبعا لكنه واضح الضعف خصوصا بعد وضوح ضعف دليله كما عرفت فلا ريب ح فى ان الاقوى الاول هذا وفى ك هنا عن الش
انه اعتبر فى وجوب الحج الاستطاعة من البلد الا مع انتقال الفرض فتنتقل الاستطاعة ثم قال ولو قيل ان الاستطاعة تنتقل مع نية الدوام من
ابتداء الاقامة امكن لفقد النص المنافى هنا وناقشه بانه لا دليل على اعتبار نية الدوام اذ المستفاد من الاية الشريفة وجوب الحج على كل
متمكن منه والاخبار غير منافية لذلك بل مؤكدة له اذ غاية ما يستفاد منها اعتبار الزاد والراحلة مع الحاجة اليهما مط بل قد ورد فى عدة اخبار ان
حجة الاسلام واجبة على من طاق المشى من المسلمين وروى معوية بن عمار فى الصحيح قال قلت لابى عبد الله ع الرجل يمر مجتازا يريد اليمن وغيرها من البلدان
وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد ايجزيه ذلك عن حجة الاسلام قال نعم وفيه ما قدمناه من اعتبار امر
شرعى فى الاستطاعة وهو ملك الزاد والراحلة من بلده عرفا كما اوضحنا ذلك فى محله والا لزم الاجتزاء بحج المتسكع اذا كان له استطاعة على
اداء قدر المناسك مع الرجوع الى بلاده او مط بناء على عدم اعتباره فى الاستطاعة وهو معلوم البطلان والله العالم وكيف كان فان دخل
فى الثالثة مقيما ثم حج انتقل فرضه الى القران والافراد كما صرح به جماعة بل النسبة غير واحد الى المش بل ربما عزى الى علمائنا عدا الشيخ لصحيح زرارة
عن ابى جعفر ع من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة ولا متعة له فقلت لابى جعفر ع ارايت ان كان له اهل بالعراق واهل بمكة قال فلينظر ايهما
الغالب عليه فهو من اهله وصحيح عمر بن يزيد عن الصادق ع المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين فاذا جاور سنتين كان قاطنا وليس له ان يتمتع وفى
بعض النسخ جاوز بالزاء المعجمة خلافا للمحكى عن الاسكافى ويه وط والحلى فاشترطوا ثلث سنين وقد اعترف غير واحد بعدم الوقوف لهم على مستند عدا
الاصل الذى لم يتعين القدر المزبور على انه مقطوع بما عرفت لا ان المحكى فى س عن يه وط انتقال الفرض بالدخول فى الثالثة قال ولو اقام الناى
بمكة سنتين انتقل فرضه اليها فى الثالثة كما فى ط ويه ويظهر من اكثر الروايات انه فى الثانية قلت الموجود فى يه ومن جاور بمكة سنة او سنتين
جاز له ان يتمتع فيخرج الى الميقات ويحرم بالحج متمتعا فان جاور بها ثلث سنين لم يجز له التمتع وكان حكمه حكم اهل مكة وحاضريها ولم تحضرنى
عبارة ط ولعلها مثلها ولا ريب فى ظهورها فيما ذكره الشهيد على ان يكون المراد بالمجاورة بها ثلث سنين الدخول فى الثالثة بقرينة قوله ام
او لا سنة او سنتين والا لقال او ثلث بل من ذلك يظهر ان المص قصد بتعبيره كما ذكر تفسير عبارة الشيخ وان مراده بالمجاورة ثلثا الدخول فى
الثالثة فلا يرد عليه ما اعترض به فى ك من ان حكمه بانتقال الفرض بالدخول فى الثالثة مناف لما حكم به اولا من ان اقامة السنتين لا توجب انتقال الفرض
فان اقامة سنتين انما يتحقق بالدخول فى الثالثة واظهر منه فى ذلك عبارة عد وح يتجه الاستدلال له بالصحيحين المزبورين كما انه يتجه
الاستدلال للقول المقابل له وهو الانتقال بالدخول فى الثانية الذى يظهر من الشهيد والفاضل الاصبهانى الميل اليه بخبر عبد الله بن سنان
المجاور بمكة سنة يعمل عمل اهل مكة قال الراوى يعنى يفرد الحج مع اهل مكة وما كان دون السنة فله ان يتمتع ومرسل حريز من دخل مكة بحجة عن غيره
ثم اقام سنة فهو مكى بل يجزى الحلبى وحماد السابقين المشتملين على مجاورة السنة او السنتين بناء على انه لا معنى لذلك الا على ارادة الدخول
فى الثانية ومن هنا بان لك صحة استظهار الشهيد له من اكثر الروايات بل يمكن تنزيل الصحيحين المزبورين عليه ولو بقرينة هذه النصوص التى
تصلح مرجحة لاحدى النسختين وحمله على الاخرى ايضا التى قيل انها لا تقبل التنزيل المزبور بل فى كشف اللثام احتمالهما ايضا لسنتى الحج بمضى
زمان يسع حجتين وهو سنة كما ان شهر الحيض ثلثة عشر يوما وعلى كل حال فجميع نصوص السنة والسنتين والسنة او السنتين ح على معنى واحد
نعم تبقى نصوص الستة اشهر او اكثر كصحيح حفص بن البخترى عن ابى عبد الله ع فى المجاور بمكة يخرج الى اهله ثم يرجع الى مكة باى شىء يدخل فقال ان
كان مقامه بمكة اكثر من ستة اشهر فلا يتمتع وان كان اقل من ستة اشهر فله ان يتمتع ومرسل الحسين بن عثمان وغيره عن ابى عبد الله ع من اقام بمكة
ستة اشهر فليس له ان يتمتع وفى بعض النسخ خمسة اشهر وخبر ابن مسلم عن احدهما ع اهل الشام من اقام بمكة ستة اشهر فهو بمنزلة اهل مكة ويمكن
حملها على التقية بناء على اكتفاء العامة فى صيرورته من حاضرى المسجد الحرام بالاستيطان ستة اشهر او الدخول فى شهر السادس او على اعتبار
مضى ذلك فى اجراء حكم الوطن لمن قصد التوطن وفى كشف اللثام وعلى ارادته بيان حكم ذى الوطنين بالنسبة الى قيام الستة اشهر او اقل او غير ذلك
وبذلك بان لك توقع هذا القول المزبور وان قل القائل به صريحا بل لم نعثر عليه كما انه بان لك النظر فيما فى ك والرياض وغيرهما وكيف كان فلا
خلاف ولا اشكال فى صيرورة المجاور بعد المدة المزبورة وان لم تكن بقصد التوطن كالمكى فى نوع الحج نعم عن بعض الحواشى تقييد ذلك بما اذا
اراد المقام بها ابدا لكن من الواضح انه مخالف للنص والاجماع اما بالنسبة الى غير ذلك من احكام الحج فقد احتمل بعضهم فلا يشترط فى وجوب الحج عليه

الاستطاعة المشروطة له ولو الى الرجوع من بلده بل يكفى استطاعة اهل مكة لاطلاق الاية وكثير من الاخبار بل ربما احتمل جريان غير الحج من احكام
اهل مكة حتى الوقوف والنذور ونحوها لما سمعته مما فى النصوص هو من اهل مكة وهو مكى وهو بمنزلة اهل مكة الا ان الجميع كما ترى مع عدم
قصد التوطن ضرورة انسياق ارادة نوع الحج خاصة من الجميع فيبقى عموم ادلة استطاعة النائى بحاله وكذا استصحابها بل واصل البراءة ودعوى
ان تلك الاستطاعة شرط للتمتع ولا تمتع هنا بل يدفعها انه شرط وجوب الحج على النائى مط وتعيين المتعة امر اخر مع انه قد يجب عليه الافراد او القران
نعم الظ انه كذلك مع قصد التوطن لصدق كونه ح من اهلها وان وجب عليه التمتع قبل السنة او السنتين للادلة الشرعية ومن ذلك يظهر ضعف
القول بتقييد اطلاق الحكم المزبور فى النص والفتوى بما اذا اراد المفارقة اما مع ارادة المقام ابدا فينتقل فرضه باول سنة لصدق كونه ح من اهلها
لكن فى ض ان كلا من القولين ضعيف لان بين اطلاقيها عموما وخصوصا من وجه لتواردهما فى المجاور سنتين مثلا بنية الدوام وافتراق الاول
عن الثانى فى المجاور سنتين بغير النية والعكس فى المجاور دون السنتين مع النية المزبورة فترجيح احدهما على الاخر وجعل المقيد له غير لازم
ولكن مقتضى الاصل وهو استصحاب عدم انتقال الفرض يرجح الاول قلت مضافا الى تصريح البعض به وبان المراد من اطلاق الفتوى بل قد
يق بظهوره من صحيح زرارة ولو بقرينة سؤاله بعد ذلك عن ذى المنزلين بل ومن غيره فيكون مقيدة لتلك النصوص التى قد يدعى ظهورها فى
غير متجدد الاستيطان ولو انعكس الفرض بان اقام المكى فى غيرها لم ينتقل فرضه ولو سنين للاصل وغيره بعد حرمة القياس الا ان يكون بنية
الاستيطان فينتقل من اول سنة لصدق النائى عليه ح كما هو واضح ولو كان له منزلان وطنان منزل بمكة او حواليها مما هو دون
الحد ومنزل فى غيرها من البلاد التى هى خارج الحد من غير فرق بين افرادها لزمه فرض اغلبهما عليه بلا خلاف اجده فيه لصحيح زرارة السابق الذى
يمكن استفادة ترجيح احدهما على الاخر بالغلبة منه وان المراد الغلبة التى يكون معها وطنه عرفا الغالب عليه من الاخير فيقدح احتمال الغلبة عيانا
الحكم بالحج بل يجرى وان قصر الاتمام وان كان لم اجد من احتمله هنا وعلى كل حال فان كان الاغلب مكة قبل استطاعة الحج كان عليه الافراد او القران
ان لم يقم بها سنة او اقل وان كان غيرها فعليه التمتع الا ان يجاور بمكة المدة المتقدمة متصلة بالاستطاعة فانه يكون ح حكمه حكم اهل
مكة وان كان الغالب عليه الاخر كما صرح به فى ك وكشف اللثام وغيرهما بل فى بعضها ان ذلك اولى بالحكم المزبور من ذى المنزل الواحد لكن فى
ك وللقائل ان يقول ان ههنا عمومين قد تعارضا احدهما ان ذا المنزلين متى غلب عليه الاقامة فى احدهما وجب عليه الاخذ بفرضه عم من ان يكون
اقام بمكة سنتين او لم يقم فلو فرضنا انه فى كل مرة يقيم فى المنزل الافاقى خمس سنين وفى المنزل المكى سنتين او ثلث فانه يجب عليه فرض
الافاقى بمقتضى الخبر المذكور وان كان قد اقام بمكة سنتين وثانيهما ما دل على ان المقيم بمكة سنتين ينتقل الى اهل مكة اعم من ان يكون
له منزل ثان ام لا زادت اقامته فيه ام لا وتخصيص احد العمومين بالاخر يحتاج الى دليل وما ادعاه هذا القائل من الاولوية فى حيز
المنع وفيه ان المستفاد من الادلة السابقة كون مجاورة المدة المزبورة جهة مستقلة لانتقال الفرض وليست هى من افراد احد العمومين
بعد اجراء حكم المنزل عليه من حيث غلبة نزوله فى الاخر لا يقتضى انتفاء جريان حكم اهل مكة من حيث المجاورة المزبورة اللهم الا ان يدعى
اختصاص حكمها بذى المنزل الواحد لكنه كما ترى مناف لاطلاق النص والفتوى خصوصا بعد فرض جعل الغالب هو المنزل شرعا او عرفا
فهو فى الحقيقة ذو منزل واحد ثم ان الظ ارادة الوطن من المنزل فى الفتاوى ومن الاهل فى الخبر لكن منه انه يستفاد من الصحيح المزبور من ان
الاعتبار بالاهل لا بالمنزل وتبعه عليه فى ك كما ترى هذا وفى كشف اللثام بعد ان ذكر فى تفسير ذى المنزلين انهما اللذان يريد استيطا
معا اختيارا او اضطرارا اليهما او الى احدهما لخوف مثلا قال وكذا اذا لم يرد استيطان شىء من المنزلين ولا اضطرارا بل كان ابدا مترددا
او محبوسا فيهما ولو كان محبوسا فى احدهما من دون ارادة استيطانه مستوطنا للاخر ولو اضطرارا فالظ انه من اهل الاخر وصحيح زرارة
انما يتناول بظاهره الاستيطان الاضطرارى بل الاختيارى الخ وفيه ما لا يخفى اذ لا ريب فى ان المتردد والمحبوس فيهما بعد فرض كون
وطنه غيرهما حكمه حكم اهل وطنه ولا يجرى عليه حكم اغلبهما بل وكذا لو نزل على من لم يكن له وطن بل كان ابدا مترددا فيهما او محبوسا فيهما
فان اجراء حكم الاغلب قياسا على ذى المنزلين المراد منهما الوطنان واضح المنع بل المتجه فيه التخيير او التمتع بناء على انه الاصل وكيف
كان فان تساويا واستطاع من كل منهما كان له الحج باى الانواع شاء بلا خلاف اجده فيه ايضا سواء كان فى احدهما او فى غيرهما لعدم المرجح
ولاندراجه فى اطلاق ما دل على وجوب كل بعد خروجه عن المقيدين ولو لظهورهما فى غير ذى المنزلين بل ولو سلم اندراجه فيهما كان المتجه
التخيير ايضا بعد العلم بانتفاء وجوب الجمع عليه فى سنتين كالعلم بعدم سقوط الحج عنه لكن مع ذلك كله والاولى له اختيار التمتع لاستفاضة
النصوص بل تواترها فى الامر به على وجه يقتضى رجحانه على غيره او انه الاصل فى انواع الحج ولعله لذا حكى عن ثانى الشهيدين احتمال
تعيينه على من اشتبه حاله فلم يعلم هل هناك اغلبية او لا مع مساواته لانه الاولى فيما قدمناه مما يقتضى التخيير او لاصالة عدم غلبة احدهما
على الاخر بناء على عدم انتفاء التساوى بالاصل كما فى نظائره ولذا افتى به هو وغيره ولكن مع ذلك فالاولى له التمتع ايضا لما عرفت
بل على القول بجوازه لاهل مكة هو الاحوط هذا كله مع الاستطاعة من كل منهما ولو كان فى غيرهما اما لو استطاع فى احدهما لزمه فرضه
كما فى كشف اللثام لعموم الاية والاخبار وعن بعض الحواشى حصر التخيير فيما لو استطاع فى غيرهما وفيه ما لا يخفى ومن ذلك بان ان الحال

فيما حكي عن ثاني الشهيدين من الاشكال في حكم استطاعته من اصالة البرائة الذمة عن الوجوب حيث لا يتحقق الزايد ومن ان جواز النوع الخاص يقتضي الحكم
باستطاعته ويتوجه على تقدير التخيير ان يكون ايجاب الحج باختيار المكلف لو فرض استطاعته من مكة خاصة اذ هو كما ترى بل وكذا ما في ك من ان
هذا الاشكال منتف بناء على ما قررناه من عدم اعتبار الاستطاعة من البلد وتحققها بمجرد التمكن من موضع لا قامة على الوجه المعتبر الذي قرره
سابقا اعتبار استطاعة الرجوع ايض والله العالم ثم لا فرق في المنزلين بين ان يسكن فيهما او في احدهما مكانا مغصوبا ام لا حتى لو كان جميع الصقع
الذي يريد استيطانه مغصوبا لصدق الاستيطان عرفا وان احتمل في كشف اللثام عدم اعتباره كونه مشهورا لكنه كما ترى ولا بين ان يكون بينهما مسافة
القصر او اقل نعم يقوى عدم العبرة بايام عدم التكليف لعدم صدق الاستيطان عليها عرفا وان استظهر احتسابها في كشف اللثام قال وارادة الاستيطان ح
متعلق بالولي قبل التمييز وبه او بنفسه بعده لكنه كما ترى ولا يقال ذلك على تبعية استيطان الزوجة والمملوك وكذا لا يخفى عليك حال ما فيه ايضا من
الوجهين في مطرح ايام السفر بينهما من البين او احتسابا ايام التوجه الى كل من الاوامته فيه ثم قال ويجوز ان يكون لاحدهما قال احدهما اقام بمكة
ستة اشهر فهو بمنزلة اهل مكة اذ هو كما ترى كذا قوله ايض وان كان المجاور الذي ينتقل فرضه بالمجاورة يعم من يريد الاستيطان بمكة ابدا كما
قيل او يختص به لم ينافه هنا لانهما كان ولا يريد الاستيطان بغير مكة ابدا جاز ان لا ينتقل فرضه ما لم يقم بمكة سنتين وان لم يكن اقام بغيرها الا
ايا ما قلنا اولا ولما كان اخيرا يريد الاستيطان بمكة ابدا جاز ان ينتقل فرضه اذا قام بها سنتين وان كان اقام بغيرها سنين ولما كان هذا من اول الا
يريد الاستيطان تارة بمكة وتارة بغيرها او متردد اعتبر الاغلب مع استثناء المجاورة النافلة كما نقلنا الا على اختصاصها بمن يريد استيطان مكة ابدا
بلا استثناء فان قلت على المختار من اختصاص المسئلة بمن ذكر وما تقدمها بمن لم يرد استيطان مكة فما حكم من يريد استيطانها ابدا بعد ان كان متوطنا
لغيرها ولم يكن متوطنا المكان قلت كانه بارادة استيطانها ابدا يجب عليه فرض اهل مكة في العام الاول ويحتمل ان يكون معنى هذه المسئلة من كان
متوطنا بغير مكة ابدا فبدا له استيطانها ابدا لحق بالاغلب وتخير مع التساوي وان تحقق الغلبة والتساوي قبل سنتين وفي الاستطاعة بعدهما ولكنه
خلاف ظ [illegible] نادرة اذ هو كما ترى قليل المحصول وما ادري ما الذي دعاه اليه مع وضوح الفرق بين موضوع المسئلتين حتى احتمل في المقام الاحتمال الاخير
المقطوع بعدمه نصا وفتوى كما ان من المقطوع به ارادة الاعم مما ذكره من موضوع مسئلة المقام ضرورة اندراج من كان متوطنا لغير
مكة ابدا وبها كك ثم بدا له استيطانها او استيطان غيرها عمرا فيه قطعا كما هو واضح والغلبة والتساوي انما هما في قصد حال استيطانهما
ولا عبرة بما مضى سابقا والله العالم ويسقط الهدي اي هدي التمتع عن القارن والمفرد وجوبا بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص
منطوقا ومفهوما انه لا يسقط عنهما الاضحية استحبابا كغيرهما كما ستعرف تفصيل ذلك كله انشاء الله ولا يجوز القران بين الحج والعمرة بنية واحدة بلا
خلاف اجده في غير القران بل وفيه بناء على ما سمعته سابقا من امكان تاويل كلام ابن ابي عقيل وغيره بما لا يرجع الى ذلك الا ان المحكي هنا عن ابن
الجنيد مخالفته في مقابلة المش القائلين بالمنع وقد سمعت ما يستدل له من النصوص الموهمة للجواز ومن هنا كان الكلام في المقام مبنيا على الكلام السابق في
تفسير القران ولذا احال بعضهم الكلام فيه على الكلام السابق بل هو ظ جميع من تعرض للمسئلتين او صريحه لكن في ض بعد ان حكي عن بعضهم اتحاد المسئلتين قال
وهو كما ترى فان مورد هذه المسئلة حرمة القران او جوازه كما عليه الاسكافي والعماني وتلك ان الفارق بين المفرد والقارن ما هو من غير نظر الى جواز القران
بهذا المعنى وعدمه قلت هو كك الا ان لازم تفسير القران بما سمعته منهما مع معلومية جوازه نصا وفتوى وانه هو احد اقسام الحج جواز القران بالمعنى المزبور
ضرورة انه لا معنى لتفسير القران المعلوم جوازه بالقران بالنية بناء على عدم جوازه وعلى كل حال فدليل الجواز مع تلك النصوص المستفاد منها تفسير القران
بذلك لاقتضائها جوازه الجمع بمعنى بنية واحدة مع عدم الاحلال منها الا بعد الفراغ من افعال الحج من دون تجديد احرام للحج الا انك قد عرفت
تفصيل الكلام في ذلك ومقتضاه عدم الفرق بين الافراد والقران الا بسوق الهدي وعلى وجه فالقران بمعنى الجمع بين الحج والعمرة بنية واحدة
خارج عن المراد بحج القران المعلوم شرعيته فالنظر الى جوازه وعدمه وافساده وعدمه الى ما تقتضيه القواعد الشرعية ولا ريب في انه بعد معلومية كونهما
نسكين مستقلين لا مدخلية لاحدهما في الاخر حتى في حج التمتع الذي قد ورد فيه دخول العمرة في الحج نحو دخول الاصابع بعضها في بعض عند التشبيك
لكن بعد ما عرفت المراد منه بما لا يرجع الى جزئية العمرة من الحج وصيرورتهما فعلا واحدا كما هو واضح لا يجوز الجمع بينهما بنية على وجه التشريع والابداع
كما في غيرهما من العبادات التي قد تقدم البحث في حرمة ذلك فيها وفي اقتضائه بطلان العبادة المشرع في نيتها وان خالف فيهما معا بعض المتاخرين
بل جزم بعدم البطلان على تقدير الاثم بذلك لكنه واضح الضعف ضرورة معلومية حرمة التشريع كضرورة اقتضائه فقد العبادة النية المعلوم
اعتبارها فيها ولعل الى ذلك يرجع استدلال بعضهم على الحكم في المقام بانهما عبادتان متباينتان لا يجوز الاتيان باحديهما الا مع الفراغ من الاخرى ولا بد
في النية من مقارنتها المنوي فهو كنية صلوة الظهر والعصر بفعل واحد والا كان محلا للنظر والاجتزاء بهذه النية للاخرى ما لم يكن فيها التشريع المزبور
انما يقتضي فساد الاخيرة لا فسادهما معا كما هو ظ كل من حكم بعدم جواز القران على المعروف به في محكي الخ وغيره وفي ك وعلى المش لو قرن بينهما بنية واحدة
بطلا للنهي المفسد للعبادة كما لو نوى صلوتين والظ ارادته النهي التشريعي من النهي المذكور في كلامه كما يشعر به التشبيه بنية الصلوتين مضافا
الى انا لم نعثر على نهي بالخصوص الا ما سمعته من بعض النصوص التي استدل بها الخصم في تفسير القران وقد مر الكلام فيها وكان الوجه في اقتضاء الفساد
هنا اقتضائه بطلان النية المقتضي لفساد العبادة كما اومأنا اليه وبذلك كله ظهر لك ان مدار البطلان وعدمه على التشريع في النية

على وجه

على وجه يقتضي فسادها كغيرها من العبادات ضرورة عدم خصوصية المقام وقد ذكرنا شطرا من ذلك في الوضوء والغسل والصلوة والصوم وغيرها من العبادات
هذا ولكن في كشف اللثام بعد ان ذكر تعليل البطلان بفساد النية لكونها غير مشروعة وهو يستلزم فساد العمل خصوصا الاحرام الذي عمدته النية قال
والتحقيق انه ان جمع في النية على انه محرم بهما الان ما يفعل من الافعال افعال لهما وعلى ان يتحرم بهما ولكن الافعال متمايزة الا انه لا يحل الا بعد اتمام
مناسكهما جميعا او على انه محرم بالعمرة اولا ثم بالحج بعد تمام افعالها من غير احلال في البين فهو فاسد مع احتمال الصحة الاخير بناء على ان عدم التحلل غير
مبطل بل يقلب العمرة حجا وان جمع بمعنى انه قصد من اول الامر الاتيان بالعمرة ثم الاحلال ثم الحج او بالعكس فلا شبهة في صحة النية واول النسكين
الا من جهة مقارنة النية للتلبية ان كانت كتكبيرة الاحرام في الصلوة فان جدد للنسك الثاني نية صح والا فلا وفي ف اذا قرن بين العمرة والحج في احرامه لم
ينعقد احرامه الا بالحج فان اتى بافعال الحج لم يلزمه دم وان اراد ان ياتي بافعال العمرة ويحل ويجعلها متعة جاز ذلك ويلزمه الدم وبمعناه ما في ط
من انه متى احرم بهما يمضي في ايهما شاء وفي المنتهى ان من كان فرضه المتعة قضى العمرة ثم حج وعليه دم وان كان فرضه الحج فعله ولا دم عليه كانهما ارادا
الاخير وانه قصد الى ثاني النسكين عزم لا نية ولا ينافي صحة الاول نيته وان ارادا احد المعنيين الاولين بناء على ان الاحرام بهما احرام باحدهما
وزيادة فغاية الامر الغاء الزايد لا ابطالهما جميعا فيرد عليهما انه نوى عبادة مبتدعة كما اذا نوى بركعة من صلوته انها من صلوتي الظهر والعصر جميعا ان
اراد المعنى الثاني احتمل البطلان لان الذي قصده من عدم التحلل في البين مخالف للشرع والصحة بناء على انه امر خارج عن النسك والواجب انما هو
نيته ولا ينافيه نية خارج مخالف للشرع بل غايتها اللغو مع ان عدم التحلل في البين مشروع في الجملة ولانه لا يبطل العمرة بل يقلبها حجة وهو على طوله
جعله تحقيقا مقابلا لما سمعته لا يخرج عما ذكرناه على ان بعضه لا يخلو من نظر خصوصا الاخير ضرورة عدم مدخلية للدخول والخروج في المعنى الابداعي والتشريعي المقتضي
لفساد النية الذي هو محل البحث ان فيه مدخلية لوقوع ذلك منه لعبادة وفرض جوازه خروج عن البحث محل الذي هو نية التشريع والابداع وما وقع من الشيخ و
يحيى بن سعيد يمكن ان يكون مبنيا على بحث اخر وهو عدم تعيين العمرة والحج في الاحرام ويجزي ايقاعها بمعنى عدم تعيين احدهما في بعض النصوص الدالة على
جوازه وبها تسمع الكلام فيه انشاء الله وهو غير ما نحن فيه ويؤيده ما عن الشيخ في ف من الاجماع على عدم جواز القران الظاهر في ارادة الفساد فيهما والله العالم وكذا لا يجوز
ادخال احدهما على الاخر بان ينوي الاحرام بالحج قبل التحلل من العمرة او بالعمرة قبل الفراغ من افعال الحج اتم الافعال بعد ذلك ام لا لانه بدعة وان جاز نقل النية
من احدهما الى الاخر اضطرارا او اختيارا او حكمنا بانقلاب العمرة حجة مفردة ان احرم بالحج قبل التقصير ولعل العمدة في ذلك ما قيل من ان الحكم المزبور كانه اجماعي
بل عن ف وتذكرة والمنتهى والا فلا دليل على بطلانهما معا او احدهما بذلك مع فرض تمام الافعال وعدم صدور غير النية منه بل لعل اطلاق الادلة يقتضي
الصحة والقياس على احرام العصر مثلا في اثناء الظهر ليس من مذهبنا على ان البحث في فساد الظهر ح معروف وان كبر للاحرام للعصر في اثنائها لعدم كون ذلك
زيادة ركن فيها وتوقيفية العبادة لا ينافي الاستدلال على صحتها بالاصل والاطلاق بناء على الاعمية وقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لا يقتضي الفساد بالنية
المزبورة كما ان صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل متمتع نسي ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله تعالى لا دلالة فيه على ذلك ايض خصوصا بعد ما في
كشف اللثام في المسئلة من انه متى لم يمنع الادخال وقع الثاني فاسدا الا اذا وقع الاحرام بالحج بعد السعي وقبل التقصير فانه يصح في المش وتصير حجة مفردة ومن الغريب
استدلاله بالصحيح الوارد في الناسي المعلوم ارادة الندب منه من الاستغفار فيه مع ذكره الحكم المزبور في العمد فضلا عنه ولكن مما ذكرناه يعلم كون المراد
بعدم الجواز الذي هو معقد الاجماع المذكور الفساد في الداخل لا فيهما معا فينبغي الاقتصار في الحكم المخالف للاطلاق المتقدم عليه بل يمكن الاستدلال
عليه ح بظهور الادلة في عدم مشروعية الاحرام جديدا قبل الاحلال من الاحرام الاول الا في الصورة المزبورة التي ستعرف البحث فيها انش ولعله لما ذكرناه حكي
عن الجمهور اجماعهم من جواز ادخال الحج على العمرة وان اختلفوا في العكس لكن قد عرفت الاجماع منا على عدم الجواز مطلقا وكفى به دليلا للحكم على الوجه المزبور والله
العالم وكذا لا يجوز نية حجتين ولا عمرتين فيه فصاعدا لانه بدعة كالقران بين الحج والعمرة الذي قد عرفت انحصار دليل البطلان فيه بالتشريع المشترك
بين الجميع وح فلو فعل ذلك على وجه يقتضي التشريع في النية بطلا معا كما عن الفاضل التصريح به ولكن قيل هنا والقائل الشيخ فيما حكي من خلافه
تنعقد واحدة منهما مدعيا الاجماع عليه وبه قال الشافعي وصححهما ابو حنيفة واوجب عليه قضاء احدهما لانه احرم بهما ولم يتمهما الا ان الجميع كما ترى
ان قال المص هنا فيه تردد الا انه في غير محله مع فرض كون النية على جهة التشريع والا فلا تردد ايض في صحة الاولى التي قارنها بنيتها واما الثانية
فان جمعت شرايطها التي منها مقارنة النية لاول افعالها صحت ايض والا فلا كما هو واضح ومنه يظهر لك النظر فيما ذكره في ك من وجهي التردد والله
العالم **المقدمة الرابعة في المواقيت** جمع ميقات المراد به هنا حقيقة او توسعا مكان الاحرام وعلى كل حال فالكلام الان في اقسامها واحكامها
وتعدادها فنقول المواقيت خمسة كما عن [illegible] او ستة كما في عد وغيرها بل قيل هو المش وسبعة كما عن ه ومقتضى بعض العبارات ايض وعشرة كما في س اذ الكل
اعتبار اما الاول فباعتبار تعيين الاماكن المخصوصة كما قال الائمة في صحيح الحلبي الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينبغي لحاج ولا
لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لاهل الشام الجحفة ووقت لاهل نجد
العقيق ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل اليمن يلملم ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله ص والثاني باعتبار ما ذكره من التوقيت وان لم
يكن مكانا مخصوصا كما في صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع من تمام الحج والعمرة ان تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ص لا تجاوزها الا وانت محرم
فانه وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل العراق ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل [illegible]

الجحفة وهي مهيعة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله والثالث باعتبار زيادة الاحرام من مكة في الرابع زيادة في حج الصبيان ومحاذاة الميقات لمن لم يمر به وادنى الحل او مساواة اقرب المواقيت الى مكة لمن لم يحاذ ميقاتا بل يمكن جعلها احد عشر بنوع من الاعتبار ايضا اذ جعل الاخير مغايرا لادنى الحل والامر في ذلك سهل كسهولة الاختلاف في التعبير عن الناس بدويرة الاهل او بمكة لحج التمتع بل في بعض العبارات كونها كالنافع وعدة كرما مع فرض لستة فيحتمل كون الزايد عليها من دويرة الاهل كما يفهم من بعض لان المنزل الاقرب غير محدود ويفهم من عبارة الهلال الاخير حيث عد من الستة الدويرة بدله الى غير ذلك من الكلمات التي لا يترتب عليها ثمرة يعتد بها ثم لم اجد من ذكر التنعيم والجعرانة والحديبية من المواقيت مع تصريح النصوص بالاحرام للعمرة منها ولعلها اماكن مخصوصة على ادنى الحل الا انه يفهم من بعض اختلافها في القرب والبعد كيف كان فلا خلاف بيننا في المنتهى بل في الستة بل عن جماعة الاجماع عليه بل قيل انه كذلك عند العلماء كافة الا من مجاهد في دويرة الاهل فجعل بدلها مكة واحمد احدى الروايتين في مكة لحج التمتع فقال يخرج من الميقات وحجر منه نصوصا مستفيضة او متواترة في خلافها كاستفاضتها في توقيت الستة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بعض العامة من ان العقيق منها لم يكن منها بتوقيت رسول الله لانه لم يكن يومئذ مسلم في العراق واضح الفساد وقد سمعت التصريح من الصادق عليه السلام بانه وقته ولم يكن عراقي يومئذ ولعله لعلمه بصيرورتهم مسلمين او لمن يمر منهم عليه على كل حال فلاهل العراق ومن يمر عليه من غيرهم العقيق اجماعا ونصا ونحو العقير كل واد عققه السيل اي شقه فانهره ووسعه سمي به اربعة اودية في بلاد العرب احدها الميقات وهو واد يندفق سيله في غوري تهامة كما عن نهاية ابن الاثير اللغة والمنتهى افضله المسلخ بالسين والحاء المهملتين وبالحاء المسلح وهي المواضع العالية وبالخاء المعجمة وهو موضع النزع لانه ينزع فيه الثياب للاحرام فتكون التسمية متاخرة عن وضعه ميقاتا ودليل الافضلية الاخبار والاجماع كما في كشف اللثام ستسمع من النصوص ما يقتضي كونه اوله وما قبل المسلخ بستة اميال وفي النصوص ان اوله الافضل ولعل الاحتياط في تاخير هذا المقدار جمعا بين النصوص في الاتمام لا لتحصيل اليقين بالبراءة ولذا قطع به الاصحاب بل يليه في الفضل اوسطه غمرة بالغين المعجمة والراء المهملة والميم الساكنة منها منهل من مناهل مكة وهو يفصل ما بين نجد وتهامة كما عن الازهري وعن فخر الاسلام انها سميت بها لزحمة الناس فيها وعلى كل حال فلم اجد في النصوص ما يقتضي كونها تلي المسلخ في الفضل بل ستسمع في النصوص ما يقتضي خروجها عن العقيق وان كان المعروف بين الاصحاب انها اوسطه نعم في كشف اللثام يمكن حمل صحيح عمر بن يزيد وخبر ابي بصير عن احدهما عليهما السلام الاتيين على شدة كراهية تاخير الاحرام عن غمرة والامر سهل واخره ذات عرق جبل صغير وقليل الماء او قرية خربت ويجوز الاحرام من مواضعه جميع اختيارا كما هو ظاهر النص والفتوى بل عن الناصريات والغنية الاجماع قال الصادق عليه السلام في مرسل الصدوق وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل العراق العقيق واوله المسلخ واخره ذات عرق واوله افضل وعن كتاب فقه الرضا عليه السلام وقال ايضا في خبر ابي بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق وكتب يونس بن عبد الرحمن الى ابي الحسن عليه السلام انا نحرم من طريق البصرة ولسنا نعرف حد عرض العقيق فكتب عليه السلام احرم من وجرة وعن الاصمعي وجرة بين مكة والبصرة وهي اربعون ميلا ليس فيها منزل وقال الكاظم عليه السلام لاسحق بن عمار كان ابي مجاورا ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما ان بلغ ذات عرق احرم بالحج لكن في الصدقين والشيخ في التهذيب عدم جواز الاحرام من ذات عرق منه الا لتقية او مرض ولعله للجمع بين ما سمعته وبين صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل المشرق العقيق نحوا من بريد ما بين بريد البعث الى غمرة الحديث وصحيح معوية بن عمار عنه عليه السلام ايضا اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما يلي العراق وبينه وبين غمرة اربعة وعشرون ميلا بريدان وفي حسنة الاخر عنه ايضا اخر العقيق بريد اوطاس وقال بريد البعث دون غمرة ببريدين وفي مرسل ابن فضال عنه عليه السلام ايضا اوطاس ليس من العقيق وفي خبر ابي بصير حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة بل قد يرشد الى حمل الخبرين الاولين على التقية خبر الحميري المروي عن الاحتجاج فيما كتب الى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسئله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلا بهم يحج ويأخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل ان يؤخر احرامه الى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف من الشهرة ام لا يجوز ان يحرم الا من المسلخ فكتب اليه في الجواب يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فاذا بلغ الى ميقاتهم اظهره وفي كشف اللثام لا ريب انه احوط قلت لعل الوجه في الجمع بين النصوص المزبورة بعد تعارف احرام العامة من ذات عرق ما عن ادريس من انه وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل العراق العقيق فمن اي جهاته وبقاعه احرم ينعقد الاحرام منها الا ان له ثلثة اوقات اولها المسلخ وهو افضلها عند ارتفاع التقية واوسطها غمرة وهو يلي المسلخ في الفضل عند ارتفاع التقية واخرها ذات عرق وهي اوتيها في الفضل الا عند التقية والشناعة والخوف فذات عرق هي افضلها في هذا الحال ونحوه وفي مكاتبة الحميري تعليم للجمع بين مراعاة الفضل والتقية على ان بعض النصوص المزبورة لا دلالة فيها على خروج ذات عرق من العقيق الذي قد عرفت دلالة النصوص كونه ميقاتا لاهل العراق ثم لا يخفى عليك وجوب العلم او ما يقوم مقامه شرعا في معرفة الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله لكن ذكر غير واحد من الاصحاب هنا الاكتفاء في معرفة هذه المواقيت بالشياع المفيد للظن الغالب ولعله لصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام يجزيك اذا لم تعرف العقيق ان تسئل الناس والاعراب عن ذلك ولاهل المدينة مسجد الشجرة كما في مع ومحكي جمل العلم والعمل وفي الاشارة وذكره انه الحليفة بل عن الناصريات الاجماع على ذلك وعن المع والمهذب وكتب الشيخ وق والغنية والاصباح وابن ادريس وابن زهرة وكرة وغيرها وغيرهم ان ميقاتهم ذو الحليفة وانه مسجد الشجرة بل عن ابن زهرة الاجماع منهم على ذلك كما في حسن الحلبي السابق وفي صحيح ابن رئاب المحكي عن قرب الاسناد عنه عليه السلام وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة وفي قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه المروي عنه عليه السلام وقت

رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة وفي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء وفي المروي عن العلل انه سئل الصادق عليه السلام لاي علة احرم رسول الله صلى الله عليه وآله من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه فقال لانه لما اسري به الى السماء وصار بحذاء الشجرة نودي يا محمد فقال لبيك قال الم اجدك يتيما فآويتك ووجدتك ضالا فهديتك فقال النبي صلى الله عليه وآله ان الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك فلذلك احرم من الشجرة دون المواضع كلها بل عن شرح المغرب مسجد الشجرة ذو الحليفة وكان قبل الاسلام اجتمع فيه ناس حتى الغواة ونحوه عن التنقيح ولعله يرجع الى ما عرفت مما في المعتبر ومحكي التحرير من ان الميقات ذو الحليفة كما في جملة من النصوص بناء على ما عرفت انه مسجد الشجرة ثم في كرة انه ذو الحليفة وافضله مسجد الشجرة والاحوط الاحرام منه بل عن الكركي ان جواز الاحرام من الموضع المسمى بذي الحليفة وان كان خارج المسجد لا يكاد يدفع ولعله للاطلاق اكثر النصوص ولكن فيه ما عرفت من ان مقتضى الجمع بينها تعين المسجد نعم لو كان المحرم جنبا او حايضا فقد صرح جملة من الاصحاب بالاحرام به مجتازين فان تعذر الاجتياز احرم من خارجه ولعله لان ذلك ابين من ازدياد الضرورة التي يسوغ معها تاخير الاحرام الى الجحفة لانها المشقة مستلزم ضررا وضعف كما ستعرف كما ان قول الصادق عليه السلام في مرسل يونس لا تدخل المسجد وتهل بالحج بغير صلوة الوارد في كيفية احرام الحائض يراد به عدم اللبث للاحرام نعم قد يقوى مشروعية التيمم للجنب والحائض بعد انقطاع دمها وتعذر الغسل مع فرض تعين الاحرام منه لعموم ما دل على قيام الصعيد مقام الماء ولعل مراد القائل بالاحرام من خارج مع فرض تعذر اصل الدخول فيه لغير حال الجنابة مثلا كما انه يقوى وجوب تاخير الاحرام مع فرض سعة الوقت الى حين الطهارة تحصيلا للاحرام من ميقاته اللهم الا ان يقوى بعدم وجوب الاحرام من نفس المسجد مما الواجب منه او مما يحاذيه لا دونه ولا مجاوزا عنه كما ستسمع احتماله نعم وعلى كل حال فقد ظهر بذلك على المختار ان المراد البقعة الخاصة من ذي الحليفة او هو ذو الحليفة وهي معلومة معروفة على وجه لا شك فيه الى زماننا هذا فان مسجد الشجرة معلوم عند المترددين فالاطناب في البحث عن ذي الحليفة وانه موضع على ستة اميال عن المدينة وهو ماء لبني جشم كما عن القاموس وعن تحرير النووي على نحو ستة اميال عن المدينة وقيل سبعة وقيل اربعة ومن مكة نحو عشر مراحل ونحوه عن تهذيب عن المصباح المنير هو ماء لبني جشم كما عن القاموس ثم سمي به الموضع وهو ميقات اهل المدينة نحو مرحلة منها ويقرب على ستة اميال ويقرب على ثلثة ونصف وعن الطذكرة انه مسجد الشجرة وانه على عشر مراحل عن مكة وعن المدينة ميل وجه بانه ميل الى منتهى العمارات التي وادي العقيق التي الحقت بالمدينة وفي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء وعن معاني الاخبار قال ابو جعفر عليه السلام لعبد الله بن عطاء ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان من اهل المدينة ووقته من ذي الحليفة وانما كان بينهما ستة اميال وعن السمهودي في خلاصة الوفاء قد اختبرت فكان من عتبة باب المسجد النبوي المعروف بباب السلام الى عتبة مسجد الشجرة بذي الحليفة تسعة عشر الف ذراع واثنان وثلثون ذراعا ونصف ذراع لا فائدة فيه لان المعرفة من معلومية مسجد الشجرة الان والله العالم وكيف كان فهذا ميقاتهم مع الاختيار واما عند الضرورة التي هي المرض والضعف فالجحفة كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا وهي موضع على سبع مراحل من المدينة وثلثة من مكة وبينها وبين البحر ستة اميال وقيل ميلان ولعله لاختلاف البحر باختلاف الازمنة وقيل انها كانت قرية جامعة على اثنين وثلثين ميلا من مكة وعن المصباح المنير منزل بين مكة والمدينة قريب من رابغ بين بدر وخليص وعلى كل حال ففي كل من جملة من النصوص المهيعة وانما سميت الجحفة لاجحاف السيل بها وباهلها وعلى كل حال فجواز الاحرام منها في الحال المزبور مع انه لا خلاف فيه كما عرفت يدل عليه النصوص كخبر ابي بكر الحضرمي عن الصادق عليه السلام اني خرجت باهلي ماشيا فلم اهل حتى اتيت الجحفة وقد كنت شاكيا فجعل اهل المدينة يسئلون عني فيقولون لقيناه وعليه ثيابه وهم لا يعلمون وقد رخص رسول الله صلى الله عليه وآله لمن كان مريضا او ضعيفا ان يحرم من الجحفة وخبر ابي بصير عنه ايضا قلت له خصال عابها عليك اهل مكة قال وما هي قلت قالوا احرم من الجحفة ورسول الله صلى الله عليه وآله احرم من الشجرة فقال الجحفة احد الوقتين فاخذت بادناهما وكنت عليلا وصحيح الحلبي عنه ايضا من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة فقال من الجحفة ولا يتجاوز الجحفة الا محرما بل قد يظهر من الخبرين المزبورين جواز الاختيار كما عن ظ الجعفي وابن حمزة بل هو مقتضى الاطلاق نفي الباس عن الاحرام منها في صحيح اخر وكونها ميقاتا لاهل المدينة ونحو خبر اخر ايضا الا ان الذي يقتضيه الجمع بين ذلك وبين ما تقدم من ارخصته في خبر ابي بكر الحضرمي بل وقوله في خبر ابي بصير كنت عليلا المؤيد بفتوى المعظم هو اختصاص ذلك بالحال المزبور الموافق لقاعدة الاحتياط بل قد يقوى الظن بارادة بيان اصل مشروعية الاحرام منها وانها احد المواقيت في الجملة في النصوص المزبورة فلا معارض حينئذ نعم قد يقوى بالتخيير في الحال المزبور بين تاخير الاحرام اليها وبين الاحرام من المسجد مع فعل ما يضطر اليه الفداء عنه كما نص عليه في ذلك ثم لا يخفى عليك ان الاختصاص بالضرورة مع المرور على الميقات الاول والا فلو عدل عن طريقه ولو من المدينة في الابتداء جاز الاحرام منها اختيارا لانها احد الوقتين وما في خبر ابرهيم بن عبد الحميد سئل الكاظم عليه السلام عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام واراد ان يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها فقال لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة محمول على ضرب من الكراهة بل الظاهر جواز الاحرام منها ايضا لو اخره عند تعمد المرور عليه الى ميقات اخر اختيارا وان اثم بذلك المنهي عن مجاوزة الميقات بلا احرام من غير علة وفاقا للصريح جماعة لصدق الاحرام من الميقات الذي هو وقت لكل من يمر عليه وان كان انما بطل احرامه ولا عند المرور على الاول الا ان ذلك لا يخرجه عن صدق اسم المرور على الثاني مضافا الى الامر نفي الباس عن الاحرام منه وتقييد الحكم التكليفي لا يقتضي تقييد الحكم الوضعي المستفاد من ظاهر النصوص ومن هنا قال بعض الناس انه ينبغي القطع

بذلك

في ميقات اهل اليمن

بذلك فما وقع من بعض المتأخرين من احتمال عدم المشروعية له بل ظاهره الميل اليه في غير محله ولاهل الشام ومصر والمغرب الجحفة ايضا اختيارا ان لم يمروا بذي الحليفة بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى وكذا لاهل اليمن جبل او واد يقال له يلملم والململم ديرم مرد وهو على مرحلتين من مكة ولاهل الطائف قرن المنازل بفتح القاف وسكون الراء المهملة خلافا للمحكي عن الجوهري ففتحها وزعم ان اويس القرني منسوب اليه وفي كشف اللثام اتفق العلماء على تغليطه فيهما وانما اويس من بني قرن بطن من مراد بخلاف ما نحن فيه فانه جبل مشرف على عرفات على مرحلتين من مكة ويقال له قرن الثعالب وقرن بلا اضافة وعن بعض ان قرن الثعالب غيره وانه جبل مشرف على اسفل منى بينه وبين مسجدها الف وخمسمائة ذراع والامر في ذلك سهل بعد معلومية المكان المخصوص لدى المترددين والله العالم وفي بعض رواياتنا وروايات العامة انه وقت ايضا لاهل نجد الآن المعروف في نصوصنا ان وقتهم العقيق ويجوز ان يكون لنجد طريقان فلا تنافي والامر سهل وميقات من منزله اقرب من الميقات منزله بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل هو انه قول اهل العلم كافة الا مجاهدا ويدل عليه مضافا الى ذلك النصوص المستفيضة كصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من دويرة اهله ونحوه صحيح مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله بناء على ان لا ميقات دونها وكذا صحيح عبد الله بن مسكان حدثني ابو سعيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عمن كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه الى غير ذلك من النصوص المتفقة في الدلالة على اعتبار القرب من مكة كما صرح به غير واحد من الاصحاب خلافا للمحكي عن موضع من المعتبر فاعتبر القرب الى عرفات ولم نقف له على دليل وان كان يؤيده الاعتبار فيما اذا كان الاحرام للحج الذي لا يتوقف على الدخول الى مكة بخلاف ما اذا كان للعمرة التي لا بد من دخولها بعرفات ولعله لذا قال فيه لولا النصوص امكن اختصاص القرب في العمرة بمكة وفي الحج بعرفة اذ لا يجب المرور على مكة في احرام الحج من المواقيت بل جزم اول الشهيدين في المسالك باعتبار القرب الى عرفات في حج الافراد والقران وقال يحج من منزله لانه اقرب اليها من الميقات مطلقا اذ اقرب المواقيت الى مكة مرحلتان هي ثمانية واربعون ميلا وهي منتهى مسافة حاضري مكة واشكله في ضده بامكان زيادة منزله بالنسبة الى عرفات والمساواة فيتعين الميقات فيهما والجميع كما ترى انه هو كالاجتهاد في مقابلة النص المصرح فيه باعتبار القرب الى مكة نعم يبقى الكلام في اهل مكة حيث عد انه راجعهم في اللفظ المزبور المقتضي للمغايرة لكن عن صحيح ابي حمزة وسعيد ان ظاهر الاكثر الاحرام منها بالحج لاطلاقهم الاحرام من المنزل لمن كان منزله دون الميقات ودونه بل في الرياض بعد نسبته الى الشهرة حاكيا لها عن جماعة من الاصحاب قال بل زاد بعضهم فنفى الخلاف فيه بينهم مشعرا بدعوى الاجماع عليه كما حكاه في الذخيرة عن كره قلت ويؤيده النبوي فمن كان من دونهن فمهله من اهله بل والمرسل عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم قال من منزله لكن قد سمعت سابقا في الصحيحين الواردين في المجاور امرهم بالاحرام بالحج من الجعرانة وهو باطلاقه شامل لمن انتقل فرضه الى فرض اهل مكة ام لا ويمكن ان يقيد بالاخير ويجعل ذلك رخصة لبعض المجاور كما في ق او يحمل على الافضل للبعد والمشاق فالمراد بالاحرام من المنزل رخصة لا عزيمة ولذا كان المحكي عن في والغنية والاصباح ان الافضل لمن منزله اقرب الاحرام من الميقات وفي كشف اللثام ووجهه كبعد المسافة وطول الزمان وكل من حج على ميقات لزمه الاحرام منه وهو واضح ولو حج على طريق لا يفضي الى احد المواقيت قيل والقائل جمع من الاصحاب كما في ك يحرم اذا غلب على ظنه محاذاة اقرب المواقيت الى مكة لاصل البراءة من المسير الى الميقات والاحرام من محاذاة الابعد واختصاص نصوص المواقيت في غير اهلها بمن اتاها وللصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة مسيرة ستة اميال فليحرم منها الا ان الجميع كما ترى لا دلالة فيه على الاحرام من محاذاة الاقرب الى مكة ولعله لذا فسرها الشهيد في العبارة بغير ذلك قال في شرحها موضع الخلاف ما لو لم يحاذ ميقاتا فانه يحرم عند محاذاته علما او ظنا لصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام ومع غلبته الظن بمحاذاة اقرب المواقيت حتى بلوغ محل بينه وبين مكة بقدرها بين مكة واقرب المواقيت اليها وهو مرحلتان علما او ظنا ووجه هذا القول ان هذه المسافة لا يجوز لاحد قطعها الا محرما من اي جهة دخل وانما الاختلاف فيما زاد عليها فهي قدر متفق عليه والوجه الاخر انه يحرم من ادنى الحل عملا باصالة البراءة من الزائد والاول اقوى وفي ك وهذا المعنى بعيد للفظ فان الظاهر اعتبار محاذاة اقرب المواقيت الى مكة انه مع تعدد المواقيت التي يتحقق محاذاتها في الطريق يجب الاحرام من محاذاة اقربها الى مكة دون الابعد وما ذكره قدس سره خلاف معنى المحاذاة هذا قلت لكن اقامة الدليل عليه في غاية الصعوبة اذ لم نعثر الا على صحيح ابن سنان وهو يقتضي خلافه بل لم نتحقق القائل الذي حكاه في ذلك اذ المحكي عن ابن ادريس انه اطلق ان من حاذى احد المواقيت يحرم من المحاذاة وابن سعيد ان من قطع بين الميقاتين احرم بحذاء الميقات بلا عن ط التصريح باعتبار اقرب المواقيت اليه هو خيرة الفاضل في المحكي من منتهاه بل قال الاولى ان يكون احرامه بحذاء الابعد من المواقيت من مكة فان كان بين ميقاتين متساويين في القرب اليه احرم من حذائهما شاء ونحوه بعد ان حكي عن الفاضل ما سمعت قال وما ذكره المصنف جواز اقتصار فيما خالف الاصل على موضع الوفاق قلت لا ريب ان مقتضى الصحيح وجوب الاحرام من محاذاة ذي المواقيت بل لعل الظاهر منه بعد الغاء خصوصية مسجد الشجرة خصوصا على ما رواه في كشف اللثام من المحاذاة المزبورة لكل ميقات من المواقيت فيندرج بالميقات هو تجديد اول الاحرام من ذلك المكان وما يحاذيه لا خصوصية ومن هنا اتجه للاصحاب الحاقهم محاذيه بالمرور به وان كان متمكنا من ذلك اذ لو كان هو شرطا في صحة الاحرام وجب المرور به تحصيلا للاحرام الصحيح وبذلك ظهر لك انه لا وجه للمناقشة في الحكم المزبور في ك واتبلعها في قال المسئلة قوية الاشكال والاحتياط للدين يقتضي المرور على الميقات والاحرام منه تبعا للمنقول وتخلصا من الخلاف بل فيه خصوصا وقال الكليني بعد ان ذكر الصحيح المزبور وفي رواية يحرم من الشجرة ثم

يأخذ اي طريق كان قلت لكنها رواية مرسلة فلا تعارض الصحيح الموافق لظاهر الاصحاب ولما حد من الفتوى بظاهرها ونسبة الحكم الى القيل يمكن ان يكون لاعتبار اقرب المواقيت الى مكة او لغير ذلك لا لاعتبار وجوب المرور بالميقات وفي كشف اللثام ثم بدا له ان يخرج في غير طريق اهل المدينة الذي يأخذونه فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون بحذاء الشجرة من البيداء نعم قد يقال ان المتجه اعتبار العلم بالمحاذاة لكن صرحوا بكفاية الظن ولعله للحرج والاصل وانسياق ارادة الظن في امثال ذلك بل لا يبعد الاجتزاء به لو تبين فساد ظنه لقاعدة الاجزاء نعم لو تبين فساد ظنه بتقدم الاحرام على محل المحاذاة وكان لم يتجاوزه اعاد ح لكن اطلق في س ترك الاعادة لو ظهر التقدم وعدمها لو ظهر التأخر وهو مشكل ان لم ينزل على ما ذكرناه لاطلاق قاعدة الاجزاء ولو لم يعرف حذو الميقات لا علما ولا ظنا احتاط واحرم من بعد بحيث يتيقن انه لم يجاوز الميقات الا محرما واشكل بانه كما يمتنع تأخير الاحرام عن الميقات كذا يمتنع تقديمه عليه وبتجديد الاحرام في كل مكان يحتمل فيه المحاذاة مشكل لانه تكليف شاق لا يمكن ايجابه بغير دليل ويدفع بان ذلك لا ينافي كونه طريق احتياط بل قد لا ينافيه على الوجوب ايضا بناء على ان النية هي الداعي اذ لا مشقة في استمراره فاذا ما كان الاحتمال فتم جيد وكيف كان فمن التنقيح ما ذكرناه يستفاد منه وله فرض ما ذكره من انه لو سلك طريقا لم يكن فيه محاذاة الميقات من المواقيت وان كان قد عرفت ان فيه الاحتمالين بل القولين الاحرام من مقدار اقرب المواقيت او من ادنى الحل ضرورة انه بناء على اعتبار الجهة المزبورة لا يخلو طريق منها بالنسبة الى محاذاة ميقات منها لانها محيطة بالحرم ولعله على ذلك ينزل ما عن ابن ادريس من ان ميقات اهل مصر ومن صعد البحر جدة بناء على انها تحاذي احدها لا انها ميقات بخصوصها وان كان المصنف قد اشار الى خلافه بقوله وكذا من حج في البحر في اعتبار المحاذاة المزبورة وكل من حج او اعتمر على ميقات لزمه الاحرام منه بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى وحج فالحج قرانا او افرادا والعمرة تمتعا او افرادا يتساويان في ذلك اي في الاحرام من هذه المواقيت لمن قدم مكة حاجا او معتمرا وقد عرفت ان مكة ميقات حج التمتع بل هي ميقات الحج لساكنيها متمتعا كان او غيره بل قد عرفت ان ميقات الاحرام لمن كان منزله اقرب من الميقات منزله سواء كان بعمرة تمتع او افراد او حج لاطلاق الادلة نعم قد ذكر غير واحد من الاصحاب اعتبار الخروج الى ادنى الحل في العمرة المفردة للقارن والمفرد بعد الحج بل في كشف اللثام لا نعلم في ذلك خلافا بل حكي عن هي نفي الخلاف في ذلك ايضا ولكن يستحب ان يكون من الجعرانة او من الحديبية او من التنعيم منه للنصوص السابقة وعن كره ينبغي الاحرام من الجعرانة لان النبي صلى الله عليه وآله اعتمر منها فمن فاته فمن التنعيم لانه امر عائشة بالاحرام منه فمن فاته فمن الحديبية والامر سهل وان كان استفادة الترتيب المزبور من النصوص لا يخلو من اشكال وعلى كل حال لا يجب من واحد منها بلا خلاف اجده ولا من احد المواقيت كما عساه يتوهم من بعض كلماتهم وان كان الظاهر الجواز بل لعله افضل لطول المسافة والزمان وحينئذ فادنى الحل رخصة لا عزيمة نعم لا يجوز الاحرام بها من مكة والحرم بل لولا الاجماع ظاهرا على اختصاص العمرة المزبورة بذلك لامكن القول باعتبار ذلك في كل عمرة لاطلاق بعض النصوص وتجرد الصبيان من فخ وهو بئر معروف على فرسخ من مكة وفي القاموس من انه موضع بمكة دفن فيه ابن عمر يمكن ارجاعه الى ذلك نحو ما عن نهاية الاثيرية من انه موضع عند مكة وعن ثر انه موضع على راس فرسخ من مكة قتل فيه الحسين بن علي بن امير المؤمنين عليه السلام بعض الحسين بن علي بن الحسن بن امير المؤمنين عليه السلام وعلى كل حال فدليله صحيح ابن الحر سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصبيان من اين نجردهم فقال كان ابي يجردهم من فخ ونحوه صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انما الكلام في ان ذلك كناية عن جواز احرامهم منه كما صرح به بعضهم بل نسبه بعض الى الاكثر بل في ض لظاهر من اخر عدم الخلاف فيه او ان احرامهم من الميقات ولكن رخص لهم في لبس المخيط الى فخ فيجرد دون منه كما عن ثر والمقداد والكركي قولان اقواهما الثاني لعموم نصوص المواقيت والنهي عن تأخير الاحرام عنها وعبادة الصبي شرعية او تمرينية اذ اجابهما على نحو ما يجيء به المكلف وليس في الخبرين الا التجريد الذي لا ينافي ذلك على ان فخ انما هو على طريق المدينة اما لو كان غيره فلا رخصة لهم في تجاوز الميقات بلا احرام الذي صرح في النص بان الاحرام من غيره كالصلوة اربعا في السفر واحتمال حمل ادنى الحل من ساير الطرق على فخ الذي هو ادناه في طريقها بل قيل انه يعطيه كلام كره واضح الضعف وتخصيص ادلة الكفارة على الولي بما دل على الرخصة في اللبس الى فخ متحقق على القولين اذ لا كلام ولا خلاف في جواز الاحرام بهم من الميقات واما الصحيح عن الصادق عليه السلام قدموا من كان معكم من الصبيان الى الجحفة والى بطن مر ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويسعى بهم فقد استدل به بعضهم على المختار بناء على ان بطن مر غير خارج عن الميقات لكن في الرياض انه على خلافه اظهر ولعل الخروج بطن مر عن الميقات ثم قال والمسئلة قوية الاشكال وحيث ان ما ذكره جماعة عدم اشكال في جواز الاحرام بهم من الميقات بل وافضليته وان التأخير الى فخ انما هو على سبيل الجواز كان الاحرام من الميقات اولى واحوط قلت مضافا الى معلومية كون الحكمة في التأخير الى فخ ضعف الاطفال عن البرد والحر ونحوهما وستعرف انه متى كان ذلك في المكلف احرم من الميقات وجاز له اللبس للضرورة فالمتجه هنا ذلك ايضا وفي خبر يعقوب قلت لابي عبد الله عليه السلام ان معي صبية صغارا وانا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون فقال ائت بهم العرج فليحرموا منها فانك اذا اتيت العرج وقعت في تهامة ثم قال فان خفت عليهم فائت بهم الجحفة وهو ظاهر في مراعاة الميقات ولو ميقات الاضطرار ويحمل التخيير بين الجحفة وبطن مر وغيرها لاختلاف الازمنة واختلاف حال الصبيان كما انه قد يطلق الاحرام بهم من غير الميقات على ارادة التجريد مجازا والله العالم واما احكامها ففيه مسائل الاولى لا خلاف بيننا بل الاجماع منا بقسميه عليه والنصوص به مستفيضة في ان من احرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد احرامه قال ميسرة دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وانا متغير اللون فقال لي من اين احرمت بالحج فقلت من موضع كذا وكذا فقال رب طالب خير يزل قدمه ثم قال ايسرك ان صليت الظهر في السفر اربعا قلت لا قال فهو والله ذاك فما عن العامة من جواز ذلك معلوم الفساد الا الناذر الاحرام قبل الميقات فان عليه الاحرام

منه حج كما صرح به كثير بل المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا للمعتبرة ولو بالشهرة كصحيح الحلبي المروي عن الاستبصار سئلت اباعبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكرا ان يحرم من الكوفة قال فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال وخبر علي بن ابي حمزة كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل جعل لله عليه ان يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام سمعته يقول لو ان عبدا انعم الله عليه نعمة او ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه ان يحرم من خراسان كان عليه ان يتم والمناقشة في السند لو سلمت في الجميع مدفوعة بالشهرة وفي الدلالة بارادة الميسر للاحرام من الكوفة او خراسان او نحو ذلك كما ترى على انها الا اشتمال الظهور الذي هو المدار في الاحكام خصوصا مع عدم المعارض نحو قاعدة اعتبار مشروعية متعلق النذر في نفسه التي يجب الخروج عنها بما عرفت سيما مع وجود النظير الذي قد مر في الصوم والاستناد اليها كما عن الحلي و الفاضل في المختلف بل عن ظاهر المسالك الميل اليه مع انه في كشف اللثام انه الاقوى كالاجتهاد في مقابلة النص نعم الظاهر صحة النذر بشرط ان يقع الحج و عمرة التمتع له في اشهر الحج ان كان نذر الاحرام لهما المعلوم من الاجماع على عدم جواز وقوعهما في غيرها مضافا الى قوله تعالى الحج اشهر معلومات و النصوص المزبورة انما جوزته لا يقاع قبل الوقت المكاني و ذلك لا يقتضي وقوعهما في غير الوقت الزماني و ح فلو بعدت المسافة بحيث لو احرم في اشهر الحج لم يمكنه تمام النسك لم ينعقد النذر بالنسبة الى المهل ان نذر الحج في ذلك العام اما لو كان النذر للاحرام للعمرة المفردة مثلا صح وان لم يكن في اشهر الحج لاطلاق الادلة المزبورة ولكن مع ذلك كله الاحتياط بالاحرام ايضا من الميقات لا ينبغي تركه خصوصا في مثل الحج الواجب والعمرة الواجبة كما هو واضح هذا وفي الحاق العهد واليمين بالنذر وجه استظهره في المدارك لشمول النصوص لهما لكن لا يخفى عليك ان معقد الفتاوي النذر بل تدبر بعض انه المنساق من النص بل الظاهر عدم دخول اليمين فيه كما مع مخالفة المسئلة للقواعد و ينبغي الاقتصار فيها على المتيقن والله العالم

والثاني اراد العمرة المفردة في رجب وخشي تقضيه ان اخر الاحرام الى الميقات فانه يحرم قبله لادراك احرامها في رجب وان وقع بقية افعالها في شعبان بلا خلاف اجده فيه بل عن المنتهى عليه نفاق علمائنا وهي على ذلك فتوى علمائنا و ذلك هو موضع نص ورد فاق مضافا الى صحيح معوية بن عمار سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول ليس ينبغي ان يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان يخاف فوت الشهر في العمرة و موثق اسحق بن عمار سئلت اباعبد الله عليه السلام عن رجل يجيء معتمرا ينوي عمرة رجب فيدخل عليه الهلال قبل ان يبلغ العقيق ايحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب او يؤخر الاحرام الى العقيق ويجعلها لشعبان قال يحرم قبل الوقت لرجب فان لرجب فضلا ولكن الاحتياط المزبور لا ينبغي تركه اينما قيل من انه لم يتعرض له كثير من الاصحاب كما انه لا ينبغي له تاخير الاحرام الى اخر الشهر اقتصارا في تخصيص العمومات على موضع الضرورة وان كان الاقوى الجواز فيه مطلقا مع خوف الفوات لما سمعته من الادلة لكن الظاهر اختصاص الحكم المزبور في عمرة رجب و الصحيح الاول وان كان مطلقا الا اني لم اجد به عاملا في غير رجب و لعل للعلة التي اشار الامام عليه السلام اليها في الصحيح الاخر مضافا الى ما دوي ان العمرة الرجبية تلي الحج في الفضل و يكفي في ادراكها ادراك احرامها فيه كما دل عليه الصحيح وعلى كل حال فيما ذكرناه يظهر الحال في المسئلة الثانية وهو انه اذا احرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه بلا خلاف اجده فيه والنصوص دالة فيه دالة عليه ح فلا يكفي مروره فيه مالم يجدد احرامه منه من راس بانشاء نيته وعقده بالتلبية وغير ذلك مما تسمعه في كيفية ابتداء الاحرام كما هو واضح وكذا لا يجوز تاخير الاحرام اختيارا اجماعا بقسميه و نصوصا نعم لو اخره عن الميقات لمانع من مرض و نحوه جاز على ماصرح به الشيخ في محكي نهايته قال فيها ان من عرض له مانع من الاحرام جاز له ان يؤخر عن الميقات فاذا زال المانع احرم من الموضع الذي انتهى اليه و لعله للحرج وقول احدهما عليهما السلام في مرسل المحاملي اذا خاف الرجل على نفسه اخر احرامه الى الحرم وما مر من قول الرضا عليه السلام في الصحيح لصفوان بن يحيى فلا يجاوز الميقات الا من علة لكن عن ابن ادريس ان المراد من ذلك تاخير الصورة الظاهرة للاحرام من التعري ولبس الثوبين فان المرض و التقية ونحوهما لا تمنع النية و التلبية وان منع التلبس كان كالاخرس وان اغمي عليه لم يكن هو المتاخر قال وان اراد و قصد شيخنا غير ذلك فهذا يكون قد ترك الاحرام متعمدا من موضعه فيؤدي الى ابطال الحج بلا خلاف و ارتضاه الفاضل في بعض كتبه و هو على ما حكي عنه و لعله لحديث الميسور لا يسقط بالمعسور والخبر المتقدم سابقا فيمن مر على المسلخ ولم يمكنه اظهار الاحرام تقية المتضمن للاحرام من ميقاته و يلبي في نفسه فاذا بلغ ميقاتهم اظهره و نفي الباس عنه في ض قال القوة دليله مع قصور الخبر من تمام الحجية ربما اعتضد بما عن التصريح به بلا خلاف فيه من بعض حكي ذلك عن الشيخ و الحلي قال في فصل المص ره في المع تفصيلا حسنا فقال ومن منعه مانع عند الميقات فان كان عقله ثابتا عقد الاحرام بقلبه و لو زال عقله باغماء و شبهه سقط عنه الحج ولو احرم عنه رجل جاز و لو اخر وزال المانع عاد الى الميقات ان تمكن و الا احرم من موضعه قلت لا يخفى عليك ظهور كلامه اولا في موافقة ابن ادريس الا انه قد بينا فيما ذكره اخيرا موافقا لما هنا من انه لو اخر لمانع ثم زال المانع عاد الى الميقات فان تعذر جدد الاحرام حيث زال ولو دخل مكة خرج الى الميقات فان تعذر خرج الى خارج الحرم ولو تعذر احرم من مكة بل ذكر ذلك غير واحد منهم مرسلين له ارسال المسلمات بل في ك اما وجوب العود الى الميقات مع المكنة فلا ريب فيه لتوقف الواجب عليه واما الاكتفاء بتجديد الاحرام من محل زوال العذر فلان تاخيره لم يكن محرما فكان كالناسي سيما ان الناسي يحرم من موضع التذكر مع تعذر العود الى الميقات الى غير ذلك من كلماتهم ولا يخفى عليك عدم انطباق الحكم المزبور على ماسمعته من ابن ادريس من كون المتاخر الصورة الظاهرة و وقوع الاحرام من الميقات والا لم يقتض الاجزاء اللهم الا ان يقال انه مراعى بعدم زواله مع التمكن من الرجوع والا لم يجز لكنه لا يخلو من نظر ولو فرض انه تعمد التاخير حتى للنية و التلبية اشكل الاجزاء باحرامه من زوال العذر بما ستعرفه من عدم الاجزاء بذلك للعامد

وان كان الحكم المزبور مبنيا على ماسمعته من الشيخ من تاخير الاحرام نفسه للعذر فقد عرفت ان ظ الشيخ بل و دليله الخبر المزبور الاجتزاء بالاحرام من محل زوال العذر وان تمكن من الرجوع الى الميقات الذي لا دليل على توقف الواجب عليه في الحال المزبور وان تمكن والقياس على الجاهل والناسي ليس من مذهبنا ومن ذلك يظهر لك النظر في جملة من الكلمات ولعل الاقوى ما سمعته من ابن ادريس ولا عود عليه الى الميقات بعد زوال العذر وانما عليه ان ياتي بما تركه من التعري ونحوه والله العالم هذا كله اذا لم يكن في طريقه الى ميقات اخر والا لم يجب عليه الرجوع ايضا على كل حال بناء على ما تقدم من الاجتزاء بالاحرام مع الاختيار فضلا عن العذر ثم لو وجب العود عليه فتعذر ففي كشف اللثام وجوب العود الى ما امكن من الطريق وجهان اظهرهما العدم للاصل و ظا الروايات المتضمنة لحكم الناسي قلت قد يشهد للاخير صحيح معوية بن عمار سئلت اباعبد الله عليه السلام عن امراة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فقالوا لا ندري اعليك احرام وانت حايض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها اهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم وبقي الكلام فيمن كان عذره الاغماء ونحوه ممن لا نية له ولا تلبية وقد سمعت ما عن المع من جواز احرام رجل عنه مستدلا له بمرسل جميل عن احدهما عليهما السلام في مريض اغمي عليه فلم يفق حتى اتى الموقف قال يحرم عنه رجل ثم قال والذي يقتضيه الاصل ان احرام الولي جايز لكن لا يجزي عن حجة الاسلام لسقوط الفرض بزوال عقله نعم اذا زال العارض قبل الوقوف اجزاء وفي عد ولو لم يتمكن من نية الاحرام لمرض او غيره احرم عنه وليه وجنبه ما يجتنبه المحرم بل حكاه في كشف اللثام عن الاحمدية وط والمهذب والجامع ثم قال وهل يجديه هذا الاحرام شيئا ففي ية والجامع تم احرامه وفي ط ينعقد وظاهره انه يصير بذلك محرما ونص المع والمختلف والتذكرة وهي انه ان لم يفق حتى فاته الموقف انكشف انه لم يكن وجب عليه وان افاق قبل الوقوف اجزء عن حجة الاسلام لانه يقبل النيابة ولتعذر عنه بنفسه ثم قال وفيه ان النيابة على خلاف الاصل وانما ثبت في موضع اليقين وقد مر ان النيابة عن الحي انما تصح باذنه على ان هذا ليس نيابة الا في النية والاحرام بالغير انما يثبت في الصبي في الخبر مرسل وغايته مشروعية هذا الاحرام اما الاجزاء فكلا على انه انما تضمن الاحرام عنه وهو يحتمل النيابة عنه كما يحرم عن الميت وهو غير الاحرام به وانكر ابن ادريس هذا الاحرام لان الاغماء اسقط عنه النسك واستحسن تجنبه المحرمات والاولى عندي ان يحرم به ويجنب المحرمات فان افاق في الحج قبل الوقوف وامكنه الرجوع الى الميقات رجع فاحرم منه والا فمن ادنى الحل ان امكنه والا فمن موضعه ان كان ميقات حجة مكة رجع اليها ان امكنه والا فمن موضعه كل ذلك ان كان وجب عليه والا فوجوبه بالمرور على الميقات وخصوصا مع الاغماء غير معلوم وكذا بهذا الاحرام وان احرم به في العمرة فان كانت مفردة انتظر به حتى يفيق فاذا افاق وقد دخل الحرم رجع الى ادنى الحل او الميقات ان امكنه فاحرم ان كانت وجبت عليه وامكنه الرجوع ومن موضعه ان لم يمكنه وضاق وقته بان اضطر الى الخروج وان كانت عمرة التمتع فافاق حيث يمكن ادراكها مع الحج فعل بالاحرام نفسه والا حج مفردا بالاحرام نفسه كما قلنا ان كان وجب عليه حج الاسلام او غيره ثم اعتمر ان وجبت عليه ان لم يكن وجب عليه شيء منها تخير بينه وبين افراد العمرة كل ذي كشف اللثام ونحو كلامهم انه ان كان نوى به حج التمتع حج الاسلام فلم يفق من الميقات الى الموقف احرم به و جنب المحرمات وطيف به وسعى به ثم بعد التقصير احرم به للحج واجزئه ذلك ولم يجب عليه بعد الافاقة عمرة كما ليس عليه احرام بنفسه و قد مر الكلام فيمن بلغ او اعتق قبل الوقوف ويمكن تنزيل كلامهم على انه ليس عليه شيء فيما فاته من الاحرام من الميقات وان وجب عليه بعد الافاقة الاحرام بنفسه ثم قال و على ما عرفت سابقا من ان الفرض ايقاع المناسك والاجتناب عن المحرمات وان النية في الاحرام انما وجبت بدليل فيقتصر على ما دل عليه فيه من التجنب ثم ايقاعه المناسك بنفسه اذا افاق فيتجه ظاهر كلامهم الا ما يعطيه كلام الفاضلين من ايقاع افعال عمرة التمتع به واجزائه عنه قلت قد تقدم في مسئلة من بلغ او اعتق قبل الوقوفين ما يستفاد منه تحقيق الحال في ذلك كله فلاحظ وتامل ومنه يعلم عدم انحصار الدليل في المرسل المزبور كما ان منه يعلم مجال النظر في كلام الفاضل المذكور والله العالم هذا كله في التاخير لعذر من مرض ونحوه وكذا الكلام لو ترك الاحرام ناسيا فانه يجب عليه العود الى الميقات مع المكنة فان تعذر جدد حيث زال العذر الا ان يكون قد تجاوز الحرم فيجب عليه الخروج الى خارجه مع الامكان والا احرم من مكانه بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى ففي صحيح الحلبي سئلت اباعبد الله عليه السلام عن رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم قال قال ابي يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج وفي صحيح عبد الله بن سنان سئلت اباعبد الله عليه السلام عن رجل مر على الوقت الذي يحرم منه الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج قال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك وهو وان كان مطلقا كغيره الا انه يجب تقييده بما دل عليه غيره من الرجوع الى الميقات مع الامكان وبذلك تتفق النصوص حينئذ على المعنى المزبور بل صريح الصحيح المزبور وغيره الحاق الجاهل بالناسي في الحكم المزبور فلا باس به بلا اجده فيه خلافا وعن بعض الاخبار المنقولة عن قرب الاسناد الوارد في الجاهل ان كان جاهلا فليبن مكانه فان ذلك يجزيه انشاء وان رجع الى الميقات الذي يحرم منه اهل بلده فانه افضل وهو وان كان كالصريح بل صريح في جواز الاحرام من غير الميقات مع التمكن من الرجوع اليه الا ان سنده غير واضح وقاصر عن معارضة غيره من وجوه خصوصا مع عدم القائل به هذا وعن الفاضل في كره وهي ان من نسي الاحرام يوم التروية بالحج حتى حصل بعرفات فليحرم من هناك مستدلا عليه بصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام سئلته عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وآله فقد تم احرامه لا باس به بل لعل اقتصاره على عرفات موافقة للصحيح المزبور والا فله تجديد الاحرام بالمشعر كما عن الصحيح الشهيد في الدروس به لفحوى النص المزبور وان كان خلاف ما تشعر به بعض العبارات سيما عبارة المص السابقة في الكافر اذا اسلم الا ان الاقوى ما ذكرنا بل في صحيح

على بن جعفر عن اخيه موسى ع الاجزاء مع تركه يوم التروية بل احرم جهلا قال سألته عن رجل كان متمتعا خرج الى عرفات وجهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع الى بلاده ما حاله قال اذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه بل قد يؤيده ايضا مرسل جميل عن ابي عبد الله ع في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل بناء على ان المراد بنية الحج بجميع اجزائه جملة لا نية الاحرام لتعذرها من الجاهل وستسمع تمام الكلام في ذلك انشاء الله بما ظهر من المحكي عن الشيخ في ية اعتبار العزم السابق على محل الاحرام لانه قال فان لم يذكر احرامه حتى فرغ من جميع مناسكه فقد تم حجه ولا شيء عليه اذا كان قد سبق في عزمه الاحرام ولعله فرض المسئلة في خصوص الناسي والله العالم وعلى كل حال فما ذكرنا ظهر لك ان الحكم المزبور اذا ترك الاحرام جاهلا او ناسيا بل الاولى بورود النسك وان مر على الميقات لعدم وجوب الاحرام عليه لدخولها كالحطاب ونحوه ممن يتكرر دخوله او دخلها للقتال ثم اراد النسك او لعدم ارادة دخولها بل اراد حاجة فيما سواها فانه لا يجب عليه الاحرام ح بلا خلاف اجده فيه بل في ك اجماع العلماء عليه وقد اتى النبي ص بدرا مرتين ومر على ذي الحليفة وهو محل وبالجملة فالمراد من غيره كان مريد النسك ممن لا يجب عليه الاحرام بالمرور على الميقات مما عرفت بخلاف من وجب عليه ذلك فانه متعمد الترك فلا يجزيه الا الرجوع الى الميقات كما ستعرف اما الاول فلا خلاف اجده في مساواته للناسي في الحكم المزبور لفحوى النصوص الواردة فيه وفي الجاهل بل هو اعذر من الناسي وانسب بالتخفيف مضافا الى صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلاده الذي يحرمون منه وان خشي ان يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم المندرج فيه محل البحث فما عن بعض العامة من القول بالاحرام من موضعه مطلقا واضح الضعف ضرورة وجوب العود عليه مع التمكن منه لاطلاق ما دل على اعتباره في صحة الاحرام والغرض تمكنه من الاتيان بالمأمور به على وجهه كما هو واضح هذا كله في الناسي والجاهل وغير مريد النسك وكذا المقيم بمكة اذا كان فرضه التمتع كما عرفت الكلام فيه مفصلا سابقا اما لو اخره عامدا مريدا للنسك لم يصح احرامه للحج حتى يعود الى الميقات وح فلو تعذر لم يصح احرامه وفاقا للاكثر بل المشهور بل ربما يفهم منه من غير واحد عدم خلاف فيه بيننا مؤاخذة له بسوء فعله ولاطلاق ما دل على اعتبار الوقت في صحة الاحرام المقتصر في تقييده على من عرفت بخلاف الفرض واطلاق صحيح الحلبي غير معلوم الشمول له كما اعترف به بعضهم ودعوى تنزيل الاطلاق بدليل الشرط على غير صورة التعذر ليس باولى من تنزيل اطلاق صحيح الحلبي على غير الفرض بل هو اولى من وجوه نعم لا يصح احرامه من غيره حتى لو كان الحج واجبا عليه مضيقا لما عرفت خلافا للمحكي عن جماعة من المتأخرين بل قيل انه يحتمله اطلاق ط والمصباح ومختصره وعلى كل حال فلو حج بالمناسك من دون احرام ومعه دون الميقات كان حجه فاسدا ووجب عليه قضاؤه بل في ك حيث يتعذر الرجوع مع التعمد بطل نسكه ويجب عليه قضاؤه وان لم يكن مستطيعا للنسك بل كان وجوبه بسبب ارادة دخول الحرم فان ذلك موجب للاحرام فان لم يأت به وجب قضاؤه كالمنذور نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات ولم يدخل الحرم فلا قضاء عليه وان اثم بتأخير الاحرام وادعى في كره الاجماع عليه لكن في ك هو غير جيد لان القضاء فرض مستأنف يتوقف على الدليل وهو منتف والاصح سقوط القضاء كما اختاره في هي مستدلا عليه بالاصل وان الاحرام مشروع لتحية البقعة فاذا لم يأت به سقط كتحية المسجد ويمكن ان يريد الشهيد وجوب القضاء ولو على تارك الاحرام من الميقات ومع ذلك قد دخل الحرم حلالا ولو باحرام دونه والامر سهل ثم ان ظاهر المتن وغيره بطلان الاحرام منه للعمرة المفردة وح فلا يباح له دخول مكة حتى يحرم من الميقات بل عن بعض الاصحاب التصريح بذلك لكن قد يقوى ان المراد بطلانه للاحرام لا العمرة المفردة التي ادنى الحل ميقاتها اختيارا وان اثم بترك الاحرام عند مروره بالميقات بل قيل ان الاصحاب انما صرحوا بذلك لا ببطلانه مطلقا ويمكن حمل المتن وغيره اليه اعلم الاقوى والله العالم المسئلة الثالثة لو نسي الاحرام ولم يذكر حتى اكمل مناسكه قيل والقائل ابن ادريس يقضي ان كان ما كان يريد الاحرام له من حج او عمرة ان كان واجبا وقيل والقائل المشهور شهرة عظيمة بل في كشف اللثام نسبته الى الاصحاب عدا الحلي يجزيه وهو المروي في مرسل جميل عن احدهما ع السابق المنجبر سنده بما عرفت بل وفي صحيح جميل بناء على ارادة ما يعم النسيان من الجهل فيه وانه ملحق به في الحكم وعلى عدم الفرق بين احرام الحج وغيره مؤيدا ذلك كله بالعسر والحرج في وجوب القضاء بالنسيان الذي هو كالطبيعة الثانية للانسان ويكون الاحرام كباقي الاركان التي لا يبطل الحج بفواتها سهوا اجماعا عند الموفقين كما صرح به في ك وبذلك يخرج عما يقتضي البطلان من اطلاق ما دل على اعتبار الاحرام وعمومه على وجه يقتضي عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه مع عدمه نعم قد سمعت التقييد في المرسل المزبور بما اذا كان قد نوى ذلك وقد يقوى ان المراد به نية الحج بجميع اجزائه وقد سمعت ايضا عبارة ية انما الكلام في المراد بالاحرام فعن الشهيد انه حكى عن ابن ادريس انه عبارة عن النية والتلبية ولا مدخل للتجرد ولبس الثوبين فيه وعن ظ ط والجمل انه امر واحد بسيط وهو النية ثم قال وكنت قد ذكرت في رسالة ان الاحرام هو توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة الى ان يأتي بالمناسك والتلبية هي الرابطة لذلك التوطين نسبتها اليه كنسبة التحريمة الى الصلوة الى ان قال فعلى هذا يتحقق نسيان الاحرام بنسيان النية وبنسيان التلبية وعن الفاضل في المخ انه ماهية مركبة من النية والتلبية ولبس الثوبين وح فينتفي باحد اجزائه وعن المحقق الثاني ان المنسي ان كان نية الاحرام لم يجز وان كان المنسي التلبية اجزأ وربما قيل انه المستفاد من المرسل المتقدم وانه الموافق لقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن من النص والفتوى هو ما عدا النية وانه قد يستفاد من المرسل وغيره من الاخبار الصحيحة ان المراد بالاحرام هو التلبية كما تسمع ذلك في محله بل والقاعدة الاحتياط في الجمل اذ قد عرفت الاختلاف في معناه وح يتجه الفساد بترك كل ما يحتمل كونه احراما خرج منه ما عدا النية فتوى ورواية لاتفاقهما على الصحة في تركه وبقي تركها على مقتضى الفساد الا ان الجميع كما ترى ضرورة ان مقتضى الرواية صحة الحج مع ترك الاحرام جهلا او نسيانا والظاهر حال الجاهل

بوجوب

بوجوب الاحرام والناسي انه لم يأت بالنية ولا التلبية ولا التجرد ولا لبس الثوبين واذا ثبت صحة الحج مع الاخلال بذلك كله فمع البعض اولى بل الظ دخول النية في الاحرام على جميع الاقوال وانما الكلام في الزيادة فلا اشكال في دخول تركها في التحقيق والتقييد في المرسل لا جابر له هنا لخلو فتوى الاكثر عن ذلك وانما ذكره الشيخ في ية مع ان ظاهره ارادة العزم السابق لا النية المقارنة للعمل وقد بان لك من ذلك كله تحقيق الحال وتسمع له انشاء زيادة كما انه قد بان لك ضعف المحكي عن الحلي ودليله خصوصا ما حكي عنه من الاستدلال بانه لا عمل الا بنية فكيف يصح الاحرام بدونها وهو كما ترى لا يكاد يظهر له وجه ضرورة ان مفروض المقام عدم الاحرام راسا لا صحته بلا نية بل ان كان المراد التعريض بما سمعته من الشيخ فيلزمه ما قد عرفت المحكي عن الشيخ انه نية بلا عمل لا عمل بلا نية كما انه لو اراد عدم نية بقية المناسك فيفسد كون المفروض حصولها اجمع بنية ولكن بدون احرام ودعوى فسادها من دونه واضحة المنع بعد ما عرفت والله العالم الركن الثاني في افعال الحج والواجب منها اثنا عشر الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر ونزول منى والرمي والذبح والحلق بها او التقصير والطواف وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه على الاصح في الرمي والحلق او التخيير كما تعرفه في محله الا ان منها ما هو ركن يبطل الحج بتركه عمدا لا سهوا الا الوقوفين فان تركهما معا ولو سهوا مبطل ومنها ما هو واجب غير ركن وقد ذكر المص ان الركن منها خمسة الاحرام بالحج والوقوف بعرفة والوقوف بالمشعر وطواف الحج وسعيه وعن الشهيد في س ثمانية باضافة النية والتلبية والترتيب مصرحا بارادة نية الاحرام من النية وعليه انه ينبغي ان يكون كل نية ركن لعدم الفرق على ان البطلان حينئذ من قبل فوات الركن لا منها بل في ك وكذا الكلام في التلبية وايض فقد تقدم ان الاحرام ليس امرا زايدا على النية مطلقا وعلى القولين المتقدمين لها في ركنية التلبية خلاف ويقوى ركنيتها ان اوجبنا مقارنتها وجعلنا الانعقاد موقوفا عليها كتكبيرة الاحرام والتقريب ما تقدم في نية الاحرام وصحيحة معوية بن عمار مشعرة بركنيتها حيث جعل تحقق الاحرام موقوفا عليها او على الاشعار او التقليد وتعليق الحكم على الوصف يقتضي عدمه عند عدمه والاخلال بالاحرام مبطل اجماعا قلت ستعرف الكلام في ذلك كله مفصلا انشاء الله بل وفيما قيل هنا ايضا من الفرق بين الركن والفعل في الحج بانه اذا ترك الركن ناسيا جبر بعوده بنفسه فان تعذر استناب وفسر التعذر هنا بمعنيين احدهما المشقة الكثيرة وثانيهما تعذر الاستطاعة المعهودة والفعل اذا ترك نسيانا جاز ان يستنيب فيه وان تمكن من العود وترك الركن عمدا يبطل وترك الفعل عمدا لا يبطل اذا لم يترتب عليه غيره من الاركان فيبطل الحج من حيث ترك الركن المترتب على غيره مع ترك ذلك الغير عمدا وان لم يترتب على الفعل المذكور ركن لا يبطل الحج بتركه عمدا كرمي الجمار وطواف النساء ولكن في هذا يحرم عليه النساء حتى ياتي به بنفسه ولو كان الترك ناسيا جاز ان يستنيب اختيارا ويحرم عليه النساء حتى ياتي به النائب وعلى كل حال فينبغي ان يعلم اولا انه يستحب امام التوجه الى سفر الحج بل كل سفر الاستخارة من الله تع في عافية على الكيفية المذكورة في محلها والوصية لما في السفر من الخطر ولقول الص ع في مرسل ابن ابي عمير من ركب راحلته فليوص وينبغي له قطع العلائق بينه وبين معامليه وقيل ويستحب له الغسل ايض وقد تقدم في الاغسال المندوبة ما يعلم منه ذلك ويستحب له ايض الصدقة فقد كان علي بن الحسين ع اذا اراد الخروج الى بعض امواله اشترى السلامة من الله عز وجل بما تيسر له ويكون ذلك اذا وضع رجله في الركاب واذا سلمه الله تع فانصرف حمد الله عز وجل وشكره وتصدق بما تيسر له بل في ... ويستحب ان يقول عند التصدق اللهم اني اشتريت بهذه الصدقة سلامتي وسلامة ما معي اللهم احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم ما معي وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل بل هي تدفع نحوسة السفر في الايام المكروهة قال الص ع تصدق واخرج اي يوم شئت وقال له حماد بن عثمان ايكره السفر في شيء من الايام المكروهة مثل الاربعاء وغيره فقال ع افتح سفرك بالصدقة واخرج اذا بدا لك واقرأ آية الكرسي واحتجم اذا بدا لك وعن احدهما ع كان ابي اذا خرج يوم الاربعاء من آخر الشهر وفي يوم تكرهه الناس من محاق وغيره تصدق بصدقة ثم خرج بل هي تدفع نحوسة اليوم في الحضر ايض قال الص ع من تصدق بصدقة اذا اصبح دفع الله عنه نحس ذلك اليوم وقال ابن ابي عمير كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى ابي الحسن موسى ع فقال اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله تع يدفع عنك بل قد ورد في الصدقة انها تدفع البلاء وقد ابرم ابراما بل هي كذلك بعد الموت فضلا عن حال الحيوة وربما استفيد مما سمعت استحبابها مرتين احديهما عند انشاء السفر والاخرى عند وضع رجله في الركاب ولا يمكن ان يكون المراد صدقة واحدة ولا ريب في ان تكثيرها اولى وقد يظهر ان الاولى الصدقة عند الخروج من باب الدار والاخرى عند وضع رجله في الركاب بل هو مقتضى الخبر استحبابها بعد المجيء سالما ايض ولا باس والله العالم ويستحب ايض صلوة ركعتين فعن ابي عبد الله ع عن ابائه ع عن رسول الله ص ما استخلف رجل على اهله بخلافة افضل من ركعتين يركعهما اذا اراد الخروج الى سفر ويقول اللهم اني استودعك نفسي واهلي ومالي وذريتي ودنياي وآخرتي وامانتي وخاتمة عملي الا اعطاه الله ما سأل وافضل من ذلك ما عن امان الاخطار لابن طاوس عن النبي ص ما استخلف العبد على اهله من خليفة اذا هو شد ثياب سفره خيرا من اربع ركعات يصليهن في بيته يقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله احد يقول اللهم اني اتقرب اليك بهن فاجعلهن خليفتي في اهلي ومالي بل في صحيح الحلبي كان ابو جعفر ع اذا اراد سفرا جمع عياله في بيت ثم قال اللهم اني استودعك الغداة نفسي ومالي واهلي وولدي الشاهد منا والغائب اللهم احفظنا واحفظ علينا اللهم اجعلنا في جوارك اللهم لا تسلبنا نعمتك ولا تغير ما بنا من عافيتك وفضلك وكذا يستحب ان يقف على باب داره ان كان والافضل الجهة التي يريد ان يتوجه منها ويقرء فاتحة الكتاب امامه وعن يمينه وعن شماله وآية الكرسي كذلك قال ابو الحسن ع في خبر الحذاء المروي في الفقيه وموضع في كا لو كان الرجل منكم اذا اراد سفرا قام على باب داره تلقاء وجهه الذي يتوجه له فقرأ الحمد امامه وعن يمينه وعن شماله ثم قال اللهم احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم ما معي وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل لحفظه الله وحفظ ما معه وبلغه وبلغ ما معه وسلمه وسلم ما معه اما رأيت

الرجل

الرجل يحفظ ولا يحفظ ما معه ويسلم ولا يسلم ما معه ويبلغ ولا يبلغ ما معه وورد في موضع آخر بزيادة قراءة المعوذتين والتوحيد أيضاً
ما معه عن يمينه وعن شماله كل ذلك مضافاً إلى ما ورد في آية الكرسي ومنه أن لكل شيء ذروة وهي ذروة القرآن ومن قرأها مرة صرف الله عنه ألف
مكروه من مكاره الدنيا وألف مكروه من مكاره الآخرة أيسر مكاره الدنيا الفقر وأيسر مكاره الآخرة عذاب القبر وإني لأستعين بها على صعود الدرجة
والى وارد أيضاً في إنا أنزلناه ومنه لو أن رجلاً حج ماشياً فقرأ إنا أنزلناه ما وجد ألم المشي وأنه ما قرأ أحد إنا أنزلناه حين يركب دابته إلا نزل
منها سالماً مغفوراً له ولقاريها أثقل على الدواب من الحديد ولو كان شيء يسبق القدر لقلت قارئ إنا أنزلناه حين يسافر ويخرج من منزله
وغير ذلك مما يتعذر أو يتعسر إحصاؤه والله العالم ويستحب أن يدعو بكلمات الفرج قال الصادق ع في صحيح معوية إذا خرجت من بيتك تريد
الحج والعمرة إن شاء الله فادع دعاء الفرج وهو لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الأرضين السبع وما
فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وبالأدعية المأثورة عنهم عليهم السلم التي منها ما في الصحيح المزبور قال فيه بعد ما سمعت
اللهم كن لي جاراً من كل جبار عنيد ومن كل شيطان رجيم ثم قل بسم الله دخلت بسم الله خرجت وفي سبيل الله اللهم إني أقدم بين يدي نسياني وعجلتي بسم الله ما شاء
الله في سفري هذا ذكرته أو نسيته اللهم أنت المستعان على الأمور كلها وأنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل اللهم هون علينا سفرنا واطو لنا الأرض
وسيرنا فيها بطاعتك وطاعة رسولك اللهم أصلح لنا ظهرنا وبارك لنا فيما رزقتنا وقنا عذاب النار اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنقلب
وسوء المنظر في الأهل والمال والولد اللهم أنت عضدي وناصري بك أحل وبك أسير اللهم إني أسئلك في سفري هذا السرور والعمل بما يرضيك عني
اللهم اقطع عني بعده ومشقته واصحبني فيه واخلفني في أهلي بخير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم اللهم إني عبدك وهذا حملانك والوجه وجهك
والسفر إليك وقد اطلعت على ما لم يطلع عليه أحد غيرك فاجعل سفري هذا كفارة لما قبله من ذنوبي وكن عوناً لي عليه واكفني وعثه ومشقته ولقني من
القول والعمل رضاك فإنما أنا عبدك وبك ولك فإذا جعلت رجلك في الركاب فقل بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله والله أكبر فإذا استويت على راحلتك واستوى
بك محملك فقل الحمد لله الذي هدانا للإسلام ومن علينا بمحمد ص سبحان الله سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون والحمد لله
رب العالمين اللهم أنت الحامل على الظهر والمستعان على الأمر اللهم بلغنا بلاغاً نبلغ به إلى مغفرتك ورضوانك اللهم لا طير إلا طيرك ولا خير إلا خيرك ولا حافظ
غيرك وقال أيضاً في خبر أبي حمزة إن الإنسان إذا خرج قال حين يخرج الله أكبر الله أكبر ثلثاً بالله أخرج وبالله أدخل وعلى الله أتوكل ثلث مرات اللهم
افتح لي في وجهي هذا بخير واختم لي بخير وقني شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم لم يزل في ضمان الله عز وجل حتى يرده
إلى المكان الذي كان فيه والمرسل كان الصادق ع إذا أراد سفراً قال اللهم خل سبيلنا وأحسن سيرنا وأعظم عافيتنا بل يستحب له الدعاء بالمأثور عند
الخروج من المنزل وإن لم يكن في سفر قال علي بن الحسين في خبر أبي حمزة إن العبد إذا خرج من منزله عرض له الشيطان فإذا قال بسم الله قال له
الملكان كفيت فإذا قال آمنت بالله قالا له هديت فإذا قال توكلت على الله قالا له وقيت فتتنحى الشياطين فيقول بعضهم لبعض كيف لنا بمن هدي
ووقي وكفي ثم قال يا أبا حمزة إن تركت الناس لم يتركوك وإن رفضتهم لم يرفضوك قلت فما أصنع قال أعطهم من عرضك ليوم فقرك وفاقتك وقال
الصادق ع في خبر معوية إذا خرجت من منزلك فقل بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله اللهم إني أسئلك خير ما خرجت له وأعوذ بك من شر
ما خرجت له اللهم أوسع علي من فضلك وأتمم علي نعمتك واستعملني في طاعتك واجعل رغبتي فيما عندك وتوفني على ملتك وملة رسولك وقال الرضا ع
لابن أسباط إذا خرجت من منزلك في سفر أو حضر فقل بسم الله آمنت بالله توكلت على الله ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله فتلقاه الشياطين فتنصرف
وتضرب الملائكة وجوههم وتقول ما سبيلكم عليه وقد سمى الله وآمن به وتوكل على الله وقال ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله وقال أبو جعفر ع في خبر
أبي بصير المروي في الفقيه من قال حين يخرج من باب داره أعوذ بالله مما عاذت به ملئكة الله من شر هذا اليوم ومن شر الشياطين ومن شر من نصب
لأولياء الله ومن شر الجن والإنس ومن شر السباع والهوام ومن ركوب المحارم كلها أجير نفسي بالله من كل شر غفر الله له وتاب عليه وكفاه الهم
وحجزه عن السوء وعصمه من الشر ونحوه في خبر عنه أيضاً إلا أنه قال من شر هذا اليوم الجديد الذي إذا غابت شمسه لم يعد ومن شر نفسي ومن
شر غيري ومن شر الشياطين إلى غير ذلك مما ورد من نحو ذلك وكيف كان فقد ظهر مما سمعته في صحيح معوية وغيره استحباب أن يقول إذا جعل رجله
في الركاب بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله وبالله والله أكبر فإذا استوى على راحلته دعا بالدعاء المأثور وقال أبو الحسن ع في خبر إبراهيم بن عبد الحميد
قال رسول الله ص إذا ركب الرجل الدابة فسمى ردفه ملك يحفظه حتى ينزل وإن ركب ولم يسم ردفه شيطان فيقول له تغن فإن قال له لا أحسن قال له
تمن فلا يزال يتمنى حتى ينزل وقال من قال إذا ركب الدابة بسم الله ولا حول ولا قوة إلا بالله الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
أن هدانا الله الآية سبحان الله الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين حفظت له نفسه ودابته حتى ينزل وفي خبر علي بن ربيعة المروي في مجالس
محمد بن الشيخ الحسن ركب علي بن أبي طالب عليه السلم فلما وضع رجله في الركاب قال بسم الله فلما استوى على الدابة قال الحمد لله الذي أكرمنا وحملنا في
البر والبحر ورزقنا من الطيبات وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلاً سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ثم سبح الله ثلثاً وحمد الله
ثلثاً ثم قال رب اغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ثم قال كذا فعل رسول الله ص لكن في خبر أصبغ بن نباتة قال أمسكت لأمير المؤمنين ع الركاب
وهو يريد أن يركب فرفع رأسه فتبسم ع فقلت له يا أمير المؤمنين رأيتك رفعت رأسك وتبسمت فقال نعم يا أصبغ أمسكت لرسول

الله كما أمسكت

الله كما أمسكت لي فرفع رأسه وتبسم فسئلته كما سئلتني وسأخبرك كما أخبرني أمسكت لرسول الله ص الشهباء فرفع رأسه فتبسم فقلت يا رسول الله ص رفعت
رأسك وتبسمت فقال ليس من أحد يركب الدابة فيذكر ما أنعم الله به عليه ثم يقرأ آية السخرة ثم يقول أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه
اللهم اغفر لي ذنوبي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت إلا قال السيد الكريم يا ملئكتي عبدي يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري اشهدوا أني قد غفرت له ذنوبه وفي
مرسل الفقيه كان الصادق ع إذا وضع رجله في الركاب يقول سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ويسبح الله سبعاً ويحمده سبعاً ويهلله سبعاً وفي خبر عبد الله بن
عطاء أن أبا جعفر ع جاء وأمسك له بالركاب فركب فقال الحمد لله الذي هدانا بالإسلام وعلمنا القرآن ومن علينا بمحمد ص الحمد لله الذي سخر لنا هذا
وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون والحمد لله رب العالمين وقال أبو الحسن ع في خبر الجعفري فإن خرجت براً فقل الذي قال الله سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين
وإنا إلى ربنا لمنقلبون فإنه ليس من عبد يقولها عند ركوبه فيقع من بعير أو دابة فيصيبه شيء بإذن الله وإذا خرجت من منزلك فقل بسم الله آمنت بالله توكلت على
الله لا حول ولا قوة إلا بالله إلى غير ذلك من النصوص التي لا ترجيح فيها على قول الجميع ما فيها بل العمل أولى من الاقتصار على بعضه والله العالم ومن المأثور أيضاً
إذا خرج في السفر التأسي بما كان يفعله رسول الله ص في سفره من التسبيح في الهبوط والتكبير والتهليل في الصعود بل قال والذي نفس أبي القاسم بيده ما أهل مهل ولا كبر
مكبر من الإشراف إلا أهل ما بين يديه بتهليله وتكبيره حتى يبلغ مقطع التراب ويستحب له أيضاً أن يقول عند كل ذروة وكل جسر بسم
الله لئلا يحل الشيطان الذي عليهما وأن يقول إذا دخل مدخلاً يخافه رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطاناً نصيراً
وإذا عاين ما يخافه قرأ آية الكرسي وأن يقول لدفع ضرر الأسد أعوذ برب دانيال والجب من شر هذا الأسد ثلث مرات وأن يسبح تسبيح فاطمة ع
وأن يقرأ آية الكرسي بعد العشاء الآخرة عند وضع جنبه على الفراش ومن المأثور أيضاً ما في خبر أبي سعيد المكاري عن الصادق ع اللهم إني خرجت في وجهي
هذا بلا ثقة مني بغيرك ولا رجاء آوي إليه إلا إليك ولا قوة أتكل عليها ولا حيلة ألجأ إليها إلا طلب فضلك وابتغاء رزقك وتعرضاً لرحمتك وسكوناً إلى
حسن عادتك وأنت أعلم بما سبق لي في علمك في سفري هذا مما أحب وأكره فإن ما أوقعت علي يا رب من قدرك فمحمود فيه بلاؤك ومنتصح عندي فيه قضاؤك
وأنت تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب اللهم فاصرف عني مقادير كل بلاء ومقتضى كل داء وابسط علي كنفاً من رحمتك ولطفاً من عفوك
وسعة من رزقك وتماماً من نعمتك وجماعاً من معافاتك وأوقع علي فيه جميع قضائك على موافقة جميع هواي في حقيقة أحسن أملي وادفع ما أحذر فيه
وما لا أحذر على نفسي وديني ومالي مما أنت أعلم به مني واجعل ذلك خيراً لآخرتي ودنياي مع ما أسئلك يا رب أن تحفظني فيما خلفت ورائي من أهلي
وولدي ومالي ونفسي ومعيشتي وحزانتي وقرابتي وإخواني بأحسن ما خلفت به غائباً من المؤمنين في تحصين كل عورة وحفظ من كل مضيعة وتمام
كل نعمة وكفاية كل مكروه وستر كل سيئة وصرف كل محذور وكمال كل ما يجمع لي الرضا والسرور في جميع أموري وافعل ذلك بي بحق محمد وآل محمد صلى الله
على محمد وآل محمد والسلم عليه وعليهم ورحمة الله وبركاته وقال أيضاً في خبر عيسى بن عبد الله القمي قل اللهم إني أسئلك لنفسي اليقين والعفو والعافية في الدنيا
والآخرة اللهم أنت ثقتي وأنت رجائي وأنت عضدي وأنت ناصري بك أحل وبك أسير إلى غير ذلك من النصوص الدالة زيادة على ما سمعته من آداب السفر الذي
لا ينبغي أن يقع من عاقل إلا في ثلث تزود لمعاد ومرمة لمعاش ولذة في غير محرم بل لا يصلح للمسلم أن يسيح في الأرض أو يترهب في بيت لا يخرج منه وقال
رسول الله ص ليس في أمتي رهبانية ولا سياحة ولا زم يعني سكوت يا علي سر سنتين بر والديك سر سنة صل رحمك سر ميلاً عد مريضاً سر ميلين شيع جنازة
سر ثلثة أميال أجب دعوة سر أربعة أميال زر أخاً في الله سر خمسة أميال أجب الملهوف سر ستة أميال انصر المظلوم وعليك بالاستغفار وسافروا
تصحوا وجاهدوا تغنموا وحجوا تستغنوا ولا بأس في السفر للرزق فإن الله إذا سبب للعبد أرضاً جعل له فيها حاجة وما من مؤمن يموت في أرض غربة
يغيب عنها بواكيه إلا بكته بقاع الأرض التي كان يعبد الله عز وجل عليها وبكته أثوابه وبكته أبواب السماء التي كان يصعد فيها عمله وبكاه الملكان الموكلان به
وموت الغربة شهادة والغريب إذا حضر الموت التفت يمنة ويسرة ولم ير أحداً رفع رأسه فيقول الله عز وجل إلى من تلتفت إلى من هو خير لك مني
وعزتي وجلالي لئن أطلقتك من عقدتك لأجزينك إلى طاعتي ولئن قبضتك لأجزينك إلى كرامتي وضمن أمير المؤمنين عليه السلم الستة الجنة رجل
خرج بصدقة فمات ورجل خرج يعود مريضاً فمات ورجل خرج مجاهداً في سبيل الله فمات ورجل خرج حاجاً فمات ورجل خرج إلى الجمعة فمات ورجل خرج
إلى جنازة فمات وينبغي اختيار يوم السبت من الأسبوع للسفر قال الله عز وجل فإذا قضيت الصلوة إلى الصلوة يوم الجمعة والانتشار يوم السبت
ومن أراد سفراً فليسافر فيه فلو أن حجراً زال عن جبل فيه لرده الله عز وجل إلى مكانه وقال الصادق ع أرى الرجل المسلم لا يفرغ نفسه في الأسبوع يوم
الجمعة لأمر دينه فيسئل عنه وقال أيضاً لا تخرج في يوم الجمعة في حاجة فإذا كان يوم السبت وقد طلعت الشمس فاخرج في حاجتك وعن النبي ص
اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم سبتها وفي غير واحد من النصوص السبت لنا والأحد لبني أمية لكن عن الصادق ع أنه قال لرجل من مواليه يا فلان ما لك
لم تخرج قال قلت جعلت فداك اليوم يوم الأحد قال وما للأحد قال الرجل للحديث الذي جاء عن النبي ص حذر واحد الأحد فإن له حداً مثل حد السيف
قال كذبوا وأكذبوا ما قال رسول الله ص ذلك كان الأحد اسماً من أسماء الله عز وجل ولعل المراد كذبهم في التفسير المذكور أو محمول على التقية أو على بيان
الجواز أو غير ذلك من أنه ليس هو غير مبارك على الإطلاق فإنه قد ورد [illegible] أنه لشيعتنا وأنه يوم غرس وبناء ولا تسافر يوم الاثنين الذي هو يوم
بني أمية ويوم قتل الحسين ع ولا تطلب فيه الحوائج وأي يوم أعظم شؤماً منه فقدنا فيه نبينا ص وارتفع الوحي عنا وظلمنا فيه حقنا وكذب
من قال إنه ولد فيه رسول الله ص ولكن تدعو فيه أنه يوم سفر وأنه يستسقى فيه كما ذكرنا ذلك في صلوة الاستسقاء فلاحظ ومن تعذر عليه

الخروج

الحوائج فليلتمس لها يوم الثلثا فانه اليوم الذي الان الله تع فيه الحديد لداود ع وهو يوم سهل وقد امر فيه بالخروج في غير واحد من النصوص ومن
الحسن العسكري ع من احب ان يقيه شر يوم الاثنين يقرء في اول ركعة من الغداة هل اتى على الانسان ثم قرء ابو الحسن ع فوقيهم الله شر ذلك اليوم ولقيهم نضرة
وسرورا كما انه قال الله في خبر عبد الله بن سنان يكره السفر والسعي في الحوائج يوم الجمعة من اجل الصلوة فاما بعد الصلوة فجائز يتبرك به وقال ايضا
في خبر ابرهيم بن يحيى المدايني لا باس بالخروج في السفر ليلة الجمعة واما يوم الاربعا فيوم نحس مستمر وهو يوم بني العباس وفتحهم من احتجم فيه خيف عليه ان تخضر
محاجمه ومن تنور فيه خيف عليه البرص خصوصا وخصوصا اخر اربعا من الشهر وفي خبر العلل والعيون والخصال المسند الى الرضا عن امير المؤمنين عليه السلام في
حديث ان رجلا قام اليه فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن يوم الاربعا وتطيرنا منه واي اربعا هو فقال اخر اربعا في الشهر وهو المحاق وفيه قتل قابيل هابيل اخاه
ويوم الاربعا القي ابرهيم ع في النار ويوم الاربعا وضعوه في المنجنيق ويوم اغرق فرعون ويوم الاربعا جعل الله قريتا لوط عاليها سافلها ويوم الاربعا ارسل الاربعاء
الريح على قوم عاد ويوم الاربعا اصبحت كالصريم ويوم الاربعا سلط الله على نمرود البقة ويوم الاربعا طلب فرعون موسى ليقتله ويوم الاربعا خر عليهم السقف
من فوقهم ويوم الاربعا امر فرعون بذبح الغلمان ويوم الاربعا خرب بيت المقدس ويوم الاربعا احرق مسجد سليمان بن داود ع باصطخر من كورة فارس و
يوم الاربعا قتل يحيى بن زكريا ويوم الاربعا اظل قوم فرعون اول العذاب ويوم الاربعا خسف الله بقارون ويوم الاربعا ابتلى الله ايوب ع بذهاب ماله و
ولده ويوم الاربعا ادخل يوسف السجن ويوم الاربعا قال الله تع انا دمرناهم وقومهم اجمعين ويوم الاربعا اخذتهم الصيحة ويوم الاربعا عقروا الناقة و
يوم الاربعا امطر عليهم حجارة من سجيل ويوم الاربعا شج النبي ص وكسرت رباعيته ويوم الاربعا اخذت العماليق التابوت والظاهر ارادة ما عدا الاول في
مطلق الاربعا لا خصوص الاخير ومع ذلك نعم عنه ع انه كتب بعض البغداديين الى ابي الحسن الثاني ع يسئله عن الخروج يوم الاربعا لا تدور فكتب ع من خرج يوم الاربعا
لا يدور خلافا لاهل الطيرة وقي من كل افة وعوفي من كل عاهة وقضى الله له حاجته وعن الصادق ع وعن رسول الله ص لا طيرة وكفارة الطيرة التوكل بل في النبوي
صلى الله عليه وآله ايضا اذا تطيرت فامض ولعل ذلك ونحوه محمول على من بلغ حقيقة التوكل المشار اليه بقوله ومن يتوكل على الله فهو حسبه على غير ما ورد
النهي عنهم فيه بالخصوص كالتطير من بعض ما هو متعارف عند الناس الذي ذكره ابو الحسن موسى بن جعفر ع في صحيح سليمان بن جعفر الجعفري الشوم للمسافر في
طريقه سبعة الغراب الناعق عن يمينه والكلب الناشر لذنبه والذئب العاوي الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقع على ذنبه ثم يرتفع ثم ينخفض ثلثا
والظبي السانح من يمين الى شمال والبوم الصارخ والمرأة الشمطاء تلقى فرجها والاتان العضباء يعني الجدعاء فمن اوجس في نفسه منهن شيئا فليقل
اعتصمت بك يا رب من شر ما اجد في نفسي فاعصمني من ذلك بناء على ان المراد من كون الشوم عند الناس منه ذلك لا الشرع بل قيل ان الادعية في ذلك
كثيرة منها اللهم لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك الخ ومنها حسبنا الله ونعم الوكيل وغير ذلك لكن هذا لا يتم فيما سمعته من الخبر الوارد في خصوص الاربعا الا
تدور الذي سبب التطير فيه مما ورد من الشرع لا تطير العامة فتأمل جدا واما يوم الخميس فهو يوم يحبه الله تع وملئكته ورسوله وكان رسول الله ص يسافر فيه و
فيه ترفع الاعمال وتعقد فيه الالوية وقال ص اللهم بارك لامتي في بكورها يوم الخميس وفي آخر يوم سبتها وخميسها وفي ثالث بورك لامتي في بكورها
يوم سبتها وخميسها بل ورد فيه انه لان الله فيه الحديد لداود ع وان كان المشهور انه يوم الثلثا ولعله لا تنافي ثم قد سمعنا من بعض مشايخنا انه سمع من غير ع
كراهة السفر فيه اذا كان عند متصوان الملئكة ترميه بالحجارة هذا كله من حيث الاسبوع اما من حيث الشهر فعن الصادق ع اتق الخروج الى السفر يوم الثالث الشهر
من الشهر والرابع منه والحادي والعشرين منه والخامس والعشرين منه وكان امير المؤمنين ع يكره ان يسافر الرجل او يتزوج والقمر في المحاق ولعل ما عدا
الرابع لانها من السبعة المشهورة بالنحوسة للسفر وغيره المروي عنها عن امير المؤمنين ع المسماة بالكوامل وهي ثالث والخامس والثالث عشر والسادس عشر و
الحادي والعشرون والرابع والعشرون والخامس والعشرون بل في خبر يونس بن حنان المروي مسندا في المحكي عن الدروع الواقية للسيد رضي الدين بن طاوس
والمرسل عن مكارم الاخلاق للحسن بن الفضل الطبرسي والزوايد لولد السيد علي بن طاوس عن الصادق ع ايضا المرسل المروي المشتمل على
تفصيل ايام الشهر ما يؤكد ذلك ففي الاول ان اليوم الاول يوم مبارك خلق الله فيه ادم وهو محمود لطلب الحوائج وللطلب والتزويج والسفر والبيع
والشراء والدخول على السلطان واتخاذ الماشية وفي الثاني سعد يصلح لطلب الحوائج والشراء والبيع والزراعة والسفر وفي الثالث يوم مبارك محمود
سعيد لطلب الحوائج والبيع والشراء وفي الاول عنه ايضا ان اليوم الثاني يصلح للتزويج والسفر وطلب الحوائج وفيه خلقت حواء من ادم وزوجها
الله تع بها يصلح لبناء المنازل وكتب العهود والاختيارات ففي الثاني عنه ع يصلح للسفر وطلب الحوائج وفي الثالث عنه ايضا يوم محمود يصلح للتزويج
والتحويل والشراء والبيع وطلب الحوائج واليوم الثالث منه في الاول يوم نحس مستمر فاتق فيه البيع والشراء وطلب الحوائج والمعاملة وفيه سلب ادم
وحوا لباسهما واخرجا من الجنة واجعل شغلك صلاح امر منزلك وان امكن ان لا تخرج من دارك فافعل وفي الثاني ردي لا يصلح لشيء جملة وفي الثالث
يوم نحس فيه قتل هابيل لا تسافر فيه ولا تعمل عملا ولا تلق احدا الرابع في الاول يوم صالح للزرع والصيد والبناء ويكره فيه السفر فمن سافر فيه
السفر خيف عليه القتل او السلب او بلاء يصيبه وفيه ولد هابيل ويستحب فيه اتخاذ البناء والماشية ومن هرب فيه عسر تطلبه والتجاء الى حصنه و
في الثاني يوم صالح للتزويج ويكره فيه السفر وفي الثالث يوم متوسط صالح لقضاء الحوائج ولا تسافر فيه فانه مكروه والخامس في الاول يوم نحس
مستمر فلا تعمل فيه عملا ولا تخرج من منزلك وتعاهد منزلك وانظر في اصلاح الماشية وفيه ولد قابيل الشقي وفيه قتل اخاه وفي الثاني ردي
نحس وفي الثالث يوم نحس وهو يوم نكد عسير لا خير فيه فاستعذ بالله من شره السادس في الاول يوم صالح للتزويج ومن سافر فيه في بر او بحر رجع الى اهله

بما يحبه

بما يحبه وهو جيد لشراء الماشية وفي الثاني يصلح للتزويج ولطلب الحوائج وفي الثالث يوم صالح يصلح للحوائج والسفر والبيع والشراء السابع في الاول
يوم صالح لجميع الامور فاعمل فيه ما شئت وعالج ما تريد من عمل الكفاية ومن بدا فيه بالعمارة والغرس والنخل حمد امره في ذلك وفي الثاني مبارك مختار
يصلح لكل ما يراد ويسعى فيه وفي الثالث يوم سعيد مبارك فيه ركب نوح السفينة فاركب البحر وسافر في البر واعمل ما شئت فانه يوم عظيم البركة محمود
لطلب الحوائج والسعي فيها والثامن في الاول يوم صالح لكل حاجة من بيع او شراء ويكره فيه ركوب البحر والنظر في البر ويكره فيه ركوب السفن في الماء و
يكره فيه ايضا السفر والخروج الى الحرب وبث العهود ومن هرب فيه لم يقدر عليه الا بتعب وفي الثاني يصلح لكل حاجة سوى السفر فانه يكره فيه وفي الثالث
يوم صالح للشراء والبيع ولا تعرض فيه بالسفر فانه يكره فيه سفر البحر والبر التاسع في الاول يوم خفيف صالح لكل امر تريده فابدا فيه بالعمل ومن سافر
فيه رزق مالا ورأى خيرا فابدا فيه بالعمل واقترض فيه وازرع واغرس ومن حارب فيه غلب ومن هرب فيه لجا الى سلطان يمنع منه وفي الثاني يصلح لكل ما
يريد الانسان ومن سافر فيه رزق مالا ويرى في سفره كل خير وفي الثالث يوم صالح محمود مبارك يصلح للحوائج وجميع الافعال والسفر وانه لحر ومن سافر
فيه رزق ولقي خيرا العاشر في الاول ولد فيه نوح يصلح للبيع والشراء والسفر ويتجر للبيع فيه ان يوصى ويكتب العهود ومن هرب فيه ظفر به وحبس
وفي الثاني يوم صالح لكل حاجة سوى الدخول على السلطان وهو جيد للشراء والبيع وفي الثالث صالح لابتداء العمل يوم محمود رفع الله تع فيه ادريس
مكانا عليا وفي رواية اخرى يصلح للبيع والشراء والحادي عشر في الاول صالح لابتداء العمل في البيع والشراء والسفر ولد فيه شيث ويجتنب فيه دخول
السلطان وفي الثاني يصلح فيه للشراء والبيع ولجميع الحوائج وللسفر ما خلا الدخول على السلطان وفي الثالث يوم صالح للشراء والبيع والمعاملة والقرض
الثاني عشر في الاول صالح للتزويج وفتح الحوانيت وركوب البحر ويتجنب فيه الوساطة بين الناس وفي الثاني يوم صالح مبارك فاطلبوا فيه حوائجكم واسعوا فيها
فانها تقضى وفي الثالث يوم مبارك فيه قضى موسى الاجل وهو يوم التزويج والبيع والشراء الثالث عشر في الاول يوم نحس فاتق فيه المنازعة والخصومة
ولقاء السلطان وغيره وكل امر ولا يدهن فيه الرأس ولا يحلق فيه الشعر ومن ضل او هرب فيه سلم وفي رواية اخرى يوم نحس لا تطلب فيه حاجة وفي الثاني يوم
نحس فاتق فيه جميع الاعمال وفي الثالث يوم نحس وهو يوم مذموم في كل حاجة فاستعذ بالله من شره الرابع عشر في الاول يوم صالح لكل شيء وهو جيد
لطلب العلم والبيع والشراء والسفر وركوب البحر والاستقراض والقرض ومن هرب فيه يوخذ وفي الثاني جيد للحوائج ولكل عمل وفي الثالث يوم صالح لما تريده
من قضاء الحوائج وطلب العلم ويصلح للبيع والشراء وركوب البحر الخامس عشر في الاول على ما في نقلا عن البحار يوم صالح لكل الامور الا من اراد ان يستقرض
او يقرض لكن فيما عندنا من الوسائل نقلا عن الدروع يوم محذور في كل الامور الا من اراد ان يستقرض او يقرض وليشاهد ما يشتري ومن هرب فيه ظفر به
وفي الثاني صالح لكل حاجة تريدها فاطلبوا فيه حوائجكم فانها تقضى وفي الثالث يوم صالح لكل عمل وحاجة فاعمل فيه ما بدا لك فانه يوم سعيد وعن
روضة الواعظين انه يوم صالح لكل عمل وحاجة ولقاء الاشراف والعظماء والرؤساء فاطلبوا فيه حوائجكم والتوسل الى الملوك واعملوا ما بدا لك فانه يوم سعد
السادس عشر في الاول يوم نحس لا يصلح لشيء سوى الابنية ومن سافر فيه هلك وفي الوسائل عنه يوم نحس من سافر فيه هلك ويكره فيه لقاء السلطان ويصلح
للتجارة والبيع والخروج الى البحر ويصلح للابنية ووضع الاساس وفي الثاني ردي مذموم لكل شيء وفي الثالث يوم نحس ردي مذموم لا خير فيه فلا تسافر
فيه ولا تطلب حاجة وتوق ما استطعت وتعوذ بالله من شره السابع عشر في الاول يوم متوسط واحذر فيه المنازعة وهو يوم ثقيل فلا تلتمس فيه
حاجة وفي رواية اخرى يوم صالح وفي الوسائل عنه متوسط الحال يحذر فيه المنازعة ومن اقرض فيه شيئا لم يرده اليه وان رده يجهد من استقرض فيه
لم يرده وفي الثاني صالح مختار فاطلبوا فيه ما شئتم وتزوجوا وبيعوا واشتروا وازرعوا وفي الثالث يوم صالح مختار محمود لكل عمل وحاجة فاطلب
فيه الحوائج واشتر وبع وفي رواية اخرى متوسط يحذر فيه المنازعة والقرض الثامن عشر في الاول يوم سعيد صالح لكل شيء من بيع او شراء او زرع او
سفر وفي الوسائل عنه ومن خاصم فيه عدوه خصمه وظفر به ومن اقترض قرضا رده اليه من اقرض منه وفي الثاني مختار صالح للسفر وطلب الحوائج وفي الثالث
يوم مختار للسفر والتزويج ولطلب الحوائج التاسع عشر في الاول انه يوم سعيد هو صالح للسفر والمعاش والحوائج وفي الوسائل عنه يوم سعيد
ولد فيه اسحق بن ابرهيم ع وهو صالح للسفر والمعاش والحوائج وتعلم العلم وشراء الرقيق والماشية ومن ضل او هرب فيه قدر عليه وفي الثاني مختار
صالح لكل عمل وفي الثالث يوم مختار مبارك صالح لكل عمل تريده وفي رواية اخرى يصلح للسفر والمعاش ولطلب العلم العشرون في الاول انه يوم متوسط
صالح للسفر وقضاء الحوائج وفي الوسائل عنه متوسط الحال صالح للسفر والحوائج والبناء ووضع الاساس وحصاد الزرع وغرس الشجر والكرم و
اتخاذ الماشية ومن هرب فيه كان بعيد الدرك وفي الثاني جيد مختار للحوائج والسفر وفي الثالث يوم جيد صالح مستعمل لما يوتى وفي رواية
اخرى يوم متوسط يصلح للسفر والحوائج الحادي والعشرون في الاول انه يوم نحس ردي فلا تطلب فيه حاجة ومن سافر فيه خيف عليه وفي الوسائل عنه يوم
نحس لا تطلب فيه حاجة ويتقى فيه السلطان ومن سافر فيه لم يرجع وخيف عليه وهو يوم تنكسر الامور وفي الثاني يوم نحس مستمر وفي الثالث يوم نحس
مذموم فاحذره ولا تطلب فيه حاجة ولا تعمل فيه عملا واقعد في منزلك واستعذ بالله من شره الثاني والعشرون في الاول انه يوم صالح لقضاء
الحوائج والبيع والشراء والمريض فيه يبرء سريعا والمسافر فيه يرجع معافا وزاد في الوسائل ان الصدقة فيه مقبولة ومن دخل فيه على سلطان يصيب حاجته و
في الثاني مختار جدا للشراء والبيع والسفر والصدقة وفي الثالث يوم سعيد مبارك مختار لما تريد من الاعمال فاعمل ما شئت فانه مبارك الثالث و
العشرون في الاول انه يوم صالح لطلب الحوائج والتجارة والتزويج ومن سافر فيه غنم واصاب خيرا وزاد في الوسائل انه ولد فيه يوسف ع ويوم

يدخل فيه على السلطان وفي الثاني مختار جيد خاصة للتزوج والتجارة كلها وفي الثالث يوم سعيد مبارك لكل ما تريد للسفر والتحويل من مكان الى
مكان وهو جيد للحوائج الرابع والعشرون في الاول انه يوم نحس ولد فيه فرعون لا تطلب فيه امرا من الامور وفي الثاني يوم مشوم وفي الثالث يوم
نحس مستمر مكروه لكل حال وعمل فاحذره ولا تعمل فيه عملا ولا تلق فيه احدا واقعد في منزلك واستعذ بالله من شره الخامس والعشرون في الاول انه يوم
نحس رديء فاحفظ نفسك فيه ولا تطلب فيه حاجة فانه يوم شديد البلاء وفي الثاني رديء مذموم يحذر فيه من كل شيء وفي الثالث يوم نحس مكروه ثقيل
نكد فلا تطلب فيه حاجة ولا تسافر فيه واقعد في منزلك واستعذ بالله من شره السادس والعشرون في الاول انه يوم صالح للسفر ولكل امر يراد
الا التزويج وفي الوسائل عنه ضرب فيه موسى البحر بعصا فانفلق وصالح للسفر ولكل امر يراد الا التزويج فان من تزوج فيه فرق بينهما ولا
تدخل اذا رددت من سفرك فيه الى اهلك وفي الثاني صالح لكل حاجة سوى التزويج والسفر وعليكم بالصدقة فيه وفي الثالث يوم صالح متوسط
للشراء والبيع والسفر وقضاء الحوائج السابع والعشرون في الاول انه يوم صالح لكل امر وفي الثاني جيد مختار للحوائج وفي كل ما يراد
وفي الثالث يوم صالح مبارك من النحوس صالح للحوائج الى السلطان والى الاخوان وللسفر الى البلدان فالق فيه من شئت وسافر فيه الى حيث
ما اردت الثامن والعشرون في الاول انه يوم صالح لكل امر وفي الثاني ممزوج وفي الثالث يوم مبارك سعيد التاسع والعشرون انه يوم صالح
لكل امر ومن سافر فيه اصاب مالا جزيلا وفي الوسائل عنه صالح خفيف لسائر الامور والحوائج والاعمال ومن سافر فيه يصيب مالا كثيرا ولا يكتب فيه وصية
فانه يكره ذلك وفي الثاني مختار جيد لكل حاجة وفي الثالث يوم مبارك سعيد قريب الامر يصلح للحوائج والتصرف فيها وفي رواية اخرى ومن
المسافر فيه يصيب مالا كثيرا الثلثون في الاول يوم جيد للبيع والشراء والتزويج وفي رواية اخرى يوم سعيد مبارك يصلح لكل حاجة تلتمس وفي الوسائل
عنه جيد للبيع والشراء والتزويج ولا تسافر فيه ولا تتعرض لغير المعاملة ومن هرب فيه اخذ ومن افترض فيه شيئا رده سريعا وفي الثاني
مختار جيد لكل شيء ولكل حاجة وفي الثالث يوم مبارك ميمون سعيد مفلح منجح مفرح فاعمل فيه ما شئت والق فيه من اردت وادخل واعط و
سافر وانتقل وبع واشتر فانه صالح لكل ما تريد موافق لكل ما تعمل ولا ريب ان المنساق من ذلك ونحوه الاشهر العربية ولذا جعل العنوان في البحار
باب سعادة ايام الشهور العربية ونحوستها ثم نقل الاخبار المزبورة نعم عن الكاشاني في رسالة تقويم المحسنين ان انها من الشهور الفارسية بل ربما
حكي عن بعض الاطباء وان كان التحقيق خلاف الظاهر كما انه لا ريب في عدم المنافاة بين ما سمعته من ايام الاسبوع وايام الشهر لعدم اتحاد متعلق
الجهة من ذلك نحو على معنى انه جيد من حيث الاسبوع ورديء من حيث الشهر كما هو واضح وهنا ينبغي ايضا اجتناب ايام سنة المروية عن امير المؤمنين عليه السلام ان
في السنة اربعة وعشرين يوما نحسات في كل شهر منها يومان ففي المحرم الحادي عشر والرابع عشر وفي صفر الاول منه والعشرون وفي ربيع الاول العاشر و
العشرون وفي ربيع الثاني الاول والحادي عشر وفي جميد الاولى العاشر والحادي عشر وفي جميد الثانية الاول والحادي عشر وفي رجب الحادي عشر
والثالث عشر وفي شعبان الرابع والعشرون وفي رمضان الثالث والعشرون وفي شوال السادس والثامن وفي ذي القعدة السادس والعاشر وفي ذي الحجة
الثامن والعشرون بل عن الشهيد انه في السنة اثني عشر يوما من اجتنبها نجى ومن وقع فيها هوى فاحفظها ما في كل شهر منها يوم ففي المحرم الثاني والعشرون
وفي صفر العاشر وفي ربيع الاول الرابع وفي ربيع الثاني الثامن والعشرون وفي جميد الاولى الثاني عشر وفي جميد الثانية الثاني عشر وفي رجب
الثاني عشر وفي شعبان السادس والعشرون وفي شهر رمضان الرابع والعشرون وفي شوال الثاني وفي ذي القعدة الثامن والعشرون وفي ذي الحجة الثامن
والعشرون فالذي ينبغي لمن اراد ان يخرج اليوم يريد السفر او غيره ملاحظة حاله في الاسبوع وفي مطلق الشهر وفي خصوص كل شهر ملاحظة للروايتين المزبورتين
بل ينبغي ايضا ملاحظة الاشهر الفارسية تخلصا مما سمعته من الكاشاني بل ينبغي مع ذلك ملاحظة عدم كون القمر في المحاق كما اشير اليه في النصوص
بل والعقرب لكن ان سافر او تزوج والقمر فيه لم ير الحسنى وينبغي للمسافر وغيره استصحاب شيء من تربة الحسين عليه السلام فانها امان من كل خوف وشفاء من
كل داء خصوصا اذا اخذ السبحة من تربته ودعى بدعاء المبيت على الفراش ثلث مرات ثم قبلها ووضعها على عينيه وقال اللهم اني اسئلك بحق هذه التربة
وبحق صاحبها وبحق جده وابيه وامه واخيه وبحق ولده الطاهرين اجعلها شفاء من كل داء واماناً من كل خوف وحفظا من كل سوء ثم وضعها في جيبه فان
فعل ذلك في الغداة فانه لا يزال في امان الله حتى العشاء وان فعل ذلك في العشاء فلا يزال في امان الله حتى الغداة وان خاف من سلطان او غيره وخرج من منزله
واستعمل ذلك كان حرزا له واستصحاب خاتم من عقيق اصفر على احد جانبيه ما شاء الله لا قوة الا بالله استغفر الله وعلى الجانب الاخر محمد وعلي فانه امان
من القطع واتم للسلامة واصون للدين وخاتم فيروزج نقش في احد جانبيه الله الملك وعلى الجانب الاخر الملك لله الواحد القهار فانه امان من السباع وظفر
في الحرب واستصحاب عصا من لوز مر ... عن امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله من خرج في سفر ومعه عصا من لوز مر وتلا هذه الاية ولما توجه تلقاء
مدين الى قوله والله على ما نقول وكيل امنه الله من كل سبع ضار ومن كل لص عاد ومن كل ذات حمة حتى يرجع الى اهله ومنزله وكان معه سبعة وسبعون
من المعقبات يستغفرون له حتى يرجع ويضعها ... اراد ان تطوى له الارض فليتخذ النقد من العصا والنقد عصا لوز مر ورواه في ثواب الاعمال
مسندا الى امير المؤمنين عليه السلام وكذا الذي قبله ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله انه ينفي الفقر ولا يجاوره شيطان قال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله مرض آدم عليه السلام مرضا شديدا
فاصابته وحشة فشكى ذلك الى جبرئيل فقال له اقطع واحدة منه وضمها الى صدرك ففعل ذلك فاذهب عنه الوحشة الحديث والاولى ان يكتب في ورق
... ويجعل في راس العصا ... ويستحب استصحاب العصا خصوصا اللوز المر

ونحوه عن ... وظاهرهما حصول الاستحباب بمطلق العصا وان تأكد باللوز المر ولكن لم اجد ما يدل عليه في خصوص المسافر نعم في الفقيه باسناده قال رسول الله صلى الله عليه وآله حمل
العصا ينفي الفقر ولا يجاوره شيطان وقال تعصوا فانها من سنن اخواني النبيين وكانت بنوا اسرائيل الصغار والكبار يمشون على العصا لا يختالوا في
مشيهم لعلها الخذاء من ذلك كما ان ما فيها ايضا من تخصيص بعض ما سمعته بخصوص سفر الحج كذلك ايضا قال في س يستحب لمريد الحج ان يقطع العلايق
بينه وبين معامليه ويوصي باهله وان يجمع اهله ويصلي ركعتين ويسئل الله الخيرة في عافية ويدعوا بالماثور فاذا خرج وقف على باب داره تلقاء وجهه
وقرء الفاتحة ثم يقرءها عن يمينه ويساره وكذا اية الكرسي ويدعوا بالمنقول ويتصدق بشيء ويقول بحول الله وقوته اخرج ثم يدعو عند وضع رجله في
الركاب وعند الاستواء على الراحلة ويكثر ذكر الله تعالى في سفره ويستحب الخروج يوم السبت او الثلثاء واستصحاب العصا خصوصا اللوز المر ولا يخفى
بعد الاحاطة بما ذكرناه ما يدل على ما ذكره وغيره وعظته العالم ويستحب ايضا التحنك فان الكاظم عليه السلام قال انا ضامن لثلث لمن خرج يريد سفرا معتما تحت
حنكه ان لا يصيبه السرق ولا الغرق ولا الحرق بل قال الاخر من خرج في سفر ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم ولا دواء له فلا يلومن الا نفسه ومن
خرج من منزله معتما تحت حنكه يريد سفرا لم يصبه في سفره سرق ولا حرق ولا مكروه بل عن الرضا عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو ان رجلا خرج من منزله يوم السبت معتما
بعمامة بيضاء قد حنكها تحت حنكه ثم اتى الجبل ليزيله من مكانه لازاله وفي المرسل عنه ايضا من شرف الرجل ان يطيب زاده اذا خرج في سفر وعن الصادق عليه السلام
عنه ايضا اذا سافرتم فاتخذوا اسفرة وتنوقوا فيها وما من نفقة احب الى الله من نفقة قصد ويبغض الله الاسراف الا في حج او عمرة وفي الفقيه كان علي بن الحسين
اذا سافر الى مكة للحج تزود من اطيب الزاد من اللوز والسكر والسويق المحمص والمحلى وينبغي ان يكون حلقة السفرة من حديد لا صفر ونحوه حتى لا يضر
شيئا مما فيها شيء من الهوام نعم ينبغي استثناء زيارة الحسين عليه السلام من ذلك لما عن الصادق عليه السلام بلغني ان قوما اذا زاروا الحسين عليه السلام حملوا معهم السفرة فيها الجداء والاخبصة
واشباهه ولو زاروا قبور ابائهم ما حملوا معهم هذا وفي اخر قال لبعض اصحابه تاتون قبر ابي عبد الله الحسين فقال له نعم قال تتخذون لذلك سفرا قال نعم قال اما
لو اتيتم قبور ابائكم وامهاتكم لم تفعلوا ذلك فقلت فاي شيء ناكل قال الخبز واللبن وفي ثوق لا يبعد اختصاص ذلك باهل البلدان القريبة كبغداد
والحلة والمشهد ونحوها دون اصبهان وخراسان ونحوهما وعن النبي صلى الله عليه وآله الرفيق ثم الطريق اي السفر بل قال الا انبئكم بشر الناس قالوا بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله
قال من سافر وحده ومنع رفده وضرب عبده وقال يا علي لا تخرج في سفر وحدك فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد يا علي ان الرجل اذا سافر
وحده فهو غاو والاثنان غاويان والثلثة نفر بل عنه صلى الله عليه وآله ايضا لعن الاكل زاده وحده والنائم في البيت وحده والراكب في الفلاة وحده وفي الكرام
عنه عليه السلام ايضا انه كان لا تسافر وحدك ... قال اسماعيل بن جابر كنت عند ابي عبد الله عليه السلام بمكة اذ جاء رجل من اهل المدينة فقال له
من صحبك فقال ما صحبت احدا فقال ابو عبد الله عليه السلام اما لو كنت تقدمت اليك لاحسنت ادبك ثم قال واحد شيطان واثنان شيطانان وثلثة صحب واربعة
رفقاء ولو اتفق الاضطرار الى السفر وحده فليقل ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله اللهم انس وحشتي واعني على وحدتي وادّ غيبتي وينبغي ان تصحب من
تتزين به ولا تصحب من يتزين بك فانه ما اصطحب اثنان الا كان اعظمهما اجرا واحبهما الى الله ارفقهما بصاحبه بل عن امير المؤمنين عليه السلام لا تصحبن في سفر من لا يرى لك
من الفضل كما ترى له عليك ... وليصحب الانسان نظيره حتى لا يبذل ولا يبذل غيره الا مع طيب المبذول له بذلك ومن السنة اذا خرج القوم في سفر ان يخرجوا نفقتهم فان
ذلك اطيب لانفسهم واحسن لاخلاقهم ويستحب ايضا تشييع المسافر وتوديعه كما فعل امير المؤمنين عليه السلام بابي ذر وان يقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا ودع المؤمنين
زودكم الله التقوى ووجهكم الى كل خير وقضى لكم كل حاجة وسلم لكم دينكم ودنياكم وردكم سالمين الى سالمين وفي اخر عن ابي جعفر عليه السلام كان رسول
الله صلى الله عليه وآله اذا ودع مسافرا اخذ بيده ثم قال احسن الله لك الصحابة واكمل لك المعونة وسهل لك الحزونة وقرب لك البعيد وكفاك المهم وحفظ لك دينك
وامانتك وخواتيم عملك ووجهك لكل خير عليك بتقوى الله استودع الله نفسك سر على بركة الله عز وجل وقد تقدم في الاذان ما يعلم منه
حكم الاذان خلفه وينبغي ان يخلف في اهله وماله خصوصا اذا كان في سفر الحج فقد قال علي بن الحسين عليه السلام من خلف حاجا في اهله وماله كان له كاجره حتى كانه
يستلم الحجر وينبغي للمسافر المحافظة على ما حكاه الصادق عليه السلام في خبر حماد بن عيسى من وصية لقمان لابنه يا بني اذا سافرت مع قوم فاكثر استشارتهم في امرك و
امورهم واكثر التبسم في وجوههم وكن كريما على زادك واذا دعوك فاجبهم واذا استعانوا بك فاعنهم واستعمل طول الصمت وكثرة الصلوة وسخاء النفس
بما معك من دابة او ماء او زاد واذا استشهدوك على الحق فاشهد لهم واجهد رايك اذا استشاروك ثم لا تعزم حتى تثبت وتنظر ولا تجب في مشورة حتى
تقوم فيها وتقعد وتنام وتاكل وتصلي وانت تستعمل فكرتك وحكمتك في مشورتك فان من لم يمحض النصيحة لمن استشاره سلبه الله رايه ونزع منه الامانة
واذا رايت اصحابك يمشون فامش معهم واذا رايتهم يعملون فاعمل معهم واذا تصدقوا او اعطوا قرضا فاعط معهم واسمع لمن هو اكبر منك سنا واذا امروك
بامر وسألوك شيئا فقل نعم ولا تقل لا فان لا عي ولؤم واذا تحيرتم في الطريق فانزلوا واذا شككتم في القصد فقفوا وتوامروا واذا رايتم شخصا واحدا
فلا تسئلوه عن طريقكم ولا تسترشدوه فان الشخص الواحد في الفلاة مريب لعله يكون عين اللصوص او يكون هو الشيطان الذي حيركم واحذروا الشخصين ايضا
الا ان تروا ما لا ارى فان العاقل اذا ابصر بعينه شيئا عرف الحق منه والشاهد يرى ما لا يرى الغائب يا بني اذا جاء وقت الصلوة فلا تؤخرها لشيء صلها
واسترح منها فانها دين وصل في جماعة ولو على راس زج ولا تنامن على دابتك فان ذلك سريع في دبرها وليس ذلك من فعل الحكماء الا ان تكون
في محمل يمكنك التمدد لاسترخاء المفاصل واذا قربت من المنزل فانزل عن دابتك وابدأ بعلفها فانها نفسك واذا اردتم النزول فعليكم من
بقاع الارض باحسنها لونا والينها تربة واكثرها عشبا فاذا نزلت فصل ركعتين قبل ان تجلس واذا اردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الارض

وان رحلت فصل ركعتين ثم ودع الارض التي حللت بها وسلم عليها وعلى اهلها فان لكل بقعة اهلا من الملئكة وان استطعت ان لا تاكل طعاما حتى تبدأ فتصدق منه فافعل وعليك بقراءة كتاب الله ما دمت راكبا وعليك بالتسبيح ما دمت عاملا وعليك بالدعاء ما دمت خاليا واياك والسير من اول الليل وسر اخره ولا ينبغي ان يسافر بسيفك وخفك وعمامتك وحبالك وسقائك وخيوطك ومخرزك وتزود معك من الادوية ما تنتفع به انت ومن معك وكن لاصحابك موافقا الا في معصية الله عز وجل واياك ورفع الصوت في سيرك وقال الصادق ع ايضا في خبر صفوان كان ابي ع يقول ما يعبؤ بمن يؤم هذا البيت اذا لم يكن فيه ثلث خصال خلق يخالق به من صحبه وحلم يملك به غضبه وورع يحجزه عن محارم الله وهو معنى ما رواه محمد بن مسلم عنهم ع قال ما يعبؤ بمن يسلك هذا الطريق اذا لم يكن فيه ثلث خصال ورع يحجزه عن معاصي الله وحلم يملك به غضبه وحسن الصحابة لمن صحبه وقال الصادق ع في صحيح معوية وطن نفسك على حسن الصحابة لمن صحبت في حسن خلقك وكف لسانك واكظم غيظك واقل لغوك وتفرش عفوك وتسخى نفسك الى غير ذلك مما يستفاد من رواياتهم من مكارم الاخلاق وغيرها في السفر والحضر خصوصا سفر الحج الذي يتعذر ويتعسر استقصاء ما هو مع ملاحظة ما فيها من تعليل البركة بولادة احد الانبياء او وقوع نعمة عظيمة فيه والشوم بوقوع امر سئ فيه من موت نبي او وصي او نوع من غضب الله تعالى او نحو ذلك وقد تكفل ابن طاوس والمجلسي والكاشاني والحر في الوسائل بجمع اكثرها وكيف كان فالقول الاول في الاحرام منها والبحث في مقدماته وكيفيته واحكامه وخاتمته اما المقدمات فكلها مستحبة وهي امور منها توفير شعر راسه من اول ذي القعدة اذا اراد التمتع ويتاكد عند هلال ذي الحجة على الاشبه فان المشهور شهرة عظيمة خصوصا بين المتاخرين بل لعل كافتهم عليه عدا ابن ادريس من حكي عنه ان ظاهر اول كلامه فيه لكن كما قيل صرح بعد ذلك بالندب بل المحكي فيه خلافا من غيرهم ايضا الا من الشيخين في عدد من والاستبصار مع ان الاول منها انما قال اذا اراد الحج فليوفر شعره مستهل ذي القعدة فان حلقه في ذي القعدة كان عليه دم يهريقه والثاني في الاول اذا اراد الانسان ان يحج متمتعا فعليه ان يوفر شعر راسه ولحيته من اول ذي القعدة ولا يمس شيئا منها ونحوه في الثاني ولا تصريح بذلك في الوجوب خصوصا بعد معلومية التسامح من مثلهم بالاطلاق لفظه وارادة الندب فضلا عن التعبير بالمزبور وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه فان النصوص وان كان ظاهر الامر في بعضها ذلك قال الصادق ع في صحيح ابن سنان لا تاخذ من شعرك وانت تريد الحج من ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد الخروج فيه للعمرة وفي صحيح معوية بن عمار الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اراد الحج وفر شعره اذا نظر الى هلال ذي القعدة ومن اراد العمرة وفر شهرا وفي صحيح عبد الله بن سنان اعف شعرك للحج اذا رايت هلال ذي القعدة وللعمرة شهرا وفي خبر سعيد الاعرج لا ياخذ الرجل اذا راى هلال ذي القعدة واراد الخروج من راسه ولا من لحيته وفي موثق ابن مسلم خذ من شعرك اذا ازمعت الحج شوال كله الى غرة ذي القعدة وقال ابو جعفر ع في خبر ابي حمزة لا تاخذ من راسك وانت تريد الحج في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد الخروج فيه للعمرة وسئل الصادق ع ايضا الحسين بن ابي العلاء في الحسن عن الرجل يريد الحج اياخذ من شعر راسه في شوال كله ما لم ير الهلال ويزيد الكتاب عن الرجل يريد الحج اياخذ من شعره في اشهر الحج قال لا ولا من لحيته ولكن ياخذ من شاربه واظفاره وليطل ان شاء الا ان ذلك الحمل على الندب منه ظاهره خصوصا بعد ملاحظة الشهرة المزبورة وصحيح علي بن جعفر عن اخيه ع سئلته عن الرجل اذا هم بالحج ياخذ من شعر راسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم قال لا باس وموثق سماعة عنه ايضا سئلته عن الحجامة وحلق القفا في اشهر الحج قال لا باس والسواك والنورة واحتمال ارادة خصوص شوال من اشهر الحج كما ترى وخبر محمد بن خالد الخزاز سمعت ابا الحسن ع يقول اما انا فاخذ من شعري حين اريد الخروج الى مكة للاحرام بل وخبر اسمعيل بن جابر قلت لابي عبد الله ع كم اوفر شعري اذا اردت هذا السفر فقال اعفه شهرا بناء على ارادة الاعم من العمرة من السفر فيه اذ هو حج اقل من التوفير من اول ذي القعدة بل لعل الاعفاء فيه وفي غيره من النصوص بعد مشعر بالندب ايضا وفي خبر جميل بن دراج سئلت ابا عبد الله ع عن متمتع حلق راسه بمكة قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول الشهور للحج بثلثين يوما فليس عليه شيء وان تعمد بعد الثلثين يوما التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ونحوه مرسلة الا انه لم يذكر انه مع الجاهل في المعذورية وبمضمونها ما حكي من عبارة الفقه المنسوب الى مولينا الرضا ع وظاهر معروفية التلبية في التوفير لا غرة ذي القعدة ومنه تقوى دلالة الخبر السابق عليه فيجب الجمع بينها بتفاوت مراتب الندب كما يفهم مما الذي قد يؤيده ايضا خبر علي بن جعفر عن اخيه المروي عن قرب الاسناد من اراد الحج فلا ياخذ من شعره اذا مضت عشرة من شوال المعلوم عدم ارادة الحرمة منه بل لم اعثر على مفت به بالكراهة عدا الحر في الوسائل وعلى كل حال فوسوسة بعض متاخري المتاخرين في الحكم المزبور عملا بالامر والنهي المزبورين في النصوص السابقة مقتصرا على ذكر موثق عمار في المعارضة طاعنا ولحمزة في السند وللدلالة باعتبار امكان ارادة ذي القعدة من اشهر الحج فيه في غير محلها بل هو ناش من اختلال الطريقة ومن قصور الباع لما عرفت من الشهرة العظيمة وصحيح علي بن جعفر وغير ذلك مع انه يمكن ارادة ما يشمل اللحية من الراس في المتن ونحوه كما عن الشيخ وبني ادريس وسعيد والبراج والفاضل في جملة من كتبه التصريح به لخصوص خبر سعيد الاعرج بل اطلاق شعرك وشعر راسك في النصوص المزبورة بناء على ما في كشف اللثام من ان الراس قد يشمل الوجه فشعره يشمل شعره وان كان الظاهر في اتباعهما منه واما ما سمعته من المقنعة فلم اجد ما يدل عليه سوى خبر جميل السابق المطعون في سنده بعلي بن حديد وحمله على الندب واخر على وقوع ذلك بعد الاحرام لتقييد السؤال بكونه بمكة مع تقييد الجواب بعود الضمير فيه الى المسئول عنه ومن هنا قيل انه ساقط لكونه ضعيف السند متهافت المتن فلا يصلح لاثبات حكم شرعي لكن في كشف اللثام قد استدل به على تاكد الندب عند هلال ذي الحجة الذي ذكره المص وبعض الافاضل ثم قال ويحتمل اختصاصه بمتمتع دخل مكة وهو محرم والزم المفيد الدم بالحلق بعد هلال ذي القعدة وهو الذي اوجب وجوب التوفير اليه لكن ابن سعيد وافق ع انه قال ينبغي لمن اراد الحج توفير

شعر راسه ولحيته قلت ومن هنا قلنا الاصرحية في كلامه بالمخالفة وان قلنا بوجوب الدم مع امكان ارادة الندب منه ايضا نعم لا يخفى عليك تاكد الدلالة على التاكد المزبور بل في الرياض في كلام الاستدلال به على ذلك والاحتمال المذكور نظر وان كان في النظر في الاخير نظر ضرورة احتمال الخبر المزبور لذلك على ان يكون المراد بيان حكم المتمتع الذي دخل مكة في شوال الذي غيره فلا باس بالحلق فيه بعد الاحلال من عمرة التمتع لبقاء زمان توفير الشعر فيه للحج بخلاف ما اذا كان في ذي القعدة مثلا ودعوى ان المراد من التلبية فيه الثانية الكناية عن شوال الذي تمضيه الثلثون التي يوفر فيها الشعر للحج فقوله التي يوفر فيها للحج كالوصف للايام المستفادة من قوله بعد هي ايام ذي القعدة ولعل هذا اولى مما في ثم من تقييد به بعد دخول الثلثين لا مضيها ردا على صاحب المنتقى ضرورة كون المنساق من قوله بعد معنى المضي لا الدخول لكن ما ذكرناه احسن وعلى التقديرين يتضح دلالة الخبر المزبور الا ان الانصاف مع ذلك كله عدم وضوح دلالة الخبر على وجه يصلح لاثبات ما سمعته من المفيد نعم لا باس بالقول باستحباب اهراق الدم بذلك والله العالم ثم لا يخفى عليك اطلاق النصوص المزبورة الا ان المص تبعا للشيخ وابن حمزة قيده بالمتمتع وتبعه الفاضل في كثير من كتبه ولا ريب ان الاول اولى واولى منه ذكر استحباب توفيره للعمرة المفردة شهرا كما صرح به في س لما سمعته من النص بل ويروان قال من اول الشهر الذي يريد العمرة فيه لما سمعته من النص ايضا وجعل في الوسائل المستحب احدهما ويمكن كون المراد باحدهما عين الاخر وعلى كل حال لم يذكر احد منهم الخلاف فيها الا انه اقتصر عبارة الشيخين على الحج لكن بيان النصوص متحدة الدلالة فيهما معا بذلك يظهر لك ايضا قوة الندب في التحقيق في الندب فيهما معا كما عرفت والله العالم ومنها ان ينظف جسده من الاوساخ ويقص اظفاره وياخذ من شاربه ويزيل الشعر من ابطيه مطليا بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل النصوص فيما عدا الاول مستفيضة قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام ان شاء الله فانتف ابطيك وقلم اظفارك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك باي ذلك بدات ثم استك واغتسل والبس ثوبيك وليكن فراغك من ذلك ان شاء الله عند زوال الشمس فان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك وفي صحيحه الاخر اذا انتهيت الى بعض المواقيت التي وقت رسول الله ص فانتف ابطك واحلق عانتك وقلم اظفارك وقص شاربك ولا يضرك باي ذلك بدات وفي خبر حريز السنة في الاحرام تقليم الاظفار واخذ الشارب وحلق العانة وسئله في صحيحه الاخر عن التهيؤ للاحرام فقال تقليم الاظفار واخذ الشارب وحلق العانة واما الاول فقد يومي اليه مضافا الى استحباب الطهور للمؤمن مط ولذا علل التنوير به في النصوص والطلي منه من اختصاص الاحرام بالغسل له المرشد اليه بل قد يومي اليه النص على الامور المزبورة الى كونه كالجمعة المستحب فيها ذلك بل ينبغي غير ذلك من قطع الرائحة الكريهة عن ابطيه وغيره مما ينبغي ان يكون عليه المؤمن وفي اللمعة وبس من ابدال الواو بالباء لعدم دليل عليها بالخصوص في غير محله لما عرفت من رجحان التنظيف بنفسه لا بخصوص قص الاظفار ونحوه نعم الظ الحاق حلق العانة بطليها لما سمعته من النص وان صرح في س بكونه افضل ولو كان قد اطلى مثلا اجزاه ما لم يمض خمسة عشر يوما والعمود تحديد ما بين الطليتين بها وخصوص خبر علي بن ابي حمزة قال سئل ابو بصير ابا عبد الله ع وانا حاضر فقال اذا اطليت للاحرام الاول فكيف اصنع بالطلية الاخيرة وكم بينهما قال اذا كان بينهما جمعتان خمسة عشر يوما فاطل ولكن في خبر الاخر لا باس ان يطلي قبل الاحرام بخمسة عشر يوما وهو دال على الاجزاء به لو مضت خمسة عشر يوما ويمكن حمله على ارادة بيان اصل الجواز وبراء منها التقريبية لا التحقيقية او غير ذلك وسئل معوية بن عمار ايضا عن الرجل يطلي قبل ان ياتي الوقت بست ليال قال لا باس وسئله عن الرجل يطلي قبل ان ياتي مكة بسبع او ثمان ليال قال لا باس حتى المفهوم من الاول منها المحمول على ارادة عدم التاكد كما ترى لا ينافي استحباب اعادة الاطلاء وان مضى له اقل من ذلك كما عن الشيخ والفاضل التصريح به لاطلاق الادلة السابقة وخصوص خبر ابن ابي يعفور قال كنا بالمدينة فلاحاني زرارة في نتف الابط وحلقه قلت حلقه افضل وقال زرارة نتفه افضل فاستاذنا على ابي عبد الله ع فاذن لنا وهو بالحمام يطلي قد طلى ابطيه فقلت لزرارة يكفيك فقال لعله فعل هذا لما لا يجوز لي ان افعله فقال فيم انتما فقلت ان زرارة لاحاني في نتف الابط وحلقه فقلت حلقه افضل وقال زرارة نتفه افضل فقال اصبت السنة واخطاها زرارة حلقه افضل من نتفه وطليه افضل من حلقه ثم قال لنا اطليا فقلنا فعلنا منذ ثلث فقال اعيدا فان الاطلاء طهور بل قال في خبر اخر لابي بصير تنور فقال انما تنورت اول امس اليوم الثالث فقال اما علمت انها طهور فتنور بل لعل ليس في عبارة المص ما ينافي ذلك لعدم المنافاة بين الاجزاء والفضل بل قد يناقش في دلالة النصوص السابقة على الاجزاء مع اعادته للاحرام مع مضي اقل بيسير خصوصا مع ما عدا الاول منها بل والاول المراد منه ان ذلك نهاية الفصل بينهما فلا ينافي استحباب الاعادة قبل ذلك خصوصا للاحرام الذي اذا وقع مثلا قبل مضيها بيوم مثلا قد يستمر الى غير ايام تزيد على مدة الفصل منه فيقدح ان للاحرام خصوصية اخرى وخبر ابي بصير الدال على الاجزاء له وان مضى خمسة عشر يوما قد عرفت انه محمول على ارادة بيان الجواز لا الاجزاء في الفضل والله العالم ومنها الغسل للاحرام للامر به في النصوص المستفيضة او المتواترة المحمول على الندب اجماعا محكيا عن كره وغيرها ان لم يكن محصلا بل عن هي لا نعرف فيه خلافا وكانه لم يعتد بما حكاه في المخ عن الحسن من الوجوب وقد تقدم الكلام فيه في الاغسال المسنونة وقيل والقائل الشيخ وابن البراج في محكي ط والمهذب بل في المحكي عن الشيخ وجماعة بل قال انه اختاره جماعة من الاعيان ان لم يجد ماء تيمم له لاطلاق ما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه يكفيك عشر سنين من غير فرق بين الطهارة وغيرها كما انه لا فرق بين عدم الوجدان وبين غيره من الاعذار وهو معنى ما عن كره بانه غسل مشروع فناب عنه التيمم كالواجب لكن في كشف اللثام هنا وضعفه ظ وفي كشف وهو ضعيف جدا وقلت ربما اشعر بضعفه ايضا نسبة المص له الى القيل وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك في كتاب الطهارة ولو اغتسل واكل او لبس ما لا يجوز للمحرم اكله ولا لبسه اعاد الغسل استحبابا بالقول الصادق ع في صحيح معوية اذا لبست ثوبا لا ينبغي لك لبسه او اكلت طعاما لا ينبغي لك اكله فاعد الغسل وفي صحيح عمر بن يزيد اذا اغتسلت للاحرام فلا تقنع ولا تطيب ولا تاكل طعاما فيه طيب فتعيد

الغسل وابي جعفر عليه السلام في خبر محمد بن مسلم اذا اغتسل الرجل وهو يريد ان يحرم فلبس قميصا قبل ان يلبي فعليه الغسل بل خبر علي بن ابي حمزة سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اغتسل للاحرام ثم لبس قميصا قبل ان يحرم قال قد انتقض غسله وان كان الظاهر ارادة استحباب الاعادة من النقض لا البطلان وان كان ذلك يأتي به ثم قيد بدعوى اشعار الاعادة في النص به لكنه خلاف الظاهر بل مقتضى صحيح عمر اعادته للتطيب ايضا كما في س نعم لا دلالة في شيء منها على استحباب الاعادة بفعل ما عدا ذلك من تروك الاحرام اللهم الا ان يجعل ما فيها مثالا للغير وكذا لو قلم اظفاره او ادهن لقول الصادق عليه السلام في مرسل جميل في رجل اغتسل للاحرام ثم قلم اظفاره قال يمسحها بالماء ولا يعيد الغسل وسأله ابن ابي يعفور ما تقول في دهن بعد الغسل فقال قبل وبعده ومع ليس به باس وان امكن ارادة بناء عدم التأكد ويجوز له اي المحرم تقديمه اي الغسل على الميقات اذا خاف عوز الماء فيه بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في ك جز والرياض وغيرها بل في ك الاجماع عليه لكن في نع وقيل يجوز تقديم الغسل على الميقات لمن خاف عوز الماء ويعيد لو وجده مشعر بتمريضه وفيه ان النصوص دالة عليه ففي صحيح هشام بن سالم ارسلنا الى ابي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة بالمدينة انا نريد ان نودعك فارسل الينا ان اغتسلوا بالمدينة فاني اخاف ان يعز عليكم الماء بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى او مثانى الى ان قال فلما اردنا ان نخرج قال لا عليكم ان تغتسلوا اذا وجدتم ماء اذا بلغتم ذا الحليفة وقال ابو بصير سألته عن الرجل يغتسل بالمدينة لاحرامه ايجزيه ذلك عن غسل ذي الحليفة قال نعم ونحوه صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام وفي صحيح معوية بن وهب سألت ابا عبد الله عليه السلام ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة الى غير ذلك من النصوص التي ظاهر ما عدا الاول منها جواز التقديم فيها مع عدم خوف اعواز الماء كما مال اليه سيد المدارك والفاضل الاصبهاني وصاحب الذخيرة مضافا الى اطلاق ادلة الغسل لكن في قح بعد ان اعترف باقتضاء الاطلاق ذلك قال والشيخ قيده بالخوف وهو جيد اذ العمل بالاطلاق لم يقل به قائل وفيه ان عدم القائل لا ينافي وجوب العمل بالخبر الجامع لشرائط الحجية الا ان يكون ذلك عن اجماع على العدم ودون دعواه منع والتنظير بغسل الجمعة الذي يقدم يوم الخميس للخوف لا يقتضي ذلك ومن الغريب ما في الرياض من جعل ما في التنقيح اجماعا منقولا وقيد به النصوص بل تردد في تناول اطلاق النصوص لصورة عدم الخوف اذ لا يخفى عليك ما فيه نعم قد يقال ان التعليل في الصحيح الاول مؤيدا بذلك يقتضي التقييد المزبور الا ان الانصاف قصوره عن ذلك على وجه يقتضي عدم المشروعية لزيادة التنظيف فالجزم بذلك كما في الرياض لا يخ من منع بل ربما احتمل في عبارة المص في فع ان يكون التمريض الذي اشعر به لفظ القيل راجعا الى التقييد بالخوف الذي مقتضى النصوص عدمه لا المطلق التقدم المصرح به في النص والفتوى ويكون راجعا الى الحكم الاخير وهو لو وجد في الميقات استحب له الاعادة لعدم دليل واضح عليه عدا قوله عليه السلام في ذيل الصحيح السابق ولا عليكم الخ لكن المراد الا الترغيب على الندب الذي هو اخص من نفي الباس لكن فيه معلومية اعتبار الرجحان في العبادة التي شرعت كما هو واضح بل لا فرق في استحباب الاعادة على اللبس في ثوبي الاحرام حين الغسل او لا والله العالم ثم لا يخفى عليك ان الصحيح الاول ظاهر في استحباب لبس ثوبي الاحرام عند الغسل وان تأخر الاحرام لو قيل فيجوز حينئذ له عقد اللبس كما في صحيح ابن وهب وحكى التصريح به عن ير وط هذا وعن تر ومب وكره تقييد جواز التقديم بان لا يمضي عليه يوم وليلة ونفى عنه الباس في كشف اللثام ولعله لما ستسمعه عن قريب ان شاء الله وكيف كان فلا خلاف اجده في انه يجزي الغسل في اول النهار ليومه اذا اراد الاحرام فيه وفي اول الليل لليلته ما لم ينم بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب لخبر ابي بصير وانا عنده فقال اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى فقال يعيد الغسل يغتسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته وصحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وخبر سماعة بن مهران عنه ايضا من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزاه غسله ومن اغتسل في اول الليل ثم احرم في اخر الليل اجزاه غسله بناء على ان المراد عند طلوع الفجر من قوله قبله فيه وفي الكافي كان المراد بالاستحمام تنظيف البدن بل في صحيح جميل عنه ايضا انه قال غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك ونحوه خبر الحسين الخراساني عن احدهما عليهما السلام المروي عن مستطرفات السرائر وافتى به جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمحكي عن المقنع ونفى عنه الباس في الرياض قال ولكن الافضل الاعادة لصريح الاخبار السابقة المؤيد بلفظ الاجزاء في هذه الرواية قلت قد يشعر لفظ الاجزاء في عبارة المتن بان ذلك قبل الفجر ولولا لامكن الجمع بين النصوص بما ذكره على معنى تفاوت مراتب الاجزاء مؤيدا باستبعاد عدم اجزائه مثلا لليل للنهار مع فرض وقوعه في اخر جزء منها اللهم الا ان يراد تقدير زمان الليل او النهار من كل منها وقد يومي اليه ما ذكرناه في الجملة ما سمعته في خبر سماعة الذي لا يخفى بعد حمل ما قبل الفجر فيه على ما بعده كبعد حمل اللام في الخبرين على معنى الى ليوافق النصوص السابقة المعتضدة بشهرة الاصحاب ولعل الفاضل فيما مضى من تقييد التقديم بما سمعت نظر الى الخبرين المزبورين ولكن عليه كان الاولى التقييد بما سمعته من المتن بل الظاهر ان هذه المسألة غير تلك المسألة التي يراد فيها التقديم لخائف الاعواز وان تأخر بما فيه جدا كما ان الانصاف انه لا يخ القول بمضمون الخبرين المزبورين وان كان هو دون ذلك في الفضل من وجه والله العالم بقي الكلام في تقييد ذلك بعدم النوم ويدل عليه صحيح نضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام سألته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وخبر علي بن ابي حمزة سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل اغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل مؤيدا ذلك بما دل عليه فيمن اغتسل لدخول مكة او الطواف كالصحيح عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه ذلك ام يعيد قال لا يجزيه لانه انما دخل بوضوء لكن مقتضى الجمع بينهما وبين صحيح العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل استحباب الاعادة لا انتقاض الغسل

ولاحتمال كون

ولاحتمال كون المراد من صحيح العيص عدم مشروعية الاعادة كما عن ابن ادريس مقتض لطرح ما سمعته من النص المؤيد بانها مبالغة في التنظيف والاولى حمله على ارادة عدم النقض على معنى انه ليس عليه ذلك لكن لم يغتسل ولعله اولى من حمله على عدم التأكد كما في ك وربما حمله الشيخ على نفي الوجوب المنافي لمقتضى سوقه من سقوطه لا عنده بالغسل المتقدم لا لكونه غير واجب هذا وفي عد ولو احدث بغير النوم فاشكال ينشأ من التنبيه بالادنى على الاعلى ومن عدم النص بل في س الاقرب ان الحدث كذلك ونفى عنه في ك الباس ولعله لكونه مثاله او اقوى او اعتبارا تلويثها للبدن بل في كشف اللثام ان النوم انما صار ناقضا لان معه مظنة الاحداث لا لنفسه مع انها ح اولى بل في المنتهى تعليل الاعادة للنوم بانه يبطل الطهارة الحقيقية فالوهمية اولى بل ظاهره الاتفاق على نقض الحدث غيره للطهارة مطلقا والخلاف فيه على بعض الوجوه الا ان ذلك كله كما ترى لا يصلح دليلا وان قلنا بالتسامح على ان دعوى الاتفاق المزبور لا يخ من نظر او منع نعم في الموثق عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله ولا صراحة فيه بانتقاضه بذلك وان ادعاها في الرياض كدعواه دلالة صحيح مكة عليه ضرورة كون النوم غيره من الاحداث في نقض الغسل مع ان المتعمد سمعته لا اشعار فيه بذلك فالتحقيق عدم النقض هنا بالنوم فضلا عن غيره بل الظ قصر استحباب الاعادة عليه في الاحرام دون غيره لحرمة القياس بل لعل اطلاق الاجتزاء بالغسل في اول اليوم والليلة مع غلبة تخلل الحدث مما يقتضي عدمه بل لعله بملاحظة الغلبة المزبورة في الليل يقوى عدم الانتقاض بالنوم ايضا كما ذكرناه ولعله لذا كان خيرة الفخر والكركي وسيد ك والاصبهاني قصر الحكم على النوم وتقدم في الاغسال المندوبة بعض الكلام في ذلك والظ مساواة غسل الزيارة وغيره من اغسال الافعال لغسل الاحرام في الاجتزاء به من اول اليوم والليل لتبيينهما قد سمعت الموثق الدال على الاجتزاء به لليل ايضا واما انتقاضه بالنوم وغيره من الحدث واستحباب اعادته فقد سمعت دعوى الاتفاق هنا لكن لم نتحققه وقد تقدم في كتاب الطهارة تحقيق الحال ولو احرم بغير غسل او صلوة بناء على استحباب الايقاع عقيبها ناسيا ثم ذكر او عامدا عالما او جاهلا تدارك ما تركه واعاد الاحرام استحبابا على المشهور بين الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا بناء على استحبابهما بل لا وجه حينئذ ضرورة عدم تعقل وجوب الاعادة مع كون المتروك مندوبا وقول الشيخ في يب من احرم بغير صلوة او بغير غسل كان عليه اعادة الاحرام بصلوة وغسل لا صراحة فيه بالوجوب خصوصا بعد قوله في ط كان احرامه منعقدا غير انه يستحب له اعادة الاحرام بصلوة وغسل نعم المحكي عن ابي علي ثم اغتسل ولبس ثوبي الاحرام وصلى لاحرامه لا يجزيه غير ذلك الا الحائض فانها تحرم بغير صلوة قال ولا ينعقد الا في الميقات بعد الغسل والتجرد والصلوة ظاهر في وجوب الغسل والصلوة وح يتجه وجوب الاعادة وعلى كل حال فالاصل في ذلك صحيح الحسن بن سعيد كتبت الى العبد الصالح ابي الحسن عليه السلام رجل احرم بغير صلوة او بغير صلوة وغسل جاهلا او عالما ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له ان يصنع فكتب عليه السلام يعيده بعد حمل الامر فيه على الندب لما عرفت مؤيدا بما قيل من اشعار قوله في السؤال وكيف ينبغي له ان يصنع الذي يقتضي مطابقة الجواب له به وان نوقش فيه ولكن العمدة ما ذكرناه بل الظ المفروغية منه بين الاصحاب نعم قال ابن ادريس على ما في المخ بعد ان حكى ذلك عن الشيخ ان اراد انه نوى الاحرام واحرم ولبى من دون صلوة وغسل فقد انعقد احرامه فاي اعادة تكون عليه وكيف يتقدر ذلك وان اراد انه احرم بالكيفية الظاهرة من دون النية والتلبية فيصح ذلك ويكون لقوله وجه ورده في المخ بانه انما قصد الشيخ انه اذا عقد احرامه بالتلبية والنية ولبس الثوبين التي هي اركان الاحرام واجزاؤه من غير غسل لها ولا صلوة استحب له اعادة التلبية ولبس الثوبين والنية عملا برواية الحسن بن سعيد الصحيحة ولا استبعاد في استحباب اعادة الفرض لاجل النفل كما في الصلوة المكتوبة اذا دخل المصلي فيها بغير اذان ولا اقامة فانه يستحب له اعادتها وقد استظهر في ك الحكم ببطلان الاول تبعا له ثم اورد عليه في الاول بما حاصله من وضوح الفرق بين المقامين فان الصلوة تقبل الابطال بفعل منافيها ولو بنية الابطال بخلاف الاحرام الذي لا يقبل الابطال الا باتمام او ما يقوم مقامه من ذا صد او حصر قلت لعل ابن ادريس فهم من عبارة الشيخ في يب وجوب الاعادة المقتضية لبطلان الاول بترك ما لا يقتضيه من المستحب فانكر عليه ذلك ورده الفاضل بانه لا مانع من الاعادة بترك المستحب وان لم يكن الاول باطلا وكان الاولى تشبيهه باعادة الصلوة جماعة بعد انعقادها فرادى ويقع لخيرهما من غير بطلان في الاولى اعادة لذا قال في س ولو نسي الغسل او النافلة اعاد الاحرام بعدهما مستحبا خلافا لابن ادريس ان نفي الاعادة مع صحة الاحرام والمعتبر هو الاول ثم كتب في الحاشية التي كتبت تحتها انهما منه المعتبر في الاجزاء الاول وفي الكمال الثاني ومن ذلك علم ما في كشف حيث انه بعد ان ذكر استحباب الاعادة ودليلها قال وانكره ابن ادريس الا ان يراد صورة الاحرام من التجرد ولبس الثوبين من غير نية فانه اذا نواه انعقد ولم يمكنه الاحلال الا بالاتمام او ما يقوم مقامه اذا صد او حصر ليس كالصلوة التي تبطل بمنافياتها او بالنية فلا يتجه ما في المخ من انه كالصلوة التي يستحب اعادتها اذا نسي الاذان والاقامة والجواب ان الاعادة لا تفتقر الى الابطال لم لا يجوز ان يستحب تجديد النية وتأكيدها للخبر وقد ينزل عليه ما في المخ انتهى وعلى كل حال فان كان مراد ابن ادريس الرد على الشيخ في الوجوب المقتضي لبطلان الاول او تعبدا كان في محله والا كان محلا للنظر الا ان يكون مبنيا على عدم العمل بخبر الواحد وان كان صحيحا وقد عرفت ضعفه في محله هذا وفي ض بعد ان حكى ما سمعته من كشف اللثام قال وهو حسن ان تم منع افتقار الاعادة الى الابطال وفيه نظر لتبادره عرفا وقد صرح في الاصول بانها عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا لوقوعه على نوع خلل او لتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل فتدبر ولعله لذا لم يجب عن الحلي احد من المتأخرين الا ابتناء مذهبه هنا على مذهبه في اخبار الاحاد من عدم حجيتها وهو ضعيف وعلى هذا فالمعتبر من الاحرامين ثانيهما كما هو ظ المخ وهي وغيرهما خلافا للشهيدين فاولهما قال ثانيهما اذ لا وجه لابطال الاحرام بعد انعقاده فلا وجه لاستيناف النية بل ينبغي ان يكون المعاد هو التلبية واللبس خاصة انتهى وفيه ما عرفت من ظهور النص في الابطال من جهة لفظ الاعادة المفهوم منه ذلك عرفا وعادة هذا مضافا الى ما ذكره بعض المحدثين في الجواب عنه بان النية الاولى انما كانت معتبرة بمقارنة اللبس والتلبية مثل نية الصلوة المقارنة للتكبير فاذا

بطل تكبيرة الاحرام بطلت النية الاولى وكذا هنا قلت لا يخفى عليك ما فيه بل هو من غرائب الكلام ضرورة ان ما ذكر من الاعادة اصطلاح لاهل الاصول لا
يحمل عليه ما في النصوص على ان قولهم كالخلل الشرط الخ قاض بخلافه فهنا ضرورة عدمه على انه بعد حمل الامر بالاعادة على الندب لا يتم ما ذكر من الظهور المزبور و
الغرض انه قد اعترف اولا باستحبابها على ان مقتضاه حصول الاعادة فهمها لم يسمع احد كونه من مبطلات الاحرام وما حكاه عن بعض المحدثين لا نعرف له حاصلا اذ لم
يقل احد ببطلان اللبس التلبية المستلزم لبطلان النية قياسا على تكبيرة الاحرام وانما ذكر ذلك الشهيد بعد الحكم بصحة الاحرام الاول ان الاعادة
التي لا يقتضي بطلانه يتحقق بابتداء التلبية واللبس من غير حاجة الى تجديد نية فاقصى ما فيه امكان تحقق الاعادة التامة بدونها الا انه يقول
ببطلان التلبية بدونها وبالجملة هذا الكلام كله لا يستطر يغني لكلام في قول الفاضل في عد بعد ان حكم بالاعادة اي ندبا وانها المعتبر اشكال ويجب
الكفارة بالمتخلل بينهما فان ظاهر المفروغية من الكفارة التي مقتضاها صحة الاول فلا ينافيه الاشكال في المعتبر منهما في كشف اللثام لعل استشكاله
لاحتمال الاحلال هنا بخصوصه واما وجوب الكفارة بالمتخلل فلاعتبار الاول ما لم يحل في نقض تعدد لن ذكر الخلاف ورجح البطلان بما سمعت قال وتظهر ثمرة الخلاف
في وجوب الكفارة للمتخلل بين الاحرامين واحتساب الشهر بين العمرتين والعدول الى عمرة التمتع لو وقع الثاني في اشهر الحج لكن لا يخفى عليك خروج الاول
من البين ووجوب الكفارة على القولين فان تم اجماعا والا فهو منفي على المختار قطعا وكذا التردد بينه وبين مقابله عملا بالاصل السالم عن المعارض
الا ان يمنع باستصحاب بقاء الاحرام الاول لموجب الجناية فيه والاعادة لا تقطعه بناء على الغرض وفيه نظر قلت لا يخفى ما في ذلك كله بعد الاحاطة — للكفارة
بما ذكرناه المقتضي لعدم الاشكال في وجوب الكفارة للمتخلل لبقاء صحة الاحرام الاول وان استحب الاعادة التي لا تبطله بل هو حكم تعبدي شرعي
لتدارك الفضيلة نحو اعادة الصلوة جماعة ويحسب له في الواقع افضلهما نحو ما في الصلوة جماعة وان بقيت الاحكام الظاهرية على الاول
المحكوم بصحته لما مر ولعل اشكال الفاضل في المعتبر منهما بالنسبة الى كمال الفضيلة لا الاول وان لحقه ما يقتضي كمال الاولى لا الثاني وان بقيت
الاحكام للاول فتدبر والله العالم ثم ان ظاهر قول المص ثم ذكر فرض المسئلة في الناسي كما صرح به بعضهم لكن فيه ان الصحيح المزبور في الجاهل والعالم من دون
تعرض للناسي اللهم الا ان يدعى لحوقه بالفحوى كما ان المفروض فيه ترك الغسل والصلوة فيكفي فيه ترك احدهما فما سمعته من تيه من اعتبار تركهما معا
في غير محله كالمحكي عن بعضهم من الاقتصار على الاول منهما فتدبر والله العالم ومنها ما ذكره المص وغيره انه يحرم عقيب فريضة الظهر او فريضة غيرها و
ان لم يتفق صلى للاحرام ست ركعات واوسطه اربع ركعات واقله ركعتان يقرء في الاولى الحمد وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد — في استحباب الصلوة بركعتين
وفيه رواية اخرى بالعكس والمراد بقرينة قوله بعد ذلك ويوقع الخ انه مع حضور الفريضة يصلي نافلة الاحرام ثم الفريضة ثم يحرم عقيبها ومع
عدم الفريضة يحرم عقيب النافلة لا انه مع الفريضة تسقط نافلة الاحرام كما ادعي في لك انه ظاهر العبارة قال وليس كذلك وانما السنة ان يصلي سنة الاحرام
اولا ثم الاحرام ما ذكرناه ثم قال وقد اتفق اكثر العبارات على القصور عن تادية المراد هنا وقد سبقه الى ذلك الكركي في حاشيته على الكتاب لكن قد يقال لا قصور
في نحو عبارة المتن بعد ملاحظة القرينة التي ذكرناها كالمحكي عن عبارة لمه قال وافضل الاوقات التي يحرم فيها عند الزوال ويكون ذلك بعد فريضة
الظهر فان اتفق ان يكون في غير هذا الوقت جاز والافضل ان يكون عقيب فريضة فان لم يكن فريضة صلى ست ركعات من النوافل واحرم في دبرها
فان لم يتمكن من ذلك اجزاه ركعتان الى ان قال ويجوز ان يصلي صلوة الاحرام اي وقت كان من ليل او نهار فان لم يكن وقت فريضة قد تضيق فان
تضيق الوقت بدأ بالفرض ثم الاحرام وان كان في اول الوقت بدأ بصلوة الاحرام ثم بصلوة الفرض ونحو عبارة ية ولا ريب ان التدبر فيهما يقتضي ما قلنا
ومن هنا قال ابن ادريس في المحكي من سرائره افضل الاوقات التي يحرم فيها الانسان بعد الزوال ويكون ذلك بعد فريضة الظهر وعلى هذا تكون
ركعتا الاحرام المندوبة قبل فريضة الظهر بحيث يكون الاحرام عقيب صلوة الظهر ثم ساق الكلام على نحو ما ذكره الشيخ وهو صريح فيما ذكرناه وقال في عه
وان كان وقت فريضة وكان متسعا قدم نوافل الاحرام وهي ست ركعات ويجزي منها ركعتان ثم صلى الفريضة واحرم في دبرها فهو افضل وان لم يكن
وقت فريضة صلى ست ركعات فان لم يتمكن وقال في بر يستحب له ان يحرم بعد الزوال عقيب صلوة الظهر يبدء بصلوة الاحرام وهي ست ركعات فان
لم يتمكن فركعتان ثم يصلي الظهر ثم يحرم عقيب صلوة الظهر وان لم يتفق وقت الزوال استحب ان يكون عقيب فريضة فان لم تتفق صلى ست ركعات ثم احرم
عقيبها فان لم يتمكن من ذلك صلى ركعتين يقرء في الاولى الحمد وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية الحمد والتوحيد مستحبا ومثله قال في كره الا انه عكس
القراءة في الركعتين ثم قال فاذا فرغ منهما احرم عقيبهما الى ان قال فاذا ثبت هذا فان صلوة الاحرام تفعل في كل وقت وان كان احد الاوقات المكروهة
واصح الوجهين عند الشافعية الكراهة في الاوقات المكروهة وهل تكفي الفريضة عن ركعتي الاحرام يحتمل ذلك وهو قول الشافعي ولكن المستحب تقديم
نافلة الاحرام على الفريضة ما لم يتضيق وقت الفريضة وذلك يدل على عدم الاكتفاء والاستحباب كما صرح في عد بتقديم نافلة الاحرام على — بالفريضة
الفريضة ونحوه عن مي وقال في س ويستحب صلوة سنة الاحرام وهي ست ركعات او اربع او ركعتان ثم الفريضة والافضل احرامه عقيب
الظهر ثم الفريضة مطلقا ولو لم يكن وقت فريضة فالظاهر ان الاحرام عقيب فريضة مقضية افضل فان لم يكن فعقيب النافلة ويقرء في الركعتين الحمد في
الاولى والتوحيد في الثانية وقال ابن الجنيد لا ينعقد الاحرام بدون التجرد والغسل والصلوة الى غير ذلك من عباراتهم التي لا قصور فيها نعم قد استشعر الفاضل
مما حكاه عن الاسكافي تقديم الفريضة على نافلة الاحرام ثم الاحرام بعدها كما انه حكي عنه وجوب صلوة الاحرام والغسل واللبس على كل حال وهو امر غير ما
نحن فيه لكن مع ذلك كله قال في كشف اللثام ان مقتضى العبارة عدم الاحتياج الى نافلة الاحرام مع صلوة الظهر والفريضة وانه انما تكون اذا لم يتفق الاحرام عقيب الظهر او نافلة او — وفيه

فريضة وعلى ذلك دلت الاخبار الصحيحة ثم ذكر صحيحي معوية بن عمار الاتيين الى ان قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره الشيخ من ان المراد من السنة ان يصلي
سنة الاحرام الى اخره غير جيد ومن العجب قوله وقد اتفق اكثر العبارات على القصور عن تادية المراد هنا اذ لا وجه لحمل عبارات الاصحاب على المعنى الذي ذكره
الاخبار في المقتضية خلافه كما بيناه وقد ظهر لك مما ذكرناه تصريح كلمات الاصحاب بذلك حكاية الشهرة من الفاضل وكشف اللثام وغيرهما عليه بل لم
اعرف احدا من الاصحاب افتى بذلك انما ذكره الفاضل احتمالا بعد ان حكاه عن الشافعي انما الكلام فيما يدل عليه من النصوص والظاهر ما عن الفقه المنسوب الى
مولينا الرضا عليه السلام فان كان وقت صلوة فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة وروي ان افضل ما يحرم الانسان في دبر صلوة الفريضة ثم احرم
في دبرها ليكون افضل وبما يدل عليه ايضا قول الصادق في صحيح معوية بن عمار خمس صلوات لا تترك على حال اذا طفت بالبيت واذا اردت ان تحرم وفي خبر ابي بصير
ايضا خمس صلوات تصليهن في كل وقت منها صلوة الاحرام بل لعل اطلاق قوله ايضا في صحيح خبره الاخر يصلي للاحرام ست ركعات يحرم في دبرها دال على ذلك ايضا
شامل لمن صليتهن في وقت الفريضة واحرم بعدهن قبل الفريضة كقوله ايضا في صحيح عمر بن يزيد واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او نافلة او ليل او نهار — في الدبر
بل قد يستفاد منه اتيان فيه صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله عليه السلام لم احرم رسول الله صلى الله عليه وآله ليلا ام نهارا فقال بل نهارا قلت فاي ساعة قال صلوة الظهر فسئلته متى ترى ان
نحرم قال سواء عليكم انما احرم رسول الله صلوة الظهر لان الماء كان قليلا كان في رؤس الجبال فيهجر الرجل الى مثل ذلك من الغد ولا يكادون يقدرون
على الماء وانما احدثت هذه المياه حديثا مضافا الى المرسل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا اذا صلى الرجل الركعتين وقال الذي يريد ان يقول من حج او عمرة
مقام ذلك فانه انما فرض على نفسه الحج وعقد عقدة الحج وقالا ان رسول الله حيث صلى في مسجد الشجرة صلى وعقد الحج ولم يقولا صلى وعقد الاحرام
بناء على ارادة صلوة الركعتين من ركعتي رسول الله لا صلوة الظهر خصوصا بعد ما في كره انه روت العامة ان النبي صلى بذي الحليفة ركعتين ثم احرم — الصلوة
وقد كان المراد من قوله سواء عليكم بيان الجواز والا فلا ريب في كون الفضل عند الزوال لقول الصادق لا يضرك بليل احرمت ام نهار الا ان افضل ذلك
عند زوال الشمس ولعله لانه فعل رسول الله وان كان لقلة الماء وعلى كل حال فليس في قول الصادق في صحيح معوية بن عمار صلى المكتوبة ثم احرم بالحج والمتعة
دلالة على سقوط نافلة الاحرام وكذا قوله في صحيحه الاخر لا يكون الاحرام الا في دبر صلوة مكتوبة او نافلة فان كانت مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم
وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت في دبرهما الخ بل لعل الاصحاب اخذوا التاليف المزبور الذي هو صلوة نافلة الاحرام ثم الفريضة ثم الاحرام من الامر به عقيب
المكتوبة في الصحيح المزبور مع اطلاق الامر بنافلة الاحرام مضافا الى ما يشعر به قول الصادق في صحيح معوية ايضا اذا اردت الاحرام في غير وقت صلوة فريضة فصل
ركعتين ثم احرم في دبرهما بناء على كون المراد منه ولو بقرينة الشهرة وغيرها مما عرفت انه وان كان في وقت فريضة صليت الركعتين ثم الفريضة و
احرمت عقيبها لا ان المراد سقوطها بالفريضة اذا كان وقت فريضة للاجتزاء بفعل الفريضة بل لعل التامل في خبر ادريس بن عبد الله يقضي بذلك
ايضا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ياتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع قال يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له
ان يخالف السنة قلت اله ان يتطوع بعد العصر كيف يصنع قال لا باس به ولكن اكره للشهرة وتاخير ذلك احب الي قلت كم اصلي اذا تطوعت قال
اربع ركعات بناء على كون المراد منه تاخير التطوع للاحرام بعد ذلك احب الي لا ان المراد تاخير الاحرام عقيب المغرب حتى يسقط التطوع للاحرام احب
الي والظاهر اتحاد المراد من الخبر المزبور مع خبر ابن فضال عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل ياتي ذا الحليفة او بعض الاوقات بعد صلوة العصر
في غير وقت صلوة قال ينتظر حتى تكون الساعة التي يصلي فيها وانما قال ذلك مخافة الشهرة اذ الظاهر ان قوله وانما الخ من كلام الراوي وكيف كان
فقد ظهر لك من ذلك كله انه لا كراهة في نافلة الاحرام في جميع الاوقات للنصوص السابقة ولانها ليست من النوافل المبتدئة بل هي من ذوات الاسباب
كما انه ظهر لك عدم سقوطها في وقت فريضة لاطلاق النصوص المعتضدة بالفتوى بل مقتضاها دال على كون الاحرام في وقت الفريضة دال على ذلك ضرورة
فهم تبعية النافلة له في ذلك الا ان ذلك كله على طريق التنكب خلافا لما سمعته من الاسكافي المقتضي لوجوب نافلة الاحرام اذا لم تتفق في وقت
فريضة بل والمحكي عن الجمل والعقود والمهذب والاشارة والغنية والوسيلة من تقديم الفريضة على النافلة بل في كشف اللثام انه يشعر به كلام الحسن قال وهو
الظاهر لان الفرائض تقدم على النوافل الا الرواتب قبلها انه لا نافلة في وقت فريضة ولم اظفر بما يدل على استحباب نافلة الاحرام مع ايقاعه بعد فريضة
الا الذي سمعته الان عن الرضا عليه السلام وقال الذكرى في كره وهل تكفي الفريضة عن ركعتي الاحرام يحتمل ذلك وهو قول الشافعي لكن لا يخفى عليك مجال النظر في كلامه بعد
الاحاطة بما ذكرناه خصوصا بعد ان كان المختار جواز التطوع في وقت الفريضة كما ذكرناه في محله والله العالم واما كيفية القراءة فلم اقف الا على خبر معاذ — بها
بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام لا تدع ان تقرء قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبعة مواطن في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين بعد المغرب وركعتين
في اول صلوة الليل وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتي الطواف لكن في يب بعد ان اورد ذلك قال وفي رواية اخرى انه يقرء في هذا كله
بقل هو الله احد وفي الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل الفجر فانه يبدء بقل يا ايها الكافرون ثم يقرء في الركعة الثانية بقل هو
الله احد والامر في ذلك سهل بعد كون الحكم ندبيا بل ظهر لك ايضا الوجه في قول المص ويوقع نافلة الاحرام تبعا له ولو كان وقت فريضة مقدما
للنافلة ما لم تتضيق الحاضرة بل قوله تبعا مشعر بانه دليل ذلك ما اشرنا اليه سابقا من فهم تبعية النافلة للاحرام في المشروعية التي مقتضى النصوص
كونها كذلك في ليل او نهار في وقت فريضة او غيرها من الاوقات المكروهة وغيرها ومن الغريب ما عن شارح الترددات من جعل الضمير في قوله له عائدا
الى الغسل اي يوقع النافلة تبعا للغسل لا يتراخى عنه اذ هو كما ترى لا دليل عليه بل الدليل على خلافه ثم كما سمعته من النصوص السابقة

بقي الكلام فيما ذكره غير واحد من استحباب الاحرام عقيب الفريضة ولو مقضية اذ قد عرفت ان المستفاد من النصوص السابقة استحبابه عقيب الظهر او المكتوبة والا فالمطلق المنافي منها الحاضرة نعم في بعض النصوص السابقة الفريضة لكن لا دلالة فيه على التبدئة والله العالم وقد ظهر مما ذكرناه من النصوص ان مقتضى العمل بها صلوة الست ودونه الاربع ودونه الركعتان وضعف خبر الست بعد الانجبار بعمل الاصحاب كما في كشف اللثام وكون الحكم ندبيا غير قادح كما انه لا يقدح في ذلك عدم ذكر الست في محكي الهداية والمقنع وجمل السيد كما في متقدمات الاحرام واما كيفيته فيشتمل على واجب ومندوب لكن ينبغي ان يعلم اولا انه ذكر بعض الافاضل مقدمة قبل ذلك قال اما حاصل الاحرام هنا كالاحرام في الصلوة ومن المعلوم ان معنى الاحرام فيها الدخول فيها على وجه يحرم معه الكلام والضحك ونحوهما مما هو مبطل للصلوة او الدخول فيها على وجه يكون مصليا وان لزمه الاول كما ان الاول يستلزم الثاني وعلى كل حال يتحقق ذلك بتكبيرة الاحرام بل سميت بذلك لذلك وان لم تكن هي السبب في الاحرام بل التكبيرة المقارنة للنية المسببة فيه الا انه لما كانت الجزء الاخير من العلة نسب اليها الاحرام وح فالاحرام بالعمرة والحج هو الدخول فيهما او صيرورة الشخص معتمرا او حاجا او دخوله في حالة يحرم عليه معها ما يحرم على احدهما ما لم يحلل وذلك انما هو بايقاع التلبية المقارنة لنية العمرة والحج ولو حكمية او غيره من النية الفعلية لاحدهما الواقعة في الموضع المعين او هي مع لبس الثوبين اي اللبس المقارن لها واما مجموع التلبية والنية واللبس فهو راجع الى الاول لان المعلول ينسب الى الجزء الاخير من العلة والاول هو الذي صرح به الشيخ في التهذيبين بل هو ظ كلام الاكثر المصرحين بعدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية بل عليه الاجماع عن الانتصار وفي الجواهر وكره ذكره وهو مضافا الى المعتبرة المستفيضة المصرحة بجواز فعل كل ما يحرم على المحرم قبل التلبية وان تؤمل هو ايضا ظ المعتبرة المستفيضة المصرحة بان الاحرام بعد فرض الحج في المسجد والصلوة ونحوها من المقدمات منها صحيح معوية بن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله ص وقد ترى اناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة بعمرة الى الحج ولكن ينافي ذلك نصوص اخر مستفيضة مصرحة بمغايرة الاحرام للتلبية وانه قبلها بل وما صرح جواب من وجوب الاحرام من الميقات وعدم جواز تاخيره عنه مع تصريح تلك النصوص بجواز تاخير التلبية عنه بل قولهم ولو عقد الاحرام ولم يلب لم يلزمه كفارة لما فعل بل وكذا عدهم التلبية من واجبات الاحرام بل وكذا حكمهم بوجوب النية للاحرام المعلوم عدم وجوبها للتلبية كعدم وجوبها لتكبيرة الصلوة ومن هنا كان الثاني هو ظ الاكثر المستفاد من جميع ما تقدم من منافيات كون التلبية وحدها الاحرام وان كان ينافيه ما سمعته سابقا مما دل عليها ودعا بها ح الاول الجمع بينه بين منافياته بان ما يجوز تاخيره من التلبية هو الاجهار ورفع الصوت بها كما انه يمكن ترجيح الثاني بالجمع بينه وبين منافياته بان المراد عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية بل لذلك الملق الاحرام عليها بمعنى انه لا كفارة على المحرم قبلها لو تناول المحرمات الاحرام من النساء وغيرها الى اخر ما الحق به الا انه كما ترى لا حاصل معتد به له بل لا وجه لاحتمال كون الاحرام نفس ايقاع التلبية ضرورة كون الاحرام عبارة عن النسك المخصوص واغرب من ذلك نسبته الى الشيخ وظ الاكثر بل لا يخفى عليك وضوح الفرق بين احرام الصلوة وبين المقام الذي معظمه تروك وليس اول تلبس به نحو التكبير التي هو من افعال الصلوة كما انه لا يخفى عليك عدم فائدة معتد بها لما ذكره بعد اتفاق الجميع على وجوب النية والتلبية في الميقات وعدم التجاوز عنه بدونهما وانه لا يحرم المحرمات الا بالتلبية التي ستعرف الكلام في جواز تاخيرها عن الميقات وعدمه وكيف كان فواجباته ثلثة الاول النية بلا خلاف محقق فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه مستفيض مضافا الى عموم الادلة وخصوصها كما ستعرف عليك نعم عن الشافعي وجها ونحكي عن ظ الافضل ان تكون مقارنة للاحرام فان فاتت جاز تجديدها الى وقت التحلل وفي المنتهى فيه نظر فان الاولى باطل ما لم يقع بعينه لفوات الشرط وعن الشهيد حمله ذلك على نية خصوص التمتع بعد نية الاحرام المطلق بناء على ما ياتي او الاحرام بعمرة مفردة او حج مفرد بناء على جواز العدول عنها الى التمتع قال وعقل بعضهم من قوله ذلك تاخير النية عن التلبية في كشف اللثام قلت وقد يكون نظره الى ما مضينا من ان التروك لا تفتقر الى النية ولما اجمع على اشتراط الاحرام بها كالصوم قلنا بها في الجملة ولو قبل التحلل بلحظة اذ لا دليل على ازيد من ذلك ولو لم يكن في الصوم نحو قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام قلنا فيه بمثل ذلك وانما كان الافضل المقارنة لان النية شرط في ترتب الثواب على الترك وفيه ان الدليل من الاجماع وغيره على اعتبارها فيه على نحو اعتبارها في غيره من العبادات المعلوم اعتبار المقارنة فيها فلا بد من حمل العبارة المزبورة على الخلاف او على ارادة جواز تاخيرها عن انشاء الاحرام على الوجه الذي سمعته المراد بقوله فان فاتت بيان حكم اتفاق فواتها الا العمد الى تركها وكيف كان فقد ذكر غير واحد انها هي ان يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من حج او عمرة متقربا الى الله تع شانه ونوعه من تمتع او قران او افراد وصفته من وجوب وندب وما يحرم له من حجة الاسلام او غيرها لكن قد عرفت في كتاب الطهارة والصلوة حقيقة النية وانها الداعي وانه لا يجب فيها ازيد من قصد القربة بمعنى امتثال الامر والتعيين مع التعدد في المامور به ومنه يعلم ما في ذلك من انه لا ريب في اعتبار احضار الفعل الموصوف بالصفات الاربعة بالبال ليتحقق القصد اليه بل ويعلم ايضا انه لا شيء من الاربعة بداخل في النية وانما هي مشخصات المنوي اذ النية عبارة عن القصد وهو شيء واحد لا يقع التعدد الا في معروضه فيحتاج الى التعيين حتى لتوقف الامتثال عليه كما حققناه في محله وربما كان في نصوص المقام دلالة عليه كصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع لا يكون احرام الا في دبر صلوة مكتوبة او نافلة فان كانت مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت في دبرها فاذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله تع واثن عليه وصل على النبي وتقول اللهم اني اسئلك ان تجعلني ممن استجاب لك وامن بوعدك واتبع امرك فاني عبدك وفي قبضتك لا اوقى الا ما وقيت ولا اخذ الا ما اعطيت وقد ذكرت الحج فاسئلك ان تعزم لي عليه على كتابك وسنة نبيك وتقويني على ما ضعفت عنه وتسلم مني مناسكي في يسر منك وعافية

واجعلني

في بيان كيفية الاحرام

واجعلني من وفدك الذي رضيت وارتضيت وسميت وكتبت اللهم اني خرجت من شقة بعيدة وانفقت مالي ابتغاء مرضاتك اللهم فتمم لي حجتي وعمرتي اللهم اني اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك فان عرض لي شيء يحبسني فحلني حيث حبستني بقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم تكن حجة فعمرة احرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والطيب والثياب ابتغي بذلك وجهك والدار الاخرة قال ويجزيك ان تقول هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب وصحيح حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قلت له اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج كيف اقول قال تقول اللهم اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك وان شئت اضمرت الذي تريد وصحيح عبد الله بن سنان عنه ع ايضا اذا اردت الاحرام والتمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى الحج فيسر لي ذلك وتقبله مني واعني عليه وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي احل لك شعري وبشري من النساء والطيب والثياب وان شئت فلب حين تنهض وان شئت فاخره حتى تركب بعيرك وتستقبل القبلة فافعل وخبر اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم ع ان اصحابنا يختلفون في وجهين فيقول بعضهم احرم بالحج مفردا فاذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فاحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول احرم وانوي المتعة بالعمرة الى الحج اي هذين احب اليك قال انو المتعة وصحيح البزنطي عن ابي الحسن ع سئلته عن رجل تمتع كيف يصنع قال ينوي العمرة ويحرم بالحج الى غير ذلك من النصوص المتضمنة ذكر التعيين الذي يؤكده مع ذلك ما سمعته من مسئلة العدول ضرورة انه لو لم يعتبر التعيين لم يحتج الى العدول المعتبر فيه ما عرفت لان الفرض صحة نية النية على الاطلاق بل كان هو الاحوط لئلا يفتقر الى العدول اذ النية لا يحتاج الى الاشتراط ان لم تكن حجة فعمرة لكن عن [illegible] وكره مع اعتبار النية الامور الاربعة ولو نوى الاحرام مط ولم ينو حجا ولا عمرة انعقد احرامه وكان له صرفه الى ايهما شاء ولا يخفى عليك التدافع بين الكلامين كما اعترف به غير واحد نعم عن [illegible] والمهذب والوسيلة الصحة والتخيير بين الحج والعمرة في اشهر الحج والا الى العمرة مفردة وفي غيرها بل مال اليه جماعة من متاخري المتاخرين الى عدم اعتبار التعيين بل في كشف اللثام هو الاقوى لان النسكين في الحقيقة غايتان للاحرام غير داخلين في حقيقته ولا يختلف حقيقة الاحرام نوعا ولا صنفا باختلاف غاياته كالوضوء والغسل فالاصل عدم وجوب التعيين بعد حمل الاخبار على الفضل وكذا اخبار العدول والاشتراط هو وان الاحرام بالحج يخالف غيره من احرام ساير العبادات لانه لا يخرج منه بالفساد واذا عقد عن غيره او تطوعا وقع عن فرضه فجاز ان ينعقد مط ولما ياتي من ان امير المؤمنين ع حين احرم اهل كاهلال النبي صلى الله عليه وآله ولم يكن يعرف اهلاله وما رواه العامة انه ص خرج من [illegible] لا يسمي حجا ولا عمرة ينتظر القضاء فنزل عليه القضاء بين الصفا والمروة الا ان الجميع كما ترى ضرورة امكان منع كون النسكين غايتين للاحرام بل هو جزء من كل منهما كما هو ظ النصوص والفتاوى او صريحهما وان كان المتجه بناء على ذلك الاكتفاء بنية كل منهما عن نيته كما في غيره من اجزاء العبادة الا انه يمكن القول باعتبارها لظ النص والفتوى ولا تنافي ذلك جزئيته كالطواف والسعي والوقوفين وغيرها وربما قيل ان المراد من نية تعيينه نية النسك بل يمكن حمل النص والفتوى عليه وان لم يكن ظاهرهما وان كان هو واضح الفساد ضرورة صراحة الفتاوى باعتبار نية مخصوصة للاحرام كغيره من اجزاء النسك وعلى كل حال فلا داعي الى حمل اخبار التعيين والعدول والاشتراط على ما عرفت بل لعل الداعي الى الخلاف محقق ومن الواضح اعتباره لتوقف صدق الامتثال عليه ومخالفة الاحرام لغيره من احرام العبادات لا يقتضي صحة عدم التعيين مط ودعوى انه اذا عقد عن غيره او تطوعا وقع عن فرضه لم نحضر في دليلها الان ولذا ارسلها في المسالك ارسال المسلمات نعم قد ذكرنا سابقا ان من تعين عليه الحج لا يجوز الحج عن غيره تبرعا الا انه لو فعله عن غيره فلا يقع عن فرضه قطعا فانه لا دليل عليه وان حكي عن الشيخ ولكن الذي يقتضيه الدليل البطلان عن كل منهما فلاحظ وتامل وخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد مع انه غير جامع لشرائط الحجية غير صريح ولا ظ في ذلك بل ربما كان ظاهره الغلط اللفظي لا القصدي ولذا استدل به عليه ما عن جمع امير المؤمنين ع بعد تسليم كونه كذلك ولذا منع في المنتهى علم معرفة امير المؤمنين ع ما اهل به النبي ص ولعل الملحق صحيح معوية بن عمار من ان عليا ع جاء بابد بعيره ثلثين بدنة او ستا وثلثين فيكون المراد بقوله اهلالا كاهلال رسول الله ص الحج فانه يمكن حمله على اختصاصه بالحكم المزبور كما عن الشيعية اتحاد به على غيره على انه غير ما نحن فيه من كون الاحرام مط ضرورة كونه معينا الا انه لا يعلم خصوصه وما رواه العامة غير ثابت بل الثابت خلافه ودعوى ان الاصل عدم اعتبار التعيين وكذا الملاق الادلة واضح المنع بل الاصل يقتضي خلافه بعد ما عرفته من توقف الامتثال عليه لكون الاحرام جزء النسك المعروض تعلق الخطاب به وليس في الادلة الملاق يقتضي ذلك بل قد عرفت ظهور الادلة في خلافه فالتحقيق حينئذ اعتبار التعيين كغيره من العبادات كما صرح به الفاضل في عدد غيره بل لا يبعد اعتبار التعيين في حال تعين النسك على المكلف كما هو ظ النصوص والفتاوى واذا استقر به الاصل في التذكرة محكي كره وهي لكن فيه انه لا تصرف الا النية مع فرض عدم الصالح شرعا كما في صوم يوم شعبان فانه من شهر رمضان وكونه متعينا عليه لا يقتضي الانصراف مع فرض عدم ملاحظته من هذه الحيثية والا كان ضربا من التعيين اما مع عدمه فالمتجه البطلان لعدم صدق الامتثال لعدم موافقة الامر على ما هو عليه ضرورة الاكتفاء في التعدد بالخطاء والغلط وتعدد الغير ونحو ذلك ويمكن حمل كلام القائل بالاكتفاء على صورة وقوعه ملاحظا كونه المكلف به فان من تلك تعيين وان لم يشخصه في ذلك الحال لجهل او غيره والله العالم ولو نوى نوعا ونطق بغيره عمدا او سهوا عمل على نيته بلا خلاف بل ولا اشكال ضرورة كون المدار في الاعمال على النيات بل في بعض النصوص السابقة التصريح بذلك مضافا الى خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سئل اخاه ع عن رجل احرم قبل التروية فاراد الاحرام بالحج يوم التروية فاخطا فذكر العمرة فقال ع ليس عليه شيء فليعتد بالاحرام بالحج ولو لم ينطق بشيء صحت وصح الاحرام ولم يكن عليه شيء كما نص عليه نحو صحيح حماد بن عثمان عن الصادق ع المتقدم سابقا بل ستعرف ان الاضمار افضل ولو اخل بالنية اي لم يات بها اصلا عمدا

او سهوا

او سهواً الى ان يحج احرم به بلا خلاف فيه كما في ك لكونها جزءاً منه او شرطاً فيه ففواتها على كل حال مخل به و سئل الحلبي في الحسن الصحيح عن رجل لبّى بالحج
وعمرة وليس يريد الحج قال ليس بشيء و لا ينبغي له ان يفعل و لا يشكل ذلك بعدم اعتبار النية في الاحرام بناء على انه جزء من النسك الذي يكفي
نيته عن نيته خصوص الاحرام ضرورة بناء الحكم هنا على اعتبار النية فيه وان قلنا بالجزئية كما عرفت الكلام فيه وعلى ان المراد فوات نية
النسك نية الذي يبطل معه الاحرام فيه وان كان هو خلاف ظاهر الاصحاب و صريحهم اعتبار نية للاحرام بخصوصه كباقي اجزاء الحج و لا يكفي نية العمرة او الحج عن نية نفسه
له فالاولى الجمع بين نية النسك وبين التفصيل للاجزاء ولا يكفي الاولى عن الثانية نعم يمكن الاكتفاء بالعكس مع فرض الاتيان بالاجزاء على انها اجزاء
النسك المخصوص والاولى الجمع ثم لا يخفى ان الحكم ببطلان الاحرام بفوات نيته عمداً او جهلاً او سهواً لا يقتضي بطلان الحج بفواته كما عرفت الكلام فيه مفصلاً
في مسئلة نسيان الاحرام اصلاً و تركه جهلاً فضلاً عن نيته خاصة نعم ظاهر العبارة وغيرها كون عدم الاحرام مع النية ضرورة مغايرة النية للمنوي وقد تقدم الكلام
فيه ايضاً سابقاً ولو احرم بالحج والعمرة لم يقع لهما لانهما لا يتفقان بنية واحدة وفي احرام واحد بل عن الشيخ في ف الاجماع على عدم جواز القران بينهما باحرام
واحد ولكن هل هي فاسدة لفساد المنوي وان كان في اشهر الحج كما في قرية التفاضل او انه متى فعل ذلك وكان في اشهر الحج كان مخيراً بين الحج والعمرة اذا لم يتعين
عليه احدهما والا كان للمتعين وان كان في غير اشهر الحج تعين للعمرة المفردة كما عن ط بل في كشف اللثام هو قوي بناء على ما ذكرناه فانهما اذا لم يدخلا في حقيقة
الاحرام فكانه نوى ان يحرم ليوقع بعد ذلك النسكين وليس بشيء وان عزم على ايقاعهما في هذا الاحرام وان لم يكن في اشهر الحج وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة
بما ذكرناه بل لا ينبغي التأمل في البطلان مع فرض المعية التي لا امر بها هنا قال المص لو قيل بالبطلان في الاول و لزوم تجديد النية كان اشبه باصول المذهب
و نواعن الا ان ظاهر الصحة في الثاني ولعله لان الحج لما لم يكن في غيرها لم يكن التعرض له الا لغواً محضاً بل خطأ وفيه ان اللغوية والخطائية لا ينافي
حصول البطلان باعتبار عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اللهم الا ان يفرض ملاحظة امتثال الامر بكل منهما من غير ملاحظة الاجتماع فيتجه الصحة في
الثاني باعتبار عدم منافاة الضميمة المضموم اليه بخلاف الاول لفقد التعيين باعتبار صلاحية الوقت لكل منهما بل وفي ذلك نستبعد القول بالصحة في... لكن لا يقولون بالتخيير
الاول الى ابن ابي عقيل وجماعة تبعاً للكركي و قيل ان ابن ابي عقيل انه قال بصحة الاحرام بالحج والعمرة في نية واحدة بشرط سياق الهدي لكن لا يقولون بالتخيير على
بل يقول بوجوب العمرة اولاً ثم الحج وانه لا يحل من العمرة بعد الاتيان بافعالها وانما يحل بعد الاتيان بافعال الحج وعلى كل حال فليس في خبر يعقوب بن شعيب دلالة له
جواز الاحرام بهما قال سئلت ابا عبد الله ع فقلت كيف ترى لي ان اهل فقال ان شئت سميت وان شئت لم تسم شيئاً فقلت كيف تصنع انت قال اجمعهما فاقول
لبيك بحجة وعمرة معاً ثم قال اما اني قلت لاصحابك غير هذا لان الظاهر ارادة حج التمتع الذي دخلت العمرة فيه الى يوم القيمة وظاهر انه قال لاصحابه
ما يوافق التقية و اوضح منه صحيح الحلبي عنه ايضاً قال ان عثمان خرج حاجاً فلما خرج وصل الى الابواء امر منادياً ينادي في الناس اجعلوها حجة ولا تمتعوا فنادى
المنادي فمر المنادي بالمقداد بن الاسود فقال اما لتجدن عند القلائص رجلاً ينكر ما تقول فلما انتهى المنادي الى علي ع وكان عند ركائبه يلقمها خبطاً ودقيقاً
فلما سمع النداء تركها ومضى الى عثمان وقال ما هذا الذي امرت به فقال راي رايته فقال والله لقد امرت بخلاف رسول الله ص ثم ادبر مولياً رافعاً صوته لبيك
بحجة وعمرة معاً لبيك وكان مروان بن الحكم يقول بعد ذلك فكاني انظر الى بياض الدقيق مع خضرة الخبط على ذراعيه وقد سمعت قول الرضا ع في صحيح ابن
ابي نصر في المتمتع انه ينوي العمرة ويحرم بالحج وفي خبر اسماعيل الجعفي قال خرجت انا وميسر واناس من اصحابنا فقال لنا زرارة لبوا بالحج فدخلنا على ابي
جعفر ع فقلنا له اصلحك الله انا نريد الحج ونحن قوم صرورة او كلنا صرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة فلما خرجنا قدم عبد الملك بن اعين فقلنا
له الا تعجب من زرارة قال لنا لبوا بالحج وان ابا جعفر ع قال لنا لبوا بالعمرة فدخل عبد الملك بن اعين فقال له ان اناساً من مواليك امرهم زرارة ان يلبوا
بالحج عنك انهم دخلوا عليك وامرتهم ان يلبوا بالعمرة فقال ابو جعفر ع يريد كل انسان منهم ان يسمع على حدة اعدهم علي فدخلنا فقال لبوا بالحج فان
رسول الله ص لبى بالحج وفي خبر ابان بن تغلب قلت لابي عبد الله ع باي شيء اهل قال لا تسم حجاً ولا عمرة واضمر في نفسك المتعة فان ادركت كنت متمتعاً والا
كنت حاجاً وفي خبر حمران بن اعين قال دخلت على ابي عبد الله ع فقال لي بم اهللت فقلت بالعمرة فقال لي الا اهللت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية
وحجتك مكية ولو كنت نويت المتعة واهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين كانه ع فهم منه العمرة المفردة وحج فالمراد ان ما صنعه يكون عمرة
كوفية باعتبار الاهلال وحجة مكية باعتبار الاحرام لها من مكة بخلاف ما لو نوى المتعة فانهما معاً يكونان كوفيتين لان حج التمتع الذي هو كوفي
مركب منهما وعلى كل حال فالى بعض ذلك اشار الشهيد في س قال وروى زرارة ان المتمتع يهل بالحج فاذا طاف وسعى وقصر اهل بالحج وفي صحيح الحلبي عن الص ع
دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة وروى اسحق بن عمار بنية المتعة وروى الحلبي ان علياً ع قال لبيك بحجة وعمرة معاً وليس ببعيد اجزاء الجميع
اذ الحج المنوي هو الذي دخلت فيه العمرة فهو دال عليها بالتضمن ونيتهما معاً باعتبار دخول الحج فيها والشيخ بالغ في الاقتصار على نية المتعة
و الاهلال بها وتاويل الاخبار المعارضة لما قلت ولا ريب في ان المتجه جواز الجميع على الجميع لنصوص المراد منها جميعاً الاشارة الى نية حج التمتع و منصوص
لكن بعبارات مختلفة منها الاهلال بالحج مضمراً التمتع ومنها الاهلال بعمرة التمتع ومنها الاهلال بحجة وعمرة معاً ولعل الاضمار افضل قال
بن عمار امرنا ابو عبد الله ع ان نلبي ولا نسمي شيئاً وقال اصحابنا الاضمار احب الي ... اسحق بن عمار ابا الحسن ع موسى فقال اصحابنا الاضمار احب الي فلب ولا
تسم شيئاً بقي الكلام في شيء وهو ما لو نوى نسياناً غير المتعين عليه فهل يصح للمتعين او يقع باطلاً ويحتاج الى تجديد النية الاقوى الثاني
بناء على المعروف من عدم الدليل على الصرف شرعاً قهراً كما ذكرنا الكلام فيه والله العالم ولو قال كاحرام فلان وكان عالماً بما عين النية

بما اذا احرم

بما اذا احرم صح بلا خلاف ولا اشكال لوجود المقتضي من النية والتعيين وعدم المانع وان كان جاهلاً قيل والقائل الشيخ والفاضل في محكي ... كره بعض
اما بناء على ان الابهام لا يبطله فضلاً عن الفرض مثل ما زاد على صحيح الحلبي وحسنه عن الص ع في حجة الوداع انه ص قال يا علي باي شيء اهللت فقال اهللت بما اهل
به النبي ص وصحيح معوية بن عمار عنه ع انه قال قلت اهلالاً كاهلال النبي ص لكن قد عرفت الكلام في الابهام بل قد عرفت انهما غير صريحين بل ولا ظاهرين
في جهله بما احرم به النبي ص ولا في انه نوى كذلك لاحتمالهما ان يكون نوى حج القران كما نواه النبي ص بل لعل قلت في الاخير بمعنى لفظت ونويت بل وبما قيل الظاهر
ان اهلالاً مفعوله بل قد سمعت ما في بعض النصوص من انه ع قد كان ساق اربعاً وثلاثين بدنة نعم عن اعلام الورى للطبرسي انه قال يا رسول الله ص لم تكتب
الي باهلالك فقلت اهلالاً كاهلال نبيك ونحوه عن روض الجنان للرازي بل في خبر الحلبي ان النبي ص كان ساق مائة بدنة فاشركه في الهدي وجعل له
سبعاً وثلاثين بدنة وهو كما في عدم تنافي المانع من نية القران بل في الفقيه كان النبي ص ساق معه مائة بدنة فجعل لعلي ع منها اربعاً وثلاثين ولنفسه ستاً وستين
ونحرها كلها بيده الى ان قال وكان علي ع يفتخر على الصحابة ويقول من فيكم مثلي وانا الذي شريك رسول الله ص في هديه من فيكم مثلي وانا الذي ذبح رسول الله ص هديه
بيده الا ان اختلاف النصوص فيما سمعت واحتمال اختصاص ما نوى اليه مع احتماله ع نزول الحكم جديداً وكان متعذراً عليه حصول اليقين بما هو مكلف
به بخلاف من يعلم شغل ذمته بنوع كاف في عدم الخروج منها عما يقتضي اليقين حصوله بعد ملاحظة عدم تعقل القران في الفرض اذ فرض كون زيد مثلاً قارناً اللهم
الا ان يقرن حج ولو في مكة وعدم مثله حج قران كما ترى ومن هنا كان الاقوى البطلان وفاقاً للجماعة ولكن على الصحة فان بان له الحال قبل الطواف كما اتفق لعلي
عمل على مقتضاه وقرن حج وفيه ما عرفت وان استمر الاشتباه لموت وغيبة قال الشيخ يتمتع احتياطاً للحج والعمرة لانه ان كان متمتعاً فقد وافق وان كان غيره
فالعدول الى التمتع جائز وفيه ان العدول انما يسوغ في حج الافراد خاصة اذا لم يكن متعيناً عليه على ان العدول على خلاف القواعد الثابت منه حال معلومية المعدول عنه
لا المشكوك فيه ولعله لذا حكي عن بعض البطلان في الفرض لتعذر معرفة ما احرم به فيكون من المجمل الذي لا يجوز الخطاب به مع عدم طريق لامتثاله وربما احتمل التخيير
كما في حالة الاطلاق ونسيان ما احرم به والجميع كما ترى شك في شك ولكن على كل حال فقول المص وان كان جاهلاً تمتع احتياطاً للحج والعمرة ليس بجيد لما عرفت
من ان القول بالتمتع مع استمرار الاشتباه مطلقاً ولو بان ان فلاناً لم يحرم انعقد مطلقاً مخيراً بين الحج والعمرة كما عن الشيخ والفاضل التصريح به ولو لم يعلم هل
احرام لا كان بحكم من لم يحرم ولو طاف قبل التعيين لم يعتد بطوافه لانه لم يطف في حج او عمرة ولا يخفى عليك ما في الجميع بعد فرض ان دليل الصحة
في المفروض ما وقع من علي ع ضرورة كون المتجه الاقتصار عليه فيما خالف القاعدة ورجوع التعيين ذاك ريب في عدم تناوله لامثال ذلك كما هو واضح ولو
نسي بما ذا احرم كان مخيراً بين الحج والعمرة اذا لم يلزمه احدهما والا صرف اليه كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم لانه كان له الاحرام بايهما شاء اذا
لم يتعين عليه احدهما فله صرف احرامه الى ايهما شاء لعدم الرجحان وعدم جواز الاحلال بدون النسك الا اذا صد او احصر ولا جمع بين النسكين في احرام اما
اذا تعين عليه احدهما صرف اليه لان الظاهر من حال المكلف الاتيان بما هو فرضه خصوصاً مع العزم المتقدم على الاتيان بذلك الواجب وفيه ان التخيير في الابتداء
لا يقتضي ثبوته بعد التعيين ضرورة تغير الموضوع المانع من جريان الاستصحاب وكذا عدم الرجحان وعدم جواز الاحلال بدون النسك ودعوى اقتضاء اصل
التخيير لاجمال المكلف به وعدم طريق الى امتثاله يدفعها ان المتجه ارتفاع الخطاب به فيبطل لا التخيير ولو فرض توقف التحليل على اختيار احدهما يجعل به الطواف
المقتضي للتحليل والا كان محرماً ابداً فهو ليس من التخيير على نحو الابتداء ضرورة عدم تحقق خطاب به بل هو طريق لتحليله وافق او خالف كما انه لا دليل على الظاهر
المزبور مع تعين احدهما عليه واصالة الصحة لا تقتضي التشخيص في وجه كما عساه يرشد اليه ذلك في الجملة ما ذكروه من البطلان في مسئلة الشك في انه هل نوى
ظهراً او عصراً اذا لم تكن قد حفظ ما قام اليه الا ان يعمل عليه للنص على ان الصحة اعم من الانصراف الى ما تعين عليه ذا الظاهر حصولها مع الجهل والنسيان او
الغفلة او غير ذلك نعم هو متجه بناء على الصرف شرعاً كالصوم في شهر رمضان ولكن لا دليل عليه هنا كما اسلفنا وان ادعاه بعضهم بل ارسله
ارسال المسلمات نعم قد يقوى بتشخيص اصل الصحة اذ كان الفعل لا يصح الا للمعين وان وقع غفلة لغيره بل وان صح مع الغفلة ايضاً في وجه قوي باعتبار
ان الاصل عدم الغفلة ومسئلة الشك في الظهر والعصر مع فرض مجامعتها لذلك فهي للنصوص فتأمل جداً هذا وعن الشيخ في ف يجعله عمرة لانه ان كان
متمتعاً فقد وافق وان كان غيره فالعدول منه الى غيره جائز قال واذا احرم بالعمرة لا يمكنه ان يجعلها حجة مع القدرة على افعال العمرة فلهذا قلنا يجعلها
عمرة على كل حال وعن مي و ير انه حسن وهو المحكي عن احمد وعن الشافعي في القديم يتحرى لانه اشتباه في شرط العبادة كالانائين المشتبهين ولا يخفى عليك
ما في الاصل والفرع نعم ما ذكره قوي بناء على ان له ذلك على كل حال وان حكم العدول يشمله والا كان المتجه البطلان بمعنى سقوط الخطاب به بعد عدم
الطريق الى امتثاله ولو بالاحتياط بفعل كل محتمل فانه وان كان ليس هو جمعاً بين النسكين بل هو مقدمة لليقين بالبراءة الا ان فعل احدهما يقتضي
التحليل لاشتماله على الطواف ولعل مرادهم بالتخيير هذا المعنى لا ان خطابه ينقلب الى التخيير كما في الابتداء ومن ذلك يعلم الحال فيما ذكروه من الفروع
في المقام منها لو تجدد الشك بعد الطواف ففي كرة وير جعلها عمرة متمتعاً بها وفي س هو حسن ان لم يتعين عليه غيره والا صرف اليه ومنها لو شك هل احرم
بهما او باحدهما معيناً انصرف الى ما عليه ان كان معيناً والا تخير بينهما ولزمه احدهما وان كان الاصل البراءة وكان الاحرام بهما فاسداً فان الاصل الصحة
وكذا لو شك هل احرم بهما او باحدهما مبهماً فهو باطل بناء على اشتراط التعيين وعن ط ان شك هل احرم بهما او باحدهما فعل ايهما شاء وهو اعم على
مختاره من احدهما معيناً ومبهماً فتأمل جيداً فان المقام غير منقح في كلامهم ولعل التحقيق ما عرفت من البطلان او التخيير على الوجه الذي ذكرناه والانصراف الى
المعين ان كان خصوصاً مع عدم صحة غيره ولو غفلة لما عرفت والله العالم الثالث من واجبات الاحرام التلبيات الاربع بلا خلاف في اصل وجوبها في الجملة بل الاجماع

بقسميه

تقييم عليه مضافا الى النصوص التي ستسمع بعضها بل عن ظ ذكره الاجماع على عدم وجوب الزايد بل عن الاول منها انه اجماع اهل العلم لكن عن الاقتصار
تلبوا فرضا واجبا فتقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بحجة وعمرة او بحجة مفردة تماما عليك لبيك
وان اضاف الى ذلك الفاظا مروية من التلبيات كان افضل وظاهر وجوب الجنس بل عن المهذب البارع ان فيها قولا آخر وهو الست وان كنا لم
نتحققه كما انا لم نتحقق القول بالخمس الا لمن عرفت مع انه محجوج بما سمعت من الاجماع بقسميه وما تسمعه من النصوص نعم في بعض النصوص الزيادة
على ذلك الا انها محمولة بقرينة ما عرفت على ضرب من الندب كما صرح به في بعضها نعم لهم خلاف في صورتها وستعرف البحث فيه ان شاء الله وكيف كان فلا خلاف في انه
لا ينعقد الاحرام لمتمتع بعمرة او حجة ولا لمفرد معتمرا ولا لحاج الا بها بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه في الانتصار والغنية والجواهر وكره وهي وغيرها على
ما حكي عن بعضها عليه بمعنى عدم الاثم والكفارة في ارتكاب المحرمات عليه قبلها قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار لا باس ان يصلي الرجل في مسجد الشجرة ويقول
الذي يريد ان يقوله ولا يلبي ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه فيه شيء وفي صحيح ابن الحجاج في الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الاحرام ولم يلب
قال ليس عليه شيء وفي صحيح حفص بن البختري ان الصادق ع صلى ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الاحرام فاتي بخبيص فيه زعفران فاكل منه وقال احدهما ع في
مرسل جميل في رجل صلى في مسجد الشجرة وعقد الاحرام واهل بالحج ثم مس الطيب واصاب الطير او وقع على اهله قال ليس بشيء حتى يلبي وفي مرسله الآخر عن احدهما ع
ايضا في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة وعقد الاحرام ثم مس طيبا او صاد صيدا او واقع اهله فليس عليه شيء ما لم يلب وفي خبر ابن سنان المروي عن مستطرفات السرائر انه سئل
ابا عبد الله ع عن الاهلال بالحج وعقدته قال هو التلبية اذا لبى وهو متوجه فقد وجب عليه ما يجب على المحرم وفي صحيح حريز عن ابي عبد الله ع ايضا في الرجل
اذا تهيأ للاحرام فله ان ياتي النساء ما لم يعقد التلبية او يلب وفي خبر زياد بن مروان قلت لابي الحسن ع ما تقول في رجل تهيأ للاحرام وفرغ من كل شيء الصلوة
وجميع الشروط الا انه لم يلب اله ان ينقض ذلك ويواقع النساء قال نعم وفي خبر الحسين بن سعيد عن بعض اصحابه قال كتبت الى ابي ابرهيم ع رجل دخل مسجد الشجرة
فصلى واحرم وخرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب ع نعم ولا باس به وفي صحيح حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع فيمن
عقد الاحرام في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال ليس عليه شيء الى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك بل في كشف اللثام ان في هذه الاحاديث ان من
اغتسل للاحرام وصلى وقال ما اراد من القول بعد الصلوة لم يكن في الحقيقة محرما وانما يكون عاقدا للحج والعمرة وانما يدخل في ان يكون محرما اذا لبى والذي
يدل على هذا ما رواه يونس بن القسم عن صفوان عن معوية بن عمار وغير معوية ممن روى صفوان عنه هذه الاحاديث يعني الاحاديث المتقدمة وقال هي عندنا مستفيضة
عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا اذا صلى الرجل ركعتين وقال الذي يريد ان يقول من حج او عمرة في مقام ذلك فانه انما فرض على نفسه الحج وعقد عقد الحج وقالا
ان رسول الله ص حيث صلى في مسجد الشجرة صلى وعقد عقد الحج ولم يقل صلى وعقد الاحرام فلذلك صار عندنا ان لا يكون عليه فيما اكل مما يحرم على
المحرم ولانه قد جاء في الرجل ياكل الصيد قبل ان يلبي وقد صلى وقد قال الذي يريد ان يقوله ولكن لم يلب وقالوا قال ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع ياكل الصيد
وغيره فانما فرض على نفسه الذي قال فليس له عندنا ان يرجع حتى يتم احرامه فانما فرضه عندنا عزيمة حين فعل ما قال لا يكون له ان يرجع الى اهله حتى يمضي وهو مباح
له قبل ذلك وله ان يرجع متى شاء واذا فرض على نفسه الحج ثم اتم بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم لانه قد يوجب الاحرام اشياء
ثلثة الاشعار والتلبية والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم واذا فعل الوجه الآخر قبل ان يلبي فلبى فقد فرض ولا يخفى عليك ما
فيه ضرورة صراحة النصوص في عقد الاحرام لا الحج المراد منه ولو بالقرينة انشائيته وغيرها مما ذكر فيه الا انه لم يلب كما انها ظاهرة او صريحة في ان له
نقض الاحرام ورفع اليد منه وان كان قد نواه ما لم يلب لعدم انعقاد الاحرام على وجه يجب اكماله فيما ذكره وما حكاه عن ابان بن تغلب فالظ انه اجتهاد منه لانه
من قول الصادق ع ولا ريب في مخالفته لظاهر النصوص بل للفتاوى بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه نعم في خبر احمد بن محمد قال سمعت ابي يقول
في رجل يلبس ثيابه ويتهيأ للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالاحرام قال عليه دم وعن الاستبصار حمله على الاستحباب ولا باس به وكيف كان فلا اشكال في
ظهور النصوص المزبورة في عدم اعتبار مقارنة النية للتلبية الذي هو مقتضى الاصل ايضا كما هو مفروغ منه في محله وظ المعظم بل الجميع الا من ستعرف
مضافا الى صحيح معوية بن عمار المتقدم سابقا في البحث عن النية اللهم اني اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك الى ان قال يجزيك ان تقول
هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب وصحيح عبد الله بن سنان سمعت ابا عبد الله ع يقول ان رسول
الله ص لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء وصحيح حفص بن البختري ومعوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج جميعا عن ابي عبد الله ع اذا صليت في مسجد الشجرة فقل وانت
قاعد في دبر الصلوة ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء فاذا استوت بك فلب وان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت
لبيت خلف المقام وافضل من ذلك ان تمضي حتى تاتي الرقطاء قبل ان تصير الى الابطح وصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع اذا صليت عند الشجرة
فلا تلب حتى تاتي البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش وصحيح هشام بن الحكم عنه ايضا ان احرمت من غمرة او بريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر
صلوتك وان شئت لبيت من موضعك والفضل ان تمشي قليلا ثم تلبي وحسن معوية بن عمار عنه ايضا قال صل المكتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة واخرج بغير تلبية
حتى تصعد الى اول البيداء الى اول ميل عن يسارك فاذا استوت بك الارض راكبا كنت او ماشيا فلب وقال زرارة لابي جعفر ع متى البي قال اذا خرجت الى منى ثم قال
اذا جعلت شعب الدب عن يمينك والعقبة عن يسارك فلب بالحج وصحيح معوية سالت ابا عبد الله ع عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله
ص وقد ترى اناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك الحديث الى غير ذلك

من النصوص الدالة على تاخير التلبية عن نية الاحرام ولعله لذا قال قدس يظهر من الرواية والفتوى جواز تاخير التلبية عنها وقد صرح كثير بعدم وجوب
قال الشيخ في يب وقد رويت رخصة في جواز تقديم التلبية في الموضع الذي يصلي فيه فان عمل الانسان بها لم يكن عليه باس وفي المنتهى كثير منهم لم يعتبر المقارنة
بينهما مطلقا والنصوص خالية عن اعتبارها بل بعضها صريح في عدمها الى غير ذلك من كلماتهم المتضمنة للاعتراف بظهور النص والفتوى في عدم اعتبار ما
احتمال ارادة تاخير الجهر ايضا من النصوص ويكون الالفاظ المعروفة على الاحرام دون نيته في غاية البعد بل كاد يكون بعضها صريحا في خلافه نعم قد يقوى
في خصوص اخبار البيداء ارادة تاخير الجهر بها لا اصل التلفظ بها ولو بقرينة ما دل من النصوص على عدم تجاوز الميقات الا محرما كما جزم به الفاضل في ... في الجمع
بينهما اذ الفرض ان بين البيداء وذي الحليفة الذي هو الميقات ميلا وفي صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع ان كنت ماشيا فاجهر باهلالك وتلبيتك من المسجد وان
كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء بل الشيخ قد جعله شاهد جمع بين النصوص على التفصيل بين الماشي والراكب فيستحب للاول التلبية في المسجد وللثاني من البيداء
وان كان فيه ان ذلك بالنسبة الى الاظهار لا اصل التلبية لما فيه من المحذور السابق ومن الغريب ان بعض المحدثين مال الى جواز تاخير التلبية الى البيداء
في هذا الميقات عملا بالامر المزبورة ولم اعرفه قولا لاحد بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه مضافا الى بعض النصوص المصرحة بالتلبية من المسجد في
الكليني المفروغية من ذلك واغرب منه جمعه بينها وبين ما دل على عدم تجاوز الميقات الا محرما بان المراد من الاخير عدم التهيؤ له والنية وقول ما يقوله
المحرم ونحو ذلك مما لا يعتبر في اطلاق اسم المحرم عليه اذ هو كما ترى يقتضي جواز تاخير التلبية عن المواقيت اجمع مع التهيؤ فيها ويمكن تحصيل الاجماع على خلافه
ان لم تكن الضرورة ولو انه قصر الاحتمال المزبور على خصوص هذا الميقات لمكان النصوص المزبورة لكان له وجه في الجملة وان كان هو ايضا مخالفا لظ الاصحاب بل صريحهم
وليس له الا ما ذكرناه من الجمع المزبور وهو وان كان ينافي الاستدلال الحاج على عدم اعتبار المقارنة الا ان الدليل غير منحصر بها كما عرفت وعلى كل حال فما
في اللمعة والتنقيح وعن محكي ئر وغيرها من اعتبار المقارنة ونحوها في تكبيرة الاحرام للصلوة بل حكي عن ابني حمزة وسعيد وان كنا لم نتحققه القول الاول منهما
اذا نوى ولم يلب او لبى ولم ينو لم يصح الاحرام والثاني انه يصير محرما بالنية والتلبية او ما قام مقامها واضح الضعف وان استدل له بقاعدة الشغل المعلوم
فساده في محله مضافا الى ما سمعته من الادلة في خصوص المقام وبنصوص عدم تجاوز الميقات الا محرما التي من الواضح عدم دلالتها على ذلك ضرورة عدم اقتضاء
ذلك المقارنة المزبورة فان التراخي بينهما في الميقات واضح التصور ومن الغريب ان بعض الافاضل بعد ان ذكر القولين جعل دلالة الطرفين نصوص البيداء
ونصوص عدم تجاوز الميقات الا محرما ثم ذكر الجمع بينها بوجهين احدهما ما ذكرناه من الاجهار ورده بانه لا يتم في خبر الجنيص ونحوه منها والثاني ما سمعته
من الشيخ في يب ثم مال اليه وهو من غرائب الكلام لما عرفته من عدم دلالة نصوص عدم تاخير الاحرام عن الميقات على المقارنة المزبورة كعدم مدخلية
خبر الجنيص في ذلك اذ ليس فيه الا جواز فعل المنافي قبل التلبية ولو في الميقات واغرب من ذلك ميله الى الجمع بما سمعته من الشيخ الذي يمكن دعوى
الضرورة على خلافه كما اوضحنا سابقا فالمسئلة بحمد الله خالية من الاشكال وان اكثر فيها بعض الناس الكلام على ان ذلك واضح الثمرة بناء على ان
النية هي الاخطار اما بناء على الداعي كما هو التحقيق فلا ثمرة بل الباصرة عدم انفكاكه عن التلبية المقصود بها عقد الاحرام هذا وفي ضة قد اوجب المص ره وغيره النية
للتلبية ايضا وجعلوها متقدمة على التقريب بنية الاحرام بحيث يجمع النيتين جملة ليتحقق المقارنة بينهما كتكبيرة الاحرام لنية الصلوة وانما وجبت النية
للتلبية دون التحريمة لان افعال الصلوة متصلة حسا وشرعا فتكفي نية واحدة للجملة كغير التحريمة من الاجزاء بخلاف التلبية فانها من جملة افعال
الحج وهي منفصلة شرعا وحسا فلا بد لكل واحد من نية وعلى هذا فكان افراد التلبية عن الاحرام وجعلها من جملة الافعال اولى كما صنع في غيره وبعض
الاصحاب جعل نية التلبية عين نية الاحرام وان حصل بها فصل ولا يخفى عليك خلو هذا الكلام عن التحصيل بل هو خلاف ظ النص والفتوى
ضرورة انفصالهما في بيان كيفية الاحرام على ذكر نيته وان يقول لبيك ولبس الثوبين ان كان هو سهل على الداعي ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط
بفعل جميع ذلك وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا انه لا ينعقد احرام المتمتع والمفرد الا بالتلبية او بالاشارة للاخرس مع عقد قلبه بها كما هو المشهور
لقول ابي عبد الله ع في خبر السكوني المنجبر بالعمل ان عليا ع قال تلبية الاخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه ولعل
عدم ذكر عقد القلب فيه كما عن الاكثر للاكتفاء عنه بالاشارة بالاصبع التي لا يتحقق مسماها بدونه بل الظ كون المراد منه بيان انهما منه على حسب ما يبرز من
غيره من مقاصده كما اوضحناه في كتاب الصلوة واذا تركها ابو علي فاقتصر على عقد القلب لعله لما حكي عنه بجزئية تحريك لسانه مع عقده اياها بقلبه ثم
قال ويلبي عن الصبي والاخرس والمغمى عليه واستدل له بخبر زرارة ان رجلا قدم حاجا لا يحسن ان يلبي فاستفتى له ابو عبد الله ع فامر ان يلبي عنه ويؤيده
بقبول افعال الحج والعمرة النيابة وفيه منع وفي كشف اللثام وجوب الامرين قال ولا ينافيه قوله ولا يجزيه اذ لعل المراد اجزاؤه عما يلزمه مباشرته من تحريك
اللسان ونحوه فلا منافاة حينئذ بين الخبر المعمول به بين الاصحاب وبين خبر زرارة ولا يخفى عليك ما فيه ضرورة امكان دعوى القطع بكون المراد من النص
والفتوى اجتزاء الاخرس بالاشارة كما في غير المقام من غير حاجة الى الاستنابة لان اشارته قائمة مقام النطق من غيره كما هو واضح نعم قد يقوى مشروعية
النيابة عنه اذا فرض خرسه على وجه لا يتمشى منه الاشارة لعدم فهم معناه ابا الصمم ونحوه فهو حينئذ كالصبي ونحوه ممن لا يحصل منه الاشارة ولا العلم
ولو تعذر على الاعجمي التلبية قال الشهيد ففي ترجمتها نظر وروي ان غيره يلبي عنه وفي كشف اللثام لا يبعد عندي وجوب الامرين فالترجمة
لكونها كاشارة الاخرس واوضح والنيابة لمثل ما عرفت في غيره مما تقدم سابقا فلا يبعد القول بما استطاع منها والا اجتزئ بالترجمة التي هي
اولى من اشارة الاخرس ويحتمل الاستنابة عملا بخبر زرارة ولعل الحق ذلك والى سقوطها عنه يرجع ما عن كره ومتى من انها لا تجوز بغير العربية مع

القدرة فلا فالابي حنيفة فاجازها بغيرها كتكبير الصلوة بل الطلاق ترعدم الجواز بغير العربية الا مع تقييده بالقدرة وعن ابن سعيد لمن لم يستطع الا التلبية لبى عنه غيره وهو يشمل الاخرس والاعجمي وغيرهما ولا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه والله العالم هذا كله في المتمتع والمفرد واما القارن فهو بالخيار ان شاء عقد احرامه بها وان شاء قلد او اشعر بل الاظهر الاشهر للروايات المعتبرة المستفيضة منها قول الصادق عليه السلام في صحيح معوية بن عمار يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم وقوله ايضا في صحيح عمر بن يزيد من اشعر بدنته فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وقوله ايضا في صحيح الاخر معوية تقلدها نعلا خلقا قد صليت فيه والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية وقوله ايضا في حسن معوية او صحيحه قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج الفرض التلبية والاشعار والتقليد فاى ذلك فعل فقد فرض الحج ولا يفرض الحج الا في هذه الشهور وقوله ايضا في خبر جميل واذا كانت البدن كثيرة قام بين اثنين منها ثم اشعر اليمنى ثم اليسرى ولا يشعر ابدا حتى يتهيأ للاحرام لانه اذا اشعر وقلد وجلل وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية ونحو صحيح حريز الى غير ذلك من النصوص فما عن السيد وابن ادريس من عدم الجواز الا بالتلبية لانها الفرد المتيقن بعد الاعراض عن النصوص المزبورة بناء على اصله … في محكى … ومثل الاعلام الذي يمكن دعوى القطع بفضل النصوص المزبورة والخبر نفسا بل المرتضى منهما غير محقق الخلاف وكذا ما عن الشيخ وابني حمزة والبراج من اشتراط الانعقاد بغيرهما بالعجز عنها لجماعة من النصوص التي لا تعارض كما هو واضح وكيف كان ففي المدارك وغيرها انه باتيهما اي التلبية والاشعار والتقليد بدأ كان الاخر مستحبا ولكن قد اعترف غير واحد بعدم العثور على نص فيها … ولعل اطلاق الامر بكفاية كل من الثلثة كاف في ذلك وفيه انه لا يقتضي استحباب الاخير ولعل الاولى الاستدلال بالعبد التسامح بما دل على ان التلبية شعار المحرم وانها هي التي اجاب الناس بها نداء ابرهيم واصلاب الرجال وارحام النساء وما دل على ان الاشعار يغفر الله لفاعله باول قطرة منه مضافا … من النصوص التي يمكن استفادة الندب في جملة من الصور منها هذا وفي كشف اللثام بعد ان ذكر الندب عن الفاضلين قال والاقوى الوجوب لاطلاق الاوامر والتلبية هو … قبلها اما السيد وابن حمزة وابن ادريس والبراج والشيخ في ط والجمل بحالهم ظاهرة بما عرفت … كما يفهم ولا يجوزها يعني القارن والمفرد قطع التلبية الا بعد الزوال من يوم عرفة ونحوه في ية ايضا وفيها ايضا فرايض الحج الاحرام من الميقات والتلبيات الاربع والطواف بالبيت ان كان متمتعا ثلثة اطواف طواف للعمرة وطواف للزيارة وطواف للنساء وان كان قارنا او مفردا فطوافان وفي عقود ثم واما القران فهو ان يهل الحاج من الميقات الخ والاهلال هو رفع الصوت بالتلبية الا ان يريد به الاحرام ثم انه في باب صفة الاحرام ذكر الدعاء الذي بعد النية و عقبها بالتلبيات ثم قال وان كان يريد الاقتران قال اللهم اني اريد الحج قارنا فسلم لي هديي واعني على مناسكي احرم لك جسدي الخ وظاهره دخول التلبيات وجوبها ثم ذكر سلار في مراسم الحج وانها فعل وترك وعد الافعال على ضربين واجب وندب فالواجب النية والمسير الى الاحرام واللبس ثيابه … والسعي والتلبية وسياق الهدي للمقرن والمتمتع هو صريح في وجوب التلبية في الثلثة وفيه ان ذلك كله لا يدل على ازيد من وجوب التلبية في نفسه يمكن استفادته ايضا من اطلاق الامر بها والمراد هنا عقد الاحرام بمعنى انه لا يجب مع الاخير بعد عقد باحدهما … او في موثق يونس الامر بالتلبية بعد الاشعار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد اشتريت بدنة فكيف اصنع بها قال انطلق بها حتى تأتي مسجد الشجرة فافض عليك من الماء والبس ثوبيك ثم انخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها ثم قل بسم الله اللهم منك ولك اللهم فتقبل مني ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه وفي صحيح معوية بن عمار الامر بالتقليد بعد الاشعار قال تشعرها من جانبها الايمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيه وفي خبر السكوني عن جعفر سألته ما بال البدنة تقلد وتشعر قال اما النعل فلتعرف انها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله واما الاشعار فانه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث اشعرها فلا يستطيع الشيطان ان يمتطيها قال الفضل بن يسار قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل احرم من الوقت ومضى ثم اشترى بعد ذلك بيوم او يومين فاشعرها وقلدها فقال ان تابعها قبل ان يدخل الحرم فلا بأس قلت فانه اشتراها قبل ان ينتهي الى الوقت الذي يحرم منه فاشعرها وقلدها ايجب عليه حين فعل ذلك ما يجب على المحرم قال لا ولكن اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم ليشعرها ويقلدها ثم ان لبيك نصب على المصدر واصل لبا لك اي اقامة واخلاصا من لب بالمكان اذا اقام به او من لب الشيء وهو خالصه ثني تاكيدا اي اقامة بعد اقامة واخلاصا بعد اخلاص هذا بحسب الاصل وقد صار موضوعا للاجابة وهي هيهنا للنداء الذي امر الله تعالى به ابرهيم عليه السلام بان يؤذن في الناس بالحج فقيل واجابه من الناس من هو في اصلاب الرجال وارحام النساء لجعله لله شعار الحمد ويجوز كسر ان على الاستيناف وفتحها بنزع الخافض وهو لام التعليل وفي الاول التعميم فكان اولى واما الاشعار والتقليد فقد تقدم الكلام في كيفيتهما وفضلهما فلاحظ وتامل وكيف كان فقد اختلف كلام الاصحاب في صورتها اي التلبيات الاربع الواجبة ففي فع وبعض نسخ عد ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ولعله ظاهر … بل هو خيرة الكركي والسيد في المدارك والاصبهاني وغيرهم ونقل كما عن … علي بن بابويه وبعض نسخ عد والقديمين والامالي والفقيه والمقنع والهداية وظ الجمع يضيف الى ذلك ان الحمد والنعمة والملك لك لبيك لا شريك لك لما سمعته من صحيح معوية بن عمار وصحيح عاصم بن حميد المروي عن قرب الاسناد للحميري ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقته فركبها فلما انبعثت به لبى بالاربع فقال لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ثم قال هيهنا يخسف بالاخابث الحديث وقيل كما في غد ود والتبصرة ومحكى مع بل يقول لبيك اللهم لبيك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك وكذا عن جمل السيد وشرحه وط وئر وفي والغنية … والمهذب لكن بتقديم والملك على لك وعن ية والاصباح ذكره بعده وقبله

في بيان التلبيات والاشعار

جميعا لا ريب ان الاول اظهر لقول الصادق عليه السلام في حسن معوية بن عمار وصحيحه التلبية ان تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك ذا المعارج لبيك الى قوله واعلم انه لا بد لك من التلبيات الاربع التي كن اول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبى المرسلون الخ انما اوجب التلبيات الاربع وهي تتم بلفظ لبيك الرابع وفي صحيح عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك بحجة تمامها عليك واجهر بها كلما ركبت وكلما نزلت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا وبالاسحار بضميمة الاجماع السابق على عدم وجوب ما زاد على الاربعة ولعل مبنى القول الثاني جعل الاشارة بالتلبيات الاربع في حسن معوية وصحيحه الى ما قبل الخامسة بما سمعته من صحيح عاصم بن حميد مضافا الى ما عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام ثم تلبي سرا بالتلبية وهي المفترضات تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك لا شريك لك هذه الاربعة مفروضات الى قوله عليه السلام في خبر الاعمش المروي عن الخصال وفرايض الحج الاحرام والتلبيات الاربع وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك الا ان ذلك كله لا يعارض صريح صحيح عمر بن يزيد المتقدم المعتضد بالاصل ولكن الاحتياط الاضافة اما كلمة … النصوص وصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام او بتاخير لبيك الثالثة كما قال عليه السلام في خبر يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار عن ابويهما عن الحسن العسكري عليه السلام فنادى ربنا عز وجل يا امة محمد فاجابوه كلهم وهم في اصلاب آبائهم وارحام امهاتهم لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك قال فجعل الله تعالى تلك الاجابة شعار الحج وفي مرسل الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام جاء جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال له ان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية لبيك اللهم لبيك الى اخر ما ذكر في ذلك الخبر واما القول الثالث فعلى كثرة القائل به بل في … انه اتم العثور وان كان الادلة المجزية والاضافة اليه احسن فلم اظفر له بخبر كما اعترف به غير واحد لا من الصحيح ولا من غيره في الكتب الاربعة ولا في غيرها لا بتقديم لك على الملك ولا تاخيره ولا ذكره مرتين قبله وبعده ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط وفي … انه يستحب فيها الطهارة والتالي بعد … تحلل كلام الا ان يرد السلام والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عند فراغها والدعاء بعدها ولا بأس وان لم يحضرني الان من النص ما يفيد ذلك كله وعلى كل حال وقد ظهر لك مما ذكرنا سابقا من النصوص ومعقد الاجماعات انه لو عقد نية الاحرام ولبس ثوبيه ثم لم يلب وفعل ما لا يحل للمحرم فعله لم يلزمه بذلك كفارة اذا كان متمتعا او مفردا لعدم انعقاد احرامه وكذا لو كان قارنا ولم يشعر ولم يقلد بل الظاهر منها انه لا يجب عليه استيناف النية بعد ذلك كما هو مقتضى الاصل بل واطلاق النص والفتوى فيكفي الاتيان بالتلبية من دون تجديد النية وحينئذ يكون المنوي عند عقد الاحرام اجتناب ما يجب على المحرم اجتنابه من حين التلبية نحو نية الصوم عن المفطرات من الفجر فلا يقدح فعل شيء منها بعد ما قبل لكن عن المرتضى وجوب الاستيناف ولعله لانتقاض الاحرام بفعل المنافي وربما دل عليه بعض ما ورد من النصوص السابقة وفيه ان فعل المنافي لا يقتضي النقض كما لو فعله بعد التلبية والخبر مع ارساله يمكن حمل النقض في سؤاله على ضرب من المجاز نعم لو اراد ابطال النية الاولى برفع اليد من اصل الاحرام بناء على ما ذكرناه من ان له ذلك قبل التلبية احتيج الى تجديدها لانتقاضها ثم لا يخفى عليك ظهور عبارة المتن في عدم اعتبار مقارنة النية للتلبية كما عرفت تحقيقه فيما تقدم بل ولا الشد الازار كما حكاه في س عن بعض الاصحاب وان كنا لم نتحققه للاصل واطلاق الادلة السابقة ويمكن حمله على ارادة عدم جواز عقد الاحرام الا وهو لابس للثوبين وان كان لا ينعقد الاحرام بذلك على الاصح كما ستسمع تحقيقه انشاء الله ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط الذي هو ساحل بحر الهلكة والله العالم الثالث لبس ثوبي الاحرام وهما واجبان بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في محكى ك بل في ير الاجماع على ذلك بل قصر ثم وبنو حمزة والبراج وزهرة وسعيد الاحرام في ثوبين على الضرورة بل عن القاضي منهم التصريح بعدم جواز الاحرام في ثوب الا لضرورة كل ذلك مضافا الى الامر بلبس الثوبين في المعتبرة المستفيضة كصحيحي ابن عمار و وهب … هشام بن الحكم وغيرهما وان كان هو في سياق غيره مما علم ندبه خصوصا بعد ملاحظة ما سمعته من الاجماع والى التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة الهدى فان ثوبي رسول الله صلى الله عليه وآله اللذين احرم فيهما كانا يمانيين عبري وظفار وفيهما كفن على ما رواه ابن عمار عن الصادق عليه السلام وفي مرسل الحسن بن علي عن بعضهم احرم رسول الله صلى الله عليه وآله في ثوبي كرسف فما في كشف اللثام من ان لبس الثوبين ان كان على وجوبه اجماع كان هو الدليل والا فالاخبار التي ظفرت بها لا تصلح مستندا له مع ان الاصل العدم وكلام ير وهي يحتمل الاتفاق على حرمة ما يخالفهما والتمسك بالتاسي فيه ضعيف فان اللبس من العادات الا ان يثبت كونه من العبادات لا يخفى عليك ما فيه نعم في س يعتبر ان وجب لبس الثوبين فيه قال ولو كان الثوب طويلا فائتزر ببعضه وارتدى بالباقي او توشح اجزاء وفيه مضافا الى منافاته لما ذكره اولا عكس ما قد … لبس الثوبين عليه للاتم الا ان يراد بهما الكناية عن تغطية المنكبين وما بين السرة الى الركبة وهو لا يخ من وجه وان كان الاولى بل الاحوط التعدد والامر في ذلك سهل انما الكلام في اعتبار ذلك في صحة الاحرام وعدمه قال في س وهل اللبس من شرائط الصحة حتى لو احرم عاريا او لابسا مخيطا لم ينعقد نظر وظاهر الاصحاب انعقاده حيث قالوا لو احرم وعليه قميص نزعه ولا يشقه ولو لبسه بعد الاحرام وجب شقه واخراجه من تحت كما هو مروي وكذا ابن الجنيد اشتراط التجرد وفي كشف اللثام قلت كلامهم هذا قد يدل على عدم الانعقاد فان الشق والاخراج من تحت للتحرز عن ستر الراس فلعلهم لم يوجبوا ولا العدم الانعقاد نعم الاصل عدم اشتراط الانعقاد به وقد يفهم من خبر عبد الصمد بن بشير وخالد بن محمد الاصم الفارقين بين جاهل الحكم وعالمه اذا لبسه قبل التلبية قال ابو علي وليس ينعقد الاحرام الا من الميقات بعد الغسل والتجرد والصلوة وفيه ان ذلك لو اخل باللبس بعد انعقاد ذكر جمع من الاصحاب انه لا يبطل احرامه وان اثم وهو حسن ونحوه عن الكركي وثاني الشهيدين ولعله الاقوى وفاقا لمن عرفت بل لا اجد فيه خلافا

صريحاً الا ما سمعته من الاسكافي ولا ريب في ضعفه فان الامر بالتلبية بعد الطلاق ما دل على حصول الاحرام بالنية والتلبية لا يدل على ازيد من الاثم كالنهي في
صحيح معوية عن ابي عبد الله عليه السلام لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوباً تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك سراويل ولا الخفين الا ان لا يكون لك
نعل مثل قال الصحيح معوية بن عمار وغير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل احرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه واخرجه
مما يلي رجليه وفي صحيحه الاخر عنه ايضاً اذا لبست قميصاً وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدميك وفي حسنه الاخر عنه ايضاً اذا لبست ثوباً
في احرامك لا يصلح لك لبسه فلب واعد غسلك وان لبست قميصاً فشقه واخرجه من تحت قدميك وعلى كل حال فلا اشكال في ظهور الاول منها وغيره
في صحة الاحرام ضرورة انه لو كان مثل ذلك مانعاً من الانعقاد كما سمعته احتمله الاصبهاني بل مال اليه بعض المحدثين لوجب تجديد النية والتلبية والنص و
الفتوى كادا يكونان صريحين في خلافه والحسن الاخر محمول على ضرب من الندب والا لما امر بالشق للقميص لاخراجه من تحت القدم بل ينبغي الجزم به في
صورة الجهل لخبر خالد بن محمد الاصم قال دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء فاقبل الناس عليه يشقون قميصه
وكان صلباً فرآه ابو عبد الله عليه السلام وهم يعالجون قميصه يشقونه فقال له كيف صنعت فقال احرمت هكذا في قميصي وكسائي فقال انزعه من رأسك ليس ينزع
هذا من رجليه انما جهل فاتاه غير ذلك فسأله فقال ما تقول في رجل احرم في قميصه قال ينزعه من رأسه وخبر عبد الصمد بن بشير عنه ايضاً قال جاء رجل يلبي حتى
دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه اناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك بدنة وعليك الحج
قابل وحجك فاسد فطلع ابو عبد الله عليه السلام فقام على باب المسجد فكبر واستقبل القبلة فدنى الرجل من ابي عبد الله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه
فقال اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل اعجمياً فقال ابو عبد الله عليه السلام ما تقول قال كنت رجلاً اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت احج لم اسأل
احداً عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال له متى لبست قميصك ابعد ما لبيت ام
قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعاً
وصل ركعتين عند مقام ابرهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج واصنع كما يصنع الناس
وربما فهم منهما خصوصاً الاخير عدم الانعقاد مع عدم الجهل الا انه لا دلالة فيهما بل اطلاق الصحيح الاول يقتضي خلافه والله العالم واما كيفية لبسهما
فالاجماع الاتفاق على الاتزار باحدهما كيف شاء بل صرح في س بجواز عقده بخلاف الرداء لكن في خبر سعيد الاعرج عن الصادق عليه السلام نهى عن عقده في عنقه
وكذا خبر علي بن جعفر المروي عن كتاب مسائله وعن قرب الاسناد للحميري عن اخيه عليه السلام قال المحرم لا يصلح له ان يعقد ازاره على رقبته ولكن يثنيه ولا يعقده
وعن الاحتجاج للطبرسي ان محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري كتب الى صاحب الزمان عليه السلام يسأله هل يجوز ان يشد عليه مكان العقد تكة فاجاب عليه السلام
لا يجوز شد المئزر بشيء سواه من تكة وغيرها وكتب ايضاً يسأله هل يجوز ان يشد المئزر على عنقه بالطول او يرفع طرفيه الى حقويه ويجمعهما في خاصرته
ويعقدهما ويخرج الطرفين الاخرين بين رجليه ويرفعهما الى الخاصرة ويشد طرفيه الى وركيه فيكون مثل السراويل يستر ما هناك فان المئزر الاول
كنا نتزر به اذا ركب الرجل جمله انكشف ما هناك وهذا استر فاجاب عليه السلام جائز ان يتزر الانسان كيف شاء اذا لم يحدث في المئزر حدثاً بمقراض ولا ابرة يخرجه
عن حد المئزر وغرزه غرزاً ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض واذا غطى السرة والركبة كليهما فان السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبة
والاحب الينا والاكمل لكل احد شده على السبيل المعروفة المألوفة للناس جميعاً اما الثاني فعن جماعة انه يتردى به ثم يلقيه على عاتقيه جميعاً ويسترهما به وعن
بعض يتوشح به وعن آخرين او يتوشح به اي يدخل طرفه تحت ابطه الايمن ويلقيه على عاتقه الايسر كالتوشح بالسيف على ما عن الازهري وغيره وقد صرح
غير واحد منهم بانه نحو ما يفعله المحرم الا ان الظاهر تحقق شيء من الهيئتين للاصل فيجوز التوشح بالعكس وغيره من الهيئات ولعل من اقتصر على الارتداء
او التخيير بينه وبين التوشح يريد التمثيل وان كان الترديد اولى الهيئات لتبعيته النصوص عنه بالرداء المشتق منه التردي به على حسب المتعارف في صحيح
ابن سنان والتجرد في ازار ورداء او عمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء وفي خبر محمد بن مسلم يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء بل كما له
تعينه بعض المحدثين لكنه في غير محله نعم صرح في س بعدم جواز عقد الرداء كالمحكي عن الفاضل وغيره بخلاف الازار ولعله لموثق سعيد الاعرج سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد رداءه في عنقه قال لا واما الازار فلا بأس به للاصل وقول ابي جعفر عليه السلام في خبر القداح ان علياً عليه السلام كان لا يرى بأساً بعقد
الثوب اذا قصر ثم يصلي لكن قد سمعت ما في مكاتبة الحميري فالاولى تركه ما امكن ايضاً وعلى كل حال فقد ذكر غير واحد انه يعتبر في الازار ستر ما بين الركبة
والسرة وفي الرداء كونه ما يستر المنكبين بل في الرياض نفي الاشكال عن ذلك بل عن الاولين الستر في الثاني بالوضع وفيه انه لا دليل على ذلك بل مقتضى الاصل
والطلاق النص والفتوى خلافه وقوله في خبر الاحتجاج فان السنة كذا ظاهر في الندب ولعله لذا قال فيه ويمكن الرجوع فيه الى العرف ولعله الاقوى ومن ذلك
قد ظهر لك مما سمعته من النص والفتوى ان محل اللبس قبل عقد الاحرام بل هو من جملة الاشياء التي يتهيأ بها للاحرام على وجه يكون حاصلاً حال عقد
الاحرام ومن هنا قال الفاضل في محكي المنتهى اذا اراد الاحرام وجب عليه نزع ثيابه ولبس ثوبي الاحرام بان يتزر باحدهما ويرتدي بالآخر ونحوه غيره نعم لا يجب
اللبس ما دام محرماً كما قطع به في ك للاصل بعد صدق الامتثال بالطبيعة وكيف كان فيعتبر طهارتهما والمختار ومختصره والاقتصاد وسم وعن الغنية
ونقع وعد وغيرها على ما حكي عن بعضها انه لا يجوز الاحرام فيما لا يجوز لبسه في الصلوة كالثوب المنسوج كلاً او بعضاً من شعر ما لا يؤكل لحمه
فضلاً عن جلده الذي هو ليس بثوب عرفاً فلا يصح في المأكول منه فضلاً عن غيره على اشكال لقول الصادق عليه السلام في حسن حريز وصحيحه كل ثوب يصلى فيه

من كل منهما

في بيان نوع ثوبي الاحرام

فلا بأس

فلا بأس بالاحرام فيه بناء على ارادة المنع من البأس في مفهومه لو بقرينة ما سمعته من الفتاوى بل عن الكفاية انه المعروف بين الاصحاب بل في
المفاتيح يشترط فيهما كونهما مما يجوز به الصلوة بلا خلاف بل في ك ما استظهره من ذلك من هي وغيره ممن عادته نقل الخلاف بل وبقرينة ما دل على رجحان
دوام لبسهما والتكفن بهما او الطواف بهما ونحو ذلك مما يدل على قابليتهما للصلوة التي لا ينفك المكلف عنها فضلاً عن الطواف وصلوته بل استفاد
منه اعتبار عدم نجاسته بغير المعفو عنه كما صرح به في س وك وغيرهما مؤيداً بما في حسن معوية بن عمار وصحيحه ايضاً سألته عن المحرم يصيب ثوبه
الجنابة قال لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام بل في كشف اللثام ولنحو هذين الخبرين نص ابن حمزة على عدم جواز الاحرام في الثوب النجس وفي ط
ولا ينبغي الا في ثياب طاهرة نظيفة زكية ولا يحرم الا في ثياب طاهرة نظيفة ونحوه في ئر وغيرهما ممن تأخر عنها ولكن فيه نهاية لان على عدم جواز
لبس النجس حال الاحرام مطلقاً الا انه قال في ك ويمكن حمله على ابتداء اللبس بل هو من المستبعد جواز التعين الثوب دون البدن الا ان يقال بوجوب ازالة النجاسة عن البدن
ايضاً للاحرام ولهذا لم اقف على مصرح به وان كان الاحتياط يقتضي ذلك وفيه انه غير قابل للارادة حال الابتداء خاصة منه نعم هو دال عليها لو بدعوى
ظهوره في اعتبار الطهارة بها حال الاحرام ابتداء واستدامة فيقتصر على الاول لاعتضاده بالفتاوى دون غيره الباقي على حكم الاصل مؤيداً بذلك بحسن
معوية بن عمار او صحيحه عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي احرم فيها قال لا بأس بذلك ان كانت طاهرة بناء على ارادة
الجمع من المقارنة فيه فيتم التأييد به على الوجه المزبور نعم لا يبطل الاحرام بذلك وان اثم كغيره مما يعتبر فيهما لما عرفته من عدم شرطيته اصل اللبس
فيه فضلاً عن صفات الملبوس والله العالم وعلى كل حال فقد يندرج في المفهوم المزبور بناء على ما ذكرناه عدم في الحرير للرجال الذي صرح به
غير واحد بل لا اجد خلافاً فيه مضافاً الى خبر ابي بصير قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الخميصة سداها ابريسم ولحمتها من غزل قال لا بأس بان يحرم فيها انما
يكره الخالص منه ونحوه خبر ابي الحسن النهدي المعلومية ارادة الحرمة من الكراهة فيها ولو لان لبسها محرم ومن هنا يتجه الاستدلال بالزيادة على ذلك
بان وجوب اللبس بناء على ما عرفته لا يجتمع مع النهي عنه ومنه يعلم عدم الجواز في المغصوب وفي جلد الميتة وفي المذهب للرجال بل لو قلنا بشرطية الاحرام
بلبسهما اشترط باحترازه ايضاً ولولا ان دليل الشرطية لا يشمل المحرم فلا يجوز له في الحرير للرجال ولا في جلد الميتة والمغصوب والمذهب وبذلك
كله يظهر لك ما في كشف اللثام من المناقشة في اعتبار جميع ما يشترط في ثوب الصلوة اذ لا دليل له الا الخبران في الطهارة وظاهرهما مبادرة
المحرم الى التطهير كلما يتنجس وجوباً او استحباباً ومفهوم خبر حريز وهو بعد التسليم لا ينص على الحرمة ولو سلم لم يفهم العموم خصوصاً المتنجس الذي عرض
له المانع من الصلوة ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه نعم لو لم نقل بوجوب اللبس لا شرطاً ولا شرعاً اتجه حرمة المغصوب والحرير والمذهب والميتة
عامة للمحرم وغيره لا يفتقر الى دليل خاص ويساعده ما على الحل لكن قد عرفت الدليل على الوجوب شرعاً وعدم تعرض الشيخ في الجمل وابني ادريس وسعيد
لاعتبار ما قلنا فيهما لا يقتضي الجواز كاقتصار السيد في الجمل على الابريسم وابن حمزة على النجس والمفيد على الديباج والحرير والخز والمغشوش بوبر الارانب
والثعالب بل قد يقوى المفهوم السابق المعتضد بما عرفت بل اعتبار عدم كون الازار حاكياً للعورة كما جزم به في س بل جعل اعتبار ذلك في الرداء احوط وان قال
في ك اطلاق عبارات الاصحاب يقتضي جواز الاحرام فيهما مطلقاً اذ قد يمنع في نحو اعتبار المص وما شابهه ما الذي هو محقق مقصد نفي الخلاف وغيره بل
استحباب التكفن بهما تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله مشعر بذلك وهل يجوز الاحرام في الحرير للنساء قيل والقائل المفيد في كتاب احكام النساء وابن ادريس في محكي ئر
والفاضل في عد وغيرهم بل نسب الى اكثر المتأخرين نعم لجواز لبسهن له في الصلوة فيندرج في خبر حريز السابق مضافاً الى الاصل وصحيح يعقوب
بن شعيب قلت لابي عبد الله عليه السلام المرأة تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج فقال نعم لا بأس به وتلبس الخلخالين والمسك وعن رواية المسكة
بالتحريك السوار من الذبل وهي قرون الاوعال قيل جلود دابة بحرية وعلى كل حال فلا ريب في ظهورها في حال الاحرام فلا وجه للمناقشة فيها من هذه
الجهة وخبر النضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام سألته عن المرأة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها الا المصبوغ بالزعفران والورس ولا
تلبس القفازين ولا حلياً تتزين به لزوجها ولا تكتحل الا من علة ولا تمس طيباً ولا تلبس حلياً ولا فرنداً ولا بأس بالعلم في الثوب والقفاز كرمان شيء
يعمل لليدين ويحشى بقطن تلبسهما المرأة للبرد او ضرب من الحلي لليدين والرجلين والفرند بكسر الفاء والراء ثوب معروف وقيل والقائل الشيخ وق
لا يجوز بل هو ذكر ما سمعته سابقاً من عبارة المفيد والسيد لقول الصادق عليه السلام في صحيح العيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين و
خبر ابي عيينة سألته ما يحل للمرأة ان تلبس وهي محرمة فقال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير قال اتلبس الخز قال نعم قلت فان سداه
ابريسم وهو حرير فقال ما لم يكن حريراً خالصاً فلا بأس وخبر اسماعيل بن الفضل سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوباً حريراً وهي
محرمة قال لا ولها ان تلبسه في غير احرامها وموثق ابن بكير عن بعض اصحابنا عنه ايضاً النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام وخبر سماعة سألته عن
المحرمة تلبس الحرير فقال لا يصلح ان تلبس حريراً محضاً لا خليط فيه فاما الخز والعلم في الثوب فلا بأس ان تلبسه وهي محرمة وان مر بها رجل استترت منه
بثوبها ولا تستتر بيدها من الشمس وتلبس الخز اما انهم يقولون ان في الخز حريراً وانما يكره الحرير المبهم وفي موثقه الاخر عنه لا ينبغي للمرأة
ان تلبس الحرير المحض وهي محرمة فاما في الحر والبرد فلا بأس وخبر جميل المروي عن نوادر البزنطي سألته عن المتمتع كم يجزيه قال شاة وعن المرأة تلبس
الحرير قال لا وخبر جابر المروي عن الخصال عن ابي جعفر عليه السلام ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلوة واحرام وخبر ابي بصير سألته عن القز
تلبسه المرأة في الاحرام قال لا بأس انما يكره الحرير المبهم وخبر ابي الحسن الاحمسي عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن العمامة السابرية فيها علم حرير تحرم

لبسهما في

في جواز لبس الحرير للنساء

بها

فيها المرتبة قال نعم انما كره ذلك اذا كان سدا او لحمة جميعا حريرا ثم قال ابو عبد الله عم قد سألني ابو سعيد الاعرج عن الخميصة سداها ابريسم
وكان وجد البرد فامرته ان يلبسها الاربعين وان الاجتناب هو الاحوط وان كان التدبر في هذه النصوص لو بملاحظة لا ينبغي ولا يصلح ولفظ الكراهة
ونحو ذلك يقتضي الحمل على الكراهة جمعا بين النصوص بل هي فيه اشد منها في الصلوة ومما ذكرنا من الجمع بينها بحمل نصوص الجواز على الممتزج ونصوص المنع
على الخالص من وجوه وهل يلحق الخنثى في ذلك بالرجل او بالمرأة نظر كما في ذلك من تعارض الاصل والاحتياط بل الاشكال في اصل جواز لبسه لها و
ان كان قد يقوى الاول لان الاحتياط ما لم يكن واجبا للمقدمة لا يعارض الاصل فتأمل ثم ان الظاهر عدم وجوب لبس ثوبين بخصوص لاحرام المرأة تحت ثيابها
وان احتمله بعض الافاضل بل جعله احوط لكن الاقوى ما عرفت خصوصا بعد عدم شمول النصوص لها بقرينة الامانات الآتية على الاشتراك التي يخرج
عنها بما هنا من ظاهر النص والفتوى والله العالم ولا خلاف كما لا اشكال في انه يجوز ان يلبس المحرم اكثر من ثوبين للاصل وحسن معوية بن عمار المتقدم المشتمل
على السؤال عن قرن المحرم ثياب غير الاحرام معها لحسن الحلبي او صحيحه سألت ابا عبد الله عم عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم والثلثة ان شاء يتقي
بها الحر والبرد ونحوه خبر عنه ايضا وما عن الشيخ وجماعة منهم الفاضل في محكي ... من الاقتصار على مضمونه ليس خلافا محققا وعلى تقديره فلا
ريب في ضعفه للاصل الذي لا ينافيه الخبر المزبور مضافا الى الحسن الاول ولعله لذا عبر المص وغيره بما سمعت وكذا يجوز له ان يبدل ثياب احرامه للاصل وقول
الص في حسن الحلبي او صحيحه لا باس بان يحول المحرم ثيابه قلت اذا اصابها شئ قال نعم وان احتلم فيها فليغسلها وفي خبره الاخر عنه ايضا سألته عن المحرم يحول
ثيابه فقال نعم وسألته يغسلها ان اصابها شئ قال نعم واذا احتلم فيها فليغسلها وقوله ايضا في حسن معوية لا باس بان يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل
مكة لبس ثوبي احرامه اللذين احرم فيهما وكره ان يبيعهما المحمول الامر فيه على الندب كما عن ظ المتاخرين قال المص وغيره فاذا اراد الطواف فالافضل ان يطوف
فيهما ان قيل بل بتدبر لوم الوجوب عبارة الشيخ وجماعة ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى واذا لم يكن مع الانسان ثوبا الاحرام وكان معه قباء جاز لبسه
مقلوبا بان يجعل ذيله على كتفيه بلا خلاف اجده في اصل الحكم بل عن ظ كره وغيره انه موضع وفاق بل ادعاه بحاغير واحد من متاخري المتاخرين لقول الصم
في صحيح الحلبي اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وصحيح عمر بن يزيد يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد
نعلين وان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه او قباه بعد ان ينكسه وحسن معوية بن عمار وصحيحه لا تلبس ثوبا له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ولا
ثوبا تدرعه ولا سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلين وخبر علي بن ابي حمزة ان اضطر المحرم الى ان يلبس قباء من برد ولا
يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وخبر مثنى الحناط من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه وليجعل اعلاه
اسفله وفي رواية اخرى يقلب ظهره لبطنه اذا لم يجد غيره وفي خبر جل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين قال له ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه من ظهر
القدم وان لبس الطيلسان فلا يزره عليه وان اضطر الى قباء من برد ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وخبر محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عم في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم ويلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء ويقلب ظهره لبطنه والظ من الاخير و
صحيح عمر بن يزيد الاكتفاء في جواز لبسه بفقد الرداء خاصة كما هو مفاد غيره من النصوص صريحا او ظاهرا في عبارة المص وغيرها خلافا لما عساه يظهر من المص من اعتبار فقدهما
بل في كشف اللثام انه نص كثير منهم من الاخبار قال وزادت الاضطرار الا ما سمعته من خبري عمر بن يزيد ومحمد بن مسلم فليس فيهما الاضطرار ولا فقد غير
الرداء ووافقهما الشهيد هو غير بعيد على القول بوجوب لبس الثوبين مع الامكان مع احتمال ان لا يكون الواجب الا الثوبين المعهودين وهما غير المخيطين
اذ لو سلم الاتفاق فعليهما الاحوط عند كما التجنب لغير ضرورة ومنها ان لا يكون له ثوب او لا رداء لا يمكنه الا تزار به فيتزر اما بقباء او سراويل او نحوهما
فهذه المسئلة وما يأتي من فقد الازار مسئلة واحدة ولعله غير مخالف لما قلنا نعم قد يظهر من بعض النصوص الاكتفاء به عن الثوبين اذا لم يكن غيره وعلى كل
حال فالاقوى ما عرفت بل في ذلك الاكتفاء في جواز لبسه بفقد احدهما ومقتضاه جواز لبسه مع فقد الازار خاصة ولا يخ من تأمل اللهم الا ان يريد الاتزار
بالرداء ح ولبس القباء عوضا عنه وما سمعته من كشف اللثام من الاتزار بالقباء لكن فيه انه خلاف المستفاد من النصوص المزبورة الا مع دعوى استفادة
ذلك من نصوص السراويل بناء على انها مثال المطلق المخيط مع فقد الازار وهو لا يخ من وجه وكيف كان فالتحقيق جواز لبس القباء مع فقد الرداء
بل الظ وجوبه ح كما صرح به في الكشف وغيرها عملا بظ الامر هنا مضافا الى الامر بلبس الثوبين الذي هذا بدل احدهما ويمكن حمل الجواز في المتن على ما يشمل الوجوب كما
ان المراد بالاضطرار ح ما يشمل عدم وجود ثوب غيره او الحاجة ونحوه فاحتاج الى لبسه ولو مع الاضافة الى رداء الاحرام ثم ان المحكي عن ابن ادريس التصريح
بان المراد من التنكيس جعل الذيل على الكتفين وتبعه الشهيد والفاضل في ... ويحتمله تعبير جماعة باللبس مقلوبا ويشهد له مضافا الى بعد صدق اسم اللبس
بعض الاخبار السابقة وعن اخر تفسيره بجعل الباطن الظاهر ويشهد له بعض اخر من النصوص ولعله لذا اكتفى الفاضل بكل من الامرين جمعا بينهما بالتخيير كما عن
ابن سعيد ولعل الاولى منه الجمع بين الامرين لعدم المنافاة بل يمكن حمل عبارة المتن عليه لم اجد من صرح بوجوبه بل في ذلك الاجماع على الاجتزاء بالاول و
عدم قائل بتعيين الهيئة الاخرى بل قد ينافي ما ذكروه من الجمع بان ظ بعض ما دل عليه لو بقرينة قوله ولا يدخل يديه في يديه ارادة عدم التنكيس الذي لا يحتاج
معه الى النهي عن ذلك فيكون الهيئتان ح متنافيتين لهذا الجمع بينهما بالتخيير اللهم الا ان يراد من النهي المزبور بيان حكم نفسه حكم المطلق على الهيئة المزبورة
وعلى كل حال فلا اشكال في اجزاء الجميع بل والعكس خاصة بناء على ما سمعته من الاجماع المزبور ثم ان الظ عدم الفدية مع اللبس على الوجه المزبور كما
صرح غير واحد منهم الفاضل في محكي كره وهي وتحرير بل عن الشيخ نفي الخلاف فيه واذا توشح به ولعل الامر بالقلب والنكس للتبرع ... فالبدين

الذلك نعم هي عليه لو لبسه لا على الوجه المزبور بل لو ادخل يديه في يديه كان عليه ذلك وان كان مقلوبا منه او في ذلك الاشارة ... اختصاص الحكم بالقباء وفي صحيح عمر
بن يزيد عن الص عم ان لم يكن يجد رداء طرح قميصه على عنقه بعد ان ينكسه واختاره في س قلت هو الاقوى حملا لما في النص من القباء على المثال ومنه يظهر
قوة ما سمعته من كشف اللثام ثم ان صريح النص والفتوى ستر الكتفين به نحو الرداء ولكن في محكي ف يتوشح به ولا يدخل كتفيه للاحتياط خلافا لابي
حنيفة ولا اعرف مستنده بل ظ الادلة خلافه والله العالم واما احكامه فمسائل الاولى لا يجوز لمن احرم بنسك ان ينشئ احراما اخر حتى يكمل افعال ما احرم له بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المشتملة على كيفية حج التمتع المصرحة بان اهلال الحج بعد التقصير المحلل
لاحرام العمرة والى الامر باتمام العمرة والحج الظ في عدم جواز ما يقع قبل الاتمام بل وحينئذ فلو احرم قبل السعي عامدا او قبل اكماله للعمرة كان مشرعا
واحرامه الثاني باطلا ويجب عليه اكمال العمرة بل وكذا لو كان ناسيا ان لم يكن تماما الواحرم متمتعا ودخل مكة واحرم بالحج قبل التقصير ناسيا لم يكن
عليه شئ من دم وقضاء التقصير او غير ذلك وكانت عمرته صحيحة واحرامه للحج صحيحا بلا خلاف محقق اجده في صحتهما كما اعترف به غير واحد بل ربما ظهر
من بعضهم الاجماع عليه بل هو صريح الفاضل في محكي المنتهى على تمامية العمرة مع انه حكي فيه وفي محكي التذكرة قولا لبعض الاصحاب ببطلان الاحرام الثاني
والبقاء على الاحرام الاول فان في الادلة لو اخل بالتقصير ساهيا ادخل احرام الحج على العمرة سهوا لم يكن عليه اعادة الاحرام وتمت عمرته اجماعا وصح احرامه
ثم نقل الخلاف في وجوب الدم خاصة وعلى كل حال فهو الحجة مضافا الى المعتبرة المستفيضة المعتضدة بما سمعت كصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله عم
في رجل متمتع نسي ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله ولا شئ عليه وتمت عمرته وصحيح ابن الحجاج سألت ابا ابرهيم عم عن رجل تمتع بالعمرة الى
الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه واحل ونسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره وصحيح معوية
بن عمار سألت ابا عبد الله عم عن رجل اهل بالعمرة ونسي ان يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله تعالى ولا شئ عليه وتمت عمرته الى غير ذلك من النصوص
التي لا معارض لها سوى خبر ابي بصير لا ... عن المعاصرين فيحمل على صورة العمد ويطرح ولكن قيل والقائل الشيخ وبنو زهرة والبراج وحمزة
والفاضل في د على ما حكي عن بعضهم عليه دم لموثق اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم عم الرجل يتمتع وينسى ان يقصر حتى يهل بالحج قال عليه دم يهريقه الذي
يخص به ما في الصحاح السابقة بناء على حجيته لكن حمله على الاستحباب اظهر كما عن ف والحلي والديلمي واكثر المتاخرين بل هو المشهور بينهم فيرجح
ح على التخصيص خصوصا بعد شدة ظهور تلك الصحاح في عدم شئ عليه الا انه مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط كما لا ينبغي تركه في كون
الدم شاة كما عن الفقيه والمهذب والاشارة وان كان الخبر مطلقا بل عن ابن حمزة ادلجه فيما فيه دم مطلق اللهم الا ان يدعى انصرافه فيه في الفتاوى
الى الشاة والله العالم هذا كله مع النسيان وان فعل ذلك عامدا قيل والقائل الشيخ وابن حمزة وسعيد والفاضل في جملة من كتبه بل في س وغيره نسبته الى
الشهرة بطلت عمرته وصارت حجته مبتولة للموثق ابي بصير بل في ... في الحج ولك وضة صحيحة عن ابي عبد الله عم المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان
يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة وخبر محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل سألته عن رجل متمتع طاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته وهي حجة
مبتولة وقيل والقائل ابن ادريس والفاضل في التلخيص والشهيد في س يبقى على احرامه الاول وكان الثاني باطلا للنهي عنه المقتضي لفساده مضافا الى عدم جواز
ادخال الحج على العمرة قبل اتمام مناسكها والتقصير منها على الاصح للظاهر من النصوص المتضمنة بيان كيفية العمرة في ان التقصير منها بل هو من معقد اجماع ...
بل هو ايضا ظ غيره فان في ذلك من خروجه عنها وكونه محللا واضح الضعف فان نصوص التحليل به لا ينافي كونه من افعالها مثل التسليم في الصلوة على الاصح وح
فالاحرام وقع كالاحرام قبل السعي من افعالها المنهي عنه وغيره مأمور به على انه لو كان الاحرام صحيحا باعتبار كون التقصير خارجا عن العمرة لا يخرج صحة العمرة
لا ابطالها وصيرورة الحج مبتولا كما هو مقتضى النص والفتوى فلا محيص ح عن القول ببطلان الاحرام مضافا الى وقوع خلاف ما نواه ان نوى حج
التمتع وعدم صلاحية الزمان ان ادخل غيره والخبران قاصران عن اثبات حكم مخالف للاصل مع عدم الصراحة لاحتمال الحمل على متمتع عدل الى الافراد ثم
لبى بعدما سعى كما في س بل قال لانه روي التصريح بذلك في رواية اخرى ولعله اراد الموثق رجل يفرد بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا
والمروة ثم يبدو له ان يجعلها عمرة فقال ان كان لبى بعدما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له الذي مر في مسئلة جواز الطواف للمفرد والقارن قبل المضي
الى عرفات ولكن ذلك جميعه كما ترى ولذا كان ظ المص الميل الى غيره لقوله والاول هو المروي مضافا الى كون الخبر من الموثق او الصحيح الصالح للخروج به
عن الاصل بناء على ان التقصير من اجزاء العمرة والانباء على خروجه عنها وانه محلل كما في ذلك يمنع ح مخالفته للاصل العدم كونه ح ادخالا للحج على العمرة
اللهم الا ان يقال ان ظ الادلة وقوع الحج بعد التقصير ان قلنا انه جزء من العمرة وعلى كل حال فالخبر المزبور صالح للخروج به عن ذلك كله خصوصا بعد
الاعتضاد بالشهرة والخبر الاخر وبعد احتمال الحمل المزبور ونحوه ضرورة كون مفروض المسئلة في المتمتع الذي هو حقيقة في المتلبس بالمتعة او الاعم منه والمعادل
والعادل عن الافراد الى التمتع متمتع مجازا فالمتجه العمل به ولكن في الاجزاء به عن فرضه الذي هو التمتع اشكال باعتبار انه عدل اختياري ولم يأت بالمأمور
به على وجهه ولذا كان خيرة ثاني الشهيدين وسبطه وغيرهما ان احتمال الاجزاء ايضا لخلو الخبر الوارد في مقام الحاجة عن الامر بالاعادة ولا ريب في ان الاول
احوط ان لم يكن اقوى والجاهل كالعامد للاطلاق المقيد بخصوص الناسي لما عرفت نعم الظ قصر الحكم المزبور على خصوص مضمون الخبر اما غيره فيبقى على
مقتضى الاصل الذي سمعته من الحلي نعم يبقى شئ وهو ان الخبرين المزبورين لم يتعرضا لاستيناف احرام جديد لحج الافراد اذ الاجتزاء بالاحرام المزبور بعد ان
لم يكن مأمورا به بل منهيا عنه باعتبار ادخاله على العمرة لا وجه له كالاجتزاء باحرام العمرة الذي كان منويا به غيره مع قوله عم فيهما بطلت متعته المراد به

Margin notes:

ولبس المحرم اكثر من ثوبين

وبلبسه

قبائه

على هذا او افعال العمرة

بطلان عمرة تمتعه التي من افعالها الاحرام الا اني لم اجد تصريحا بتجديد الاحرام لحج الافراد من ميقاته في مفروض المسئلة نعم في الذخيرة بعد ذكر الخبرين قال ومقتضاهما بطلان المتعة وليس فيهما خصوصا المعتبرة منهما تصريح بعدم الحاجة الى تجديد الاحرام كما هو مذهب الجماعة وكيف كان فلعل عدم تجديد الاحرام لظهور الخبرين ولو من جهة قوله مبتولة والخلو عن ذكره في مقام البيان وغير ذلك في انقلاب فعله الى حج الافراد وان كان ذلك باختياره وان اثم فيه لانه كالانقلاب القهري الذي يجتزى فيه بالاحرام الاول وهو دليل ذلك للخبر ان فيهما ايضا مخالفة للاصول في هذه الجملة والله العالم المسئلة الثانية قد تقدم الكلام مفصلا في انه لو نوى الافراد ثم دخل مكة جاز ان يطوف ويسعى ويقصر ويجعلها عمرة ويتمتع بها ما لم يلب فان لبى انعقد احرامه وليس له العدول وقيل كما عن ابن ادريس لا اعتبار بالتلبية وانما هو بالقصد فلاحظ وتامل بل وتقدم ايضا الكلام في المسئلة الثالثة وهي لو احرم الولي بالصبي جرده من فخ على معنى انه يحرم به من الميقات ولكن لا يجرده عن المخيط الا من فخ كما تقدم تحقيق ذلك ولعل في المتن هنا الاول ولكن مقتضى قوله وفعل به ما يجب على المحرم وجنبه ما يجتنبه عدم الاقتصار على نزع المخيط بل غيره من تروك المحرم ولم اجد به تصريحا لاحد بل مقتضى صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انظروا الى من كان معكم من الصبيان فقدموه الى الجحفة او الى بطن مر ويصنع به ما يصنع بالمحرم ويطاف به ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليه وصحيح زرارة عن احدهما عليهما السلام اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويفرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون عنه قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى ما يتقى المحرم من الثياب والطيب فان قتل صيدا فعلى ابيه وغيرهما خلافه فالمتجه الاقتصار على خصوص نزع المخيط مع الاحرام بهم من الميقات دون غيره من تروك المحرم نعم لو قلنا ان ابتداء الاحرام بهم من فخ لم يكن اشكال ح في جريان حكم الاحرام ح منه كما هو واضح وكيف كان فلو فعل الصبي ما يجب به الكفارة او الفداء على المكلف لزم ذلك الولي في ماله كما في عد ومحكي في ية بل قيل وبه ان كان لا صراحة بل ولا ظهور في عبارته لعدم خطاب الصبي بالاجتناب خصوصا غير المميز منه وانما الواجب على الولي ان يجنبه وهو غرامة دخلة هو عليه بالاحرام به كالنفقة الزائدة ولصحيح زرارة السابق لكن فيه قتل الصيد خاصة مع ان ظاهر المص والفاضل في ذكر غيرهما عدم الفرق بين ما يوجب الكفارة عمدا وسهوا كالصيد وما في معناه وما يوجب الكفارة عمدا لا سهوا الا ان المحكي عن الشيخ واكثر الاصحاب كما في ك والذخيرة اختصاص الحكم بالاول قال في ك اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص وهو الصيد اي وما في معناه مما يوجبها عمدا وسهوا اذ لا قائل بالوجوب فيه خاصة بل لعل الاجماع المركب على خلافه فيختص الوجوب بما يوجبها عمدا وسهوا دون ما لا يوجبها الا عمدا للقاعدة المزبورة التي لا يعارضها كون الولي المخاطب فان ذلك لا يوجب الكفارة عليه لعدم الاصل وعدم تناول دليلها له كالمختار في ك ولكن قد يناقش بان ان الولي هو المتسبب في ترتب ذلك وكون عمد الصبي خطا انما هو في الديات لا في خطاب الكفارات والفداء الشبيه بخطابات الاسباب وبظهور كون الصيد على الاب الذي عليه الصوم وغير ذلك مما عساه يظهر منه ترتب هذه الاحكام للاحرام عليه دون الصبي خصوصا غير المميز وبذلك كله يظهر لك شدة ضعف ما عن ابن ادريس من عدم الوجوب مطلقا لان عمد الصبي خطا فلا يجب عليه ما يعتبر العمد في وجوبها كما ان قاعدة الاقتصار تقتضي عدم وجوبها ايضا فيما يجب على العامد والناسي لان الوجوب على الناسي على خلاف الاصل انما وجب هنا بالنص والاجماع والخطاب الشرعي انما يتوجه على المكلفين خصوصا دعوى ان عمده خطا محقق في المقام ضرورة كون المسلم منه في الديات وبذلك ظهر لك ان الاقوال ثلاثة قيل والرابع والخامس التفصيل بايجاب الفداء في مال الولي عليه لانه مال وجب بجنايته كما لو اتلف مال غيره وهو خيرة كره ومحتمل طه والكفارة على الولي ولا يجب على احد التردد فيهما عن صريح طه في كره ولا يخفى عليك ما فيهما بعد الاحاطة بما ذكرناه مضافا في الصيد فالتحقيق ح ما هو ظاهر المتن من ترتب الكفارة والفداء على الولي مط هذا كله فيهما واما بالنسبة الى غيرهما كما لو عقد له على امرة كان بالملابل عن الحج ان جامعها حرمت عليه او جامع في الفرج عمدا قبل الوقوف بعرفات فالفداء عليه دون الولي بل لعله لا خلاف في عدم وجوبه على الولي للاصل وغيره واما الوجوب عليه فلعله لعموم دليله لكن المحكي عن ط وف ودروس والجواهر العدم افسد به الحج لتعمد الجماع كما عن الجواهر نافيا للخلاف فيه او لا لكون عمده خطا ولان الخطاب انما يتوجه الى المكلف ودعوى ان ذلك من باب الاسباب فيخاطب به بعد بلوغه لا حال صباه وكذا المجنون متوقفة على الدليل وعليه فيجب القضاء وعليه مؤنته على الولي نظر قربه الوجوب عند الشهيد قدس سره ولعله لانه السبب في وجوبه عليه وفيه انه حين القضاء كامل وجب عليه كحجة الاسلام والمباشر اقوى من السبب ولذا وجب عليه في صورة البذل دون من بذله وكيف كان فاذا قضى لم يجز القضاء عن حجة الاسلام فيحج عليه لا اذا كان قد كمل في الفاسد قبل المشعر بناء على انه كالمنقلب الذي قد عرفت البحث فيه ولو وجب القضاء وحج الاسلام اخر القضاء وان تقدم بل قيل ولو نواه بطل وانصرف الى حجة الاسلام بل الوجوب ان القضاء في الصغر فشرع فيه وبلغ قبل الوقوف انصرف الى حجة الاسلام ثم وقد تقدم جملة من الكلام في هذه المسائل وغيرها فلاحظ وتامل وكل ما يعجز عنه الصبي يتولاه الولي من تلبيته وطواف وسعي وغير ذلك لما سمعته من النص مضافا الى صحيح ابن الحجاج سئلت ابا عبد الله عليه السلام وكنا تلك السنة مجاورين واردنا الاحرام يوم التروية فقلت ان معنا مولودا صبيا فقال مروا امه فلتلق حميدة فلتسالها كيف تفعل بصبيانها فاتتها فسالتها فقالت لها اذا كان يوم التروية فجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم ثم احرموا عنه ثم قفوا به في المواقف واذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا راسه ثم زوروا به البيت ثم مروا الخادم ان يطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة واذا لم يكن الهدي فليصم عنه وليه اذا كان متمتعا وغير ذلك من النصوص ويجب على الولي الهدي من مال الولي لانه كالنفقة الزائدة او الصوم عنه اذا لم يجده كما سمعته في صحيح معوية وفي خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق

يصوم عن الصبي وليه اذا لم يجد هديا وكان متمتعا كقول الباقر عليه السلام في خبر عبد الرحمن بن اعين الصبي يصوم عنه وليه اذا لم يجد هديا وفي خبر الاخر تمتعنا فاحرمنا ومعنا صبيان فاحرموا ولبوا كما لبينا ولم نقدر على الغنم قال فليصم عن كل صبي وليه وفي موثق اسحق سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا بعمرة وخرجوا معنا الى عرفات بغير احرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم بناء على ارادة الصبيان من الغلمان وقد سمعت ما في صحيح زرارة السابق المراد من الكبار فيه على ما صرح به غير واحد المميزون ومنه يستفاد الاجتزاء بصوم المميز منهم ولعله اليه اشار المص بقوله ودروس اذا كان الصبي مميزا جاز امره بالصيام عن الهدي ولو لم يقدر على الصيام صام عنه وليه مع العجز عن الهدي بعد تعميمه ما في غيره من النصوص من صيام الولي عنه والا فهو ليس كما ذكره بل لم نعثر على خبر بالخصوص المزبور نعم استدل له بعضهم على ذلك بموثق سماعة سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه ان يضحي عنهم قلت فانه اعطاهم دراهم فبعضهم ضحى وبعضهم امسك الدراهم وصام قال قد اجزء عنهم وهو بالخيار ان شاء تركها قال ولو انه امرهم فصاموا اجزء عنهم وفيه ان الظ ارادة المماليك من الغلمان فيه على انه ليس تمام المضمون المزبور بل قد ينافي في ارادة المميز من الكبار في الخبر المزبور فيتعين على الولي الذبح او الصوم اذا لم يجد ولو سلم فالمتجه التخيير جمعا لا بعد عدم تحققنا ما ارسله المص فيما وصل الينا من النصوص من ترتب صوم الولي على عجز الصبي عن الصوم بل مقتضى اطلاق الامر في صحيحي معوية وابن الحجاج وغيرهما خلافه ولعله الذي كشف اللثام بعد ان ذكر وجوب الهدي على الولي من ماله قال فان فقد صام او امر الصبي بالصوم واما ما عساه يظهر من صحيح معوية من اعتبار عدم وجدان الصبي الهدي في صوم الولي فلم نجد به قائلا بل ظاهر الاصحاب خلافه فيجب حمله على ارادة معنى عنهم من قوله منهم فيه وقد نطقت الاخبار بجميع ذلك ولذا كان لم نتحقق غير ما قد عرفت فالاولى والاحوط ذبح الولي فان لم يجد صام من غير فرق بين المميز وغيره والله العالم المسئلة الرابعة اذا اشترط في احرامه ان يحله حيث حبسه ثم احصر تحلل بلا اشكال ولا خلاف نصا وفتوى لكن الكلام في انه هل يسقط الهدي قيل والقائل المرتضى والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل في محصر ير وكره وهي ومع على ما حكي عن بعضهم نعم يحل بمجرد الاحصار من غير ان يحتاج الى الهدي وهو ح فائدة الشرط بل في الانتصار الاول منهم الاجماع عليه بل قال فيه لا فائدة لهذا الشرط الا ذلك واطلاق الاية محمول على من لم يشترط وهو الحجة بعد صحيح ذريح المحاربي عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج واحصر بعدما احرم كيف يصنع قال فقال او ما اشترط على ربه قبل ان يحرم ان يحله من احرامه عند عارض عرض له من امر الله تعالى فقلت بلى قد اشترط ذلك قال فليرجع الى اهله حلا لا احرام عليه ان الله احق من وفى بما اشترط عليه فقلت فعليه الحج من قابل قال لا وصحيح البزنطي سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه اي شيء حاله واي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء فقلت من النساء والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم وقال اوما بلغك قول ابي عبد الله عليه السلام وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي ولو بقاعدة تاخير البيان عن وقت الحاجة لو كان واجبا من الاخير يستفاد الاستدلال بالكل بل يدل على مشروعية الشرط المزبور بناء على افادته ذلك وقيل والقائل الاسكافي والشيخ في محكي ف وط والمص في فع والفاضل في المخ وغيرهم لا يسقط والاشبه هو باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل وعموم الاية وغيرهما والاحتياط وقول الصادق عليه السلام في خبر عامر بن عبد الله بن جذاعة المروي عن الجامع من كتاب المشيخة لابن محبوب في رجل خرج معتمرا فاعتل في بعض الطريق وهو محرم قال ينحر بدنته ويحلق راسه ويرجع الى رحله ولا يقرب النساء فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما فان برء من مرضه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه في احرامه وان كان قد اشترط فليس عليه ان يعتمر الا ان يشاء فيعتمر ويجب ان يعود للحج الواجب المستقر وللاداء ان استمرت الاستطاعة في قابل والعمرة الواجبة كذلك في الشهر الداخل وان كانا متطوعين فهما بالخيار مؤيدا بما تسمعه من صحيح معوية في حصر الحسين عليه السلام وح ففائدة الاشتراط جواز التحلل كما عن طه وف وفي المهذب في المحصور ولكنه في المصدود لدى عند الاصحاب كما عن يه وكره وهي بمعنى انه من غير تربص كما في فع وكشفه والمحكي عن شرح ترددات الكتاب لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية ان الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا عليه السلام وهو بالمدينة فخرج في طلبه فادركه بالسقيا وهو مريض فقال يا بني ما تشتكي قال اشتكي راسي فدعا عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة بناء على انه كان قد اشترط بل عساه كونه مستحبا فلا يتركه الحسين عليه السلام فيندرج ح بالتاسي وبانه متى شرع النحر تحليلا نافي السقوط اذ احتمال سقوط الوجوب خاصة لم نعرف به قولا لاحد بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه ونحو صحيح رفاعة عنه لكن فيه انه عليه السلام كان ساق بدنة فنحرها وحلق راسه وح يكون نحرها خارجا عما نحن فيه اذ الظ عدم خلاف معتد به في عدم سقوط الهدي عنه بل عن الاصباح انه عليه اجماع الامة فيحمل النحر فيه على البعث للنحر في محله ثم الحلق بعده وان كان بعيدا بل لا يمكن دعوى القطع بفساده وليس هو اولى من حمل سوق البدنة فيه على سوقها الا على كونه حج قران فيكون ح معا والبين على المط نعم لا اشكال في انه حكم القارن البعث وان اشترط لصحيح محمد بن مسلم ورفاعة عن الباقر والصادق عليهما السلام القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج عنه وما عن الفقيه من عدم البعث فيه ليس واضح الضعف انه من تعريف الذكا وعلى كل حال فيكون فائدة الشرط تعجيل التحليل في المحصور بانه لا يجوز ما لم يبلغ الهدي محله كما هو مقتضى الاية المحمول اطلاقها على غير صورة الاشتراط واجماع المرتضى لم نتحققه بل لعل المتحقق خلافه والصحيحان الاصرح فيهما لعدم الهدي بل لا ظهور بحيث يعارض خبر عامر وصحيح معوية وقاعدة تاخير البيان مع منع تحقق موضوعها في المقام يمكن ان يكون ترك بيانه للاتكال على الاية وغيرها نعم هما دالان على التعجيل الذي هو المختار ان كان مع الهدي كما سمعته من دليله بل قد يقال ان الشرط لا يدل على ازيد من ذلك فان المراد عدم لزوم البقاء على الاحرام بعد الحصر وانه يحلله

من احرامه بمحلل الشرعي لانه يتسبب بتحليل خاص لا يحتاج معه الى هدي ولا غيره بل بما ظهر من بعض العبارات عدم الاحتياج معه الى النية ويمكن القطع
بعدمه فظهر لك من ذلك كله ان الاقوى كون فائدة الشرط التعجيل المزبور لا سقوط الهدي ولا غيره من الفوائد التي سمعتها واما ما في المتن من انه قيل يجوز التحلل
من غير شرط فلم يظهر لي المراد بالقول المزبور فان اصل التحليل للمحصور لا اشكال فيه ولا خلاف للاية والرواية وان اراد به جواز التعجيل من غير شرط
فلم اعرفه لاحد من اصحابنا ويمكن ان يريد به الاشارة الى ان الشرط وجوده كعدمه ولا يترتب عليه الا الثواب كما هو المشهور بين العامة واختاره ثلة ... وربما كان
ظاهر ... والمهذب وان كان ستعرف ضعفه ان شاء الله وعلى كل حال فلا ريب في ان الاول هو القول بان فائدته التعجيل الظاهر مما سمعته من المرتضى بل من القول بانه
لا فائدة فيه سوى ترتب الثواب تمسكا في الايضاح فانه بعد ان ذكر قول والده في عد فائدة الشرط جواز التحلل على رأي قال ان معنى كلام المص ليس المنع من التحلل
اذا لم يشترط بل معناه ان التحلل ممنوع منه ومع العذر وعدم الاشتراط يكون جواز التحلل رخصة ومع الاشتراط يصير التحلل مباحا بالاصل وسبب اباحته
بالاصالة الاشتراط والعذر قال والفائدة تظهر فيما لو نذر ان يتصدق كلما فعل رخصة بكذا او في التعليق وهو كما ترى مرجعه في الحقيقة الى عدم الفائدة
للشرط في خصوص المشترط فيه من الحج والعمرة فيكون حينئذ تعبدا محضا كما عن اكثر العامة مضافا الى عدم الفائدة ايضا في ذكر خصوص الحصر اللهم الا ان يراد منه ما يعم
الصد الى ظاهر عبارة الفاضل في المص من كون الفائدة نفس التحلل لا كونه اصليا في مقابل الرخصة وان امكن ذلك على ضرب من التجوز لكن لا يخفى عليك
بعده وكيف كان فقد استدل له بعموم الاية وما يحكى من فعل النبي ص في المصدود وبخبر حمزة بن حمران سألت ابا عبد الله ع عن الذي يقول حلني حيث
حبستني قال هو حل حيث حبسه قال او لم يقل وحسن زرارة عنه ايضا هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط وفيه ان الاية مع انها مساقة لبيان حكم اصل
الحصر لا خصوص المشترط مقيدة بما عرفت وفعل النبي ص بعد ان كان مصدودا لا محصورا خارج عما نحن فيه وخبر حمزة وزرارة مع عدم صحة سند الاول
منهما وموافقتهما للعامة واحتمال كونهما في المصدود لا دلالة فيهما الا على ثبوت اصل التحلل مع الشرط وعدمه وان اختص الاول بامر زايد على ذلك
كما سمعت التصريح به في النص مضافا الى استبعاد الامر بالشرط المزبور مع عدم فائدة به ومن الغريب انه على ضعفه وفساده وافقه عليه الشهيد في
س والمحقق الثاني في حاشية الكتاب في تفسير عبارة المص وما شابهها قال في الاول وحكمهما اي المتمتع وغيره في استحباب الاشتراط واحد
وفائدته جواز اصل التحلل عند العارض كقول ابن حمزة والشرايع وجواز التعجيل للحصر كقول ط وسقوط الهدي عن المحصر والمصدود وغير
السائق كقول المرتضى وسقوط قضاء الحج لمتمتع فاته الموقفان كقول الشيخ في يب لرواية ضريس بن عبد الملك الصحيحة وقال في الثاني
قول المص وفائدة الاشتراط الخ جواب عن سؤال مقدر يرد على عدم سقوط الهدي عن المشترط صورته انه لا فرق بين المشترط وغيره في وجوب
الهدي اذا احصر فلا فائدة للشرط حج وجوابه ان فائدته كون التحلل مستحقا بالاصالة بعد ان كان رخصة ومن فوائده انه عبادة يترتب
عليه الثواب والجميع كما ترى فان العبارة كادت تكون صريحة خصوصا بملاحظة كلامه في مع في ان الفائدة تعجيل التحليل بخلاف المشترط الذي
يجب الانتظار عليه حتى يبلغ الهدي محله بل لعل ذلك هو مراد كل من عبر بانه يتحلل مع الشرط كما عن ط و ف والمهذب وغيرهما ضرورة
ثبوت اصل التحلل للمحصور من غير شرط فليس المراد الا التعجيل والله العالم ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره الشهيد في س اخيرا هو الرابع من
الاقوال في الفائدة وقد ذكره الشيخ في موضع من يب مستدلا عليه بصحيح ضريس بن اعين سألت ابا عبد الله ع عن رجل خرج متمتعا بالعمرة
الى الحج فلم يبلغ الى مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف
الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل وهو مع احتمال كون القائل ضريسا لا الامام
عليه السلام يشكل بان الحج الفائت ان كان واجبا لم يسقط فرضه في القابل بمجرد الاشتراط بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في محكي هي وقال الاشتراط
لا يفيد سقوط الحج في القابل لو فاته ولا نعلم فيه خلافا ولا اشكالا الا كما سيذكره المص وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط فالوجه
ارادة شدة الندب فيه عمن ترك الاشتراط كل ذلك مضافا الى ما فيه من المشقة بناء على ما قيل من كون المراد منه البقاء على احرامه الى
قابل الحج به وان كان فيه منع واضح والخامس ما في ك فانه بعد ان ذكر الفوايد المزبورة عدا ما سمعته من الفخر قال وكل واحد من هذه الفوائد
لا تتاتى على جميع الافراد التي يستحب فيها الاشتراط اما سقوط الهدي فمخصوص بغير السائق اذ لو كان قد ساق هديا لم يسقط واما تعجيل
التحليل فمخصوص بالمحصور دون المصدود واما كلام يب فمخصوص بالمتمتع وكذا ثبوت التحليل بالاصل العارض لا مدخل له في شيء من الاحكام
استحباب الاشتراط ثابت لجميع افراد الحاج ومن الجائز كونه تعبدا او مامورا به يترتب على فعله الثواب ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما
ذكرنا من النصوص المصرحة بفائدة الشرط والفتاوى وغيرها على انه موافق لكثير من العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم كطاوس وسعيد
بن جبير والزهري ومالك بل ابن عمر منهم كان ينكر ذلك ويقول حسبكم سنة نبيكم ولانه عبادة واجبة باصل الشرع لا يفيد الاشتراط فيها
كالصوم والصلوة وهو كما ترى مجرد قياس وافتراء على النبي ص فالتحقيق ما عرفت فربما احتمل او قيل كون الفائدة التحلل من كل شيء حتى
النساء كما سمعته في صحيح البزنطي بل هو المحتمل ارادة الفاضل ومن عبر كعبارته ذلك ايضا ولكن يدفعه صحيح معوية بن عمار المتقدم في حديث
حصر الحسين ع فسأل الصادق ع ارايت حين برئ من وجعه احل له النساء فقال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قال فما بال
النبي ص حين رجع الى المدينة حل له النساء ولم يطف فقال ليس هذا مثل هذا النبي ص كان مصدودا والحسين ع كان محصورا ويمكن قطع

الحاشية: للتحلل — والقول في جواز التحليل من غير شرط — سقوط الهدي مخصوص بغير السائق

النظر فيه عن الشرط وكون السؤال عن المحصور اذا احل هل يحل له النساء لا المصدود كما يمكن بعيدا تقييد خبر البزنطي بما اذا طيف عنه وتمتع بتحقيق الحال
فيه في محله ان شاء الله هذا وفي الايضاح حكاية قول سادس وسابع وهو ان فائدته سقوط الهدي عن المصدود وجواز تحلل المحصور اما الاول
فيجوز له التحلل اشترط او لم يشترط للخبرين زرارة وحمزة بن حمران ولا يرد فيهما المحصور للاية فلو لم يسقط الهدي لم يكن له فائدة واما الثاني فلما
روي ان النبي ص دخل على ضباعة بنت الزبير فقال لها العلك اردت الحج فقالت والله ما اجدني الا وجعة فقال لها حجي واشترطي وقولي اللهم محلي
حيث حبستني وفي رواية قولي لبيك اللهم لبيك ومحلي من الارض حيث حبستني فان لك على ربك ما استثنيت ولكن انما يحلل الهدي بعد بعثه
وتوقع بلوغه المحل للاية وان لم يشترط لم يحل حتى يدرك الحج او العمرة وفيه مضافا الى عدم معرفة القائل بذلك بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه
ان الاية مطلقة لم تقيد بالاشتراط بل لعلها ظاهرة في صورة عدم الشرط وسقوط التربص فائدة ولا باس بانتفاء الفائدة في الصد هذا وفي ك
بعد نقل الاقوال قال والذي يقتضيه النظر ان فائدته سقوط التربص عن المحصر كما يستفاد من قوله وحلني حيث حبستني وسقوط الهدي عن
المصدود لما ذكرناه من الادلة مضافا الى ضعف دليل وجوبه بدون الشرط كما ستبينه في محله ان شاء الله بل لا يبعد سقوط الهدي مع الحصر ايضا
كما ذهب اليه المرتضى ره وابن ادريس ولا ينافي ذلك قوله ع في حسنة زرارة هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط لان اقصى ما يستفاد منها ثبوت
التحلل مع الحبس في الحالين ونحن نقول به ولا يلزم من ذلك تساويهما من كل وجه فيجوز افتراقهما بسقوط الدم مع الشرط ولزومه بدونه وتبعه على ذلك
بعض من تاخر عنه ولا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا مواضع للنظر فيه وما ندري الادلة التي ذكرها على سقوط الهدي في المصدود والتحقيق عدم
سقوط الهدي مط سيما القارن لما عرفت وسقوط التربص في المحصور مع الشرط والمصدود مط اما الاول فلما سمعته من النصوص واما في المصدود
فللاتفاق في ذلك على جواز التعجيل من غير شرط ولا يضر عدم الفائدة للشرط فيه بعد الاتفاق المزبور كما لا يضر ايضا في القارن وان لم يعجل و
بذلك كله يظهر لك ما في المحكي عن ابن ادريس الذي قد كفانا مؤنته الفاضل في المخ حيث قال واما ابن ادريس فلم يرض بالاستدلال على السيد الا بتعجيبه من
الشيخ واستطرافه كلامه في ف وتوهم لجهله بالاحكام مناقضة الشيخ نفسه في مسئلتين متتاليتين فقال ان الشيخ قال مسئلة يجوز للمحرم ان يشترط
ويكون ذلك صحيحا ويجوز ان يتحلل اذا عرض له عارض ثم ان قال وقال بعض الشافعية لا تاثير لهذا الشرط وجوده كالعدم الخ ثم قال مسئلة اذا
شرط على ربه في حال الاحرام ثم حصل الشرط واراد التحلل فلا بد من نية التحلل والهدي وللشافعية قولان دليلنا عموم الاية والاحتياط قال
ابن ادريس الشيخ يناظر ويخاصم في المسئلة الاولى من قال ان الشرط لا تاثير له وجوده كعدمه وانه لا يفيد شيئا ثم يستدل على صحته وتاثيره
وفي الثانية يذهب الى ان وجوده كعدمه ولا بد من الهدي وان اشترط ويستدل بعموم الاية وهذا عجب طريف فيه ما فيه اقول اي عجب فيما ذكره الشيخ
واي استطراف فيه ولعله توهم ان الشيخ حيث اوجب الهدي جعل وجود الشرط كعدمه ولم يتفطن ان التحلل انما يجوز مع الاشتراط وانه لولاه لم
يجز التحلل وهل هذا الا جهل منه وقلة تامل لعبارات الفقهاء وعدم مزيد لتحصيل مقاصدهم قلت هو كذلك مع فرض ان مراد الشيخ بالتحليل
التعجيل لا اصله والله العالم ثم ان الشرط انما يصح ويترتب عليه الفائدة التي ذكرناها اذا كان على وفق ما يثبت شرعا مثل ان يقول حيث
حبستني او عرض لي شيء او نحو ذلك مما جاء في النصوص نعم الظ صحته ايضا مع ذكر التفصيل كما لو قال ان مرضت او منعني عدو او قلت نفقتي او
ضاق الوقت او نحو ذلك كما صرح به الفاضل وغيره ولا ينافي ذلك ذكر المحصور في كلامهم لامكان ارادة الاعم من المريض قال في الصحاح كل من امتنع عن
شيء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه ولهذا قيل حصر في القراءة وحصر عن اهله ثم حكى عن ابي عمرو الشيباني حصرني الشيء واحصرني اي حبسني وان المراد من الشرط المشروع
الاعم من الحصر بمعنى المرض وقد سمعت ما في صحيح ضريس بن اعين المشتمل على ضيق الوقت فلاحظ وان المراد من مشروعية الشرط مطلق المانع الشامل
للمرض وغيره نعم يختص المصدود بعدم الفرق فيه بين الشرط وغيره ويمكن ارادة الاصحاب الحصر المثال له على كل حال فلا يصح اشتراط حلني حيث شئت لعدم
مشروعيته فلا يترتب عليه الفائدة المزبورة ولعل من ذلك اشتراط التحلل لحدوث العذر اي من غير نية للتحلل ولا هدي وذلك لان الهدي
الاحلال بغير تمام لما احرم له وسقوط الدم خلاف الاصل ولو بالشرط فيقتصر فيه على محل النص والاجماع والمتيقن منهما الاحلال بالنية و الهدي
على حسب ما عرفت والله العالم المسئلة الخامسة اذا تحلل المحصور والمصدود لا يسقط عنه الحج في القابل ان كان واجبا مستقرا في ذمته
او بقيت استطاعته وكذا العمرة بلا خلاف معتد به كما سمعته من هي ولا اشكال للاصل والعمومات وخبر المشيخة الذي قد سمعته سابقا نعم يسقط ان
كان ندبا شرط او لم يشترط اذ ليس هو من الفاسد الذي يوجب الحج من قابل فيبقى على حكم الندب الذي مقتضى الاصل عدم وجوبه بل لعل التعبير
بالسقوط باعتبار ما يوجب المضي بالنسك اذا احرم به مضافا الى ما سمعته من الخبر المروي عن كتاب المشيخة وهو صحيح ذريح المحاربي نعم ينبغي
البحث في حرمة النساء على المحصور الا ان يطاف عنه مط او الا مع الشرط وياتي البحث فيه ان شاء الله والله العالم هذا كله في كيفية الواجبة واحكامه
واما المندوبات فرفع الصوت بالتلبية للرجال كما هو المشهور بل في كشف اللثام الاجماع في الظ ولعله كذلك اذ ما في يب من انه واجب مع القدرة
والامكان محمول على شدة الندب خصوصا قوله في محكي ف لا احد من ذكره فرضا لكن عن المصباح ومختصره وفي احيانا من قال الاجهار فرض
الا انا لم نتحققه وان مال اليه بعض متاخري المتاخرين للامر به في النصوص المحمول على الندب بقرينة الشهرة وغيرها وخصوصا في صحيح عمر بن
يزيد واجهر بها كلما ركبت وكلما نزلت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا وبالاسحار والاوجب تكريرها في كل ذلك وهو

الحاشية: من النهاية — كلام ابن ادريس مع العلامة — في عدم سقوط الحج بالصد والحصر في القابل

مقطوع

مقطوع بعد ولذا مرفوع حريز عن الصادقين ع لما احرم رسول الله ص اتاه جبرئيل فقال له مر اصحابك بالعج والثج والعج رفع الصوت بالتلبية
والثج نحر البدن قال وقال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتى بحت اصواتنا الى غير ذلك من النصوص المشتملة على الامر بها المحمول عليه على ما
عرفت نعم في خبر ابي عبد الله ع وليس على النساء جهر بالتلبية وفي مرسل فضالة عنه ع ايضا ان الله تع وضع عن النساء اربعا الجهر بالتلبية و
السعي بين الصفا والمروة ودخول الكعبة واستلام الحجر ومن هنا اختص المص بالرجال مضافا الى المناسبة للستر ويستحب تكرارها خصوصا عند
نوم واستيقاظه وعند علو الاكام ونزول الاهضام وبعد كل صلوة وبالاسحار وملاقاة راكب لانها شعار المحرم واجابة لنداء ربه تع وذكر
وتذكير للآخرة وفي مرسل ابن فضال من لبى في احرامه سبعين مرة ايمانا واحتسابا اشهد الله تع له الف الف ملك براءة من النار وبراءة من النفاق وفي مرسل
الصدوق ما من محرم يضحي ملبيا حتى تزول الشمس الا غابت ذنوبه معها اللتلبية قال جابر بن عبد الله ما سمعته سابقا وقد سمعت صحيح عمر بن يزيد
في صحيح ابن سنان عنه ع ايضا كان ص يلبي كلما لقي راكبا او علا اكمة او هبط واديا وفي اخر الليل وفي ادبار الصلوات وفي صحيح معوية بن عمار تقول ذلك
في دبر كل صلوة مكتوبة او نافلة وحين ينهض بعيرك واذا علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت راكبا او استيقظت من منامك وبالاسحار
واكثر ما استطعت الى غير ذلك من النصوص بل عن نهي وكره استحباب ذلك باجماع العلماء الا ما لك فلا يستحب عند اصطدام الرفاق نعم لم نجد
فيما وصل الينا من النصوص خصوص النوم كما اعترف به في كشف اللثام لكن قيل الفاضلين التعرض للنوم ويمكن ان يكون وجهه ما يظهر
من النصوص من استحباب تكريرها عند كل حادث كالنوم والاستيقاظ وملاقات غيره ولعله لذا عبر به الفاضل في عد وجعل الاحوال المزبورة مثالا
وان قال في كشف اللثام لم اره لمن قبله بل العلل من ذلك قال غ المقنعة والغنية وسم والفقيه من استحبابها ايضا عند صعود الدابة والنزول منها او لعبه
عمر بن يزيد السابق خصوصا بعد التسامح في ادلة السنن وخصوصا مثل هذه السنة التي هي ذكر في نفسها والله العالم وكيف كان فان كان حاجا
مفردا او قارنا استمر على تكرارها الى يوم عرفة عند الزوال الصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس وصحيح عمر
بن يزيد عن ابي عبد الله ع اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية ونحوه صحيح معوية بن عمار عنه ايضا وظاهرها الوجوب كما عن نص ف
ولذا وحكى عن علي بن بابويه والشيخ واستحسنه بعض لظاهر الامر ولا ريب في انه احوط وان كان معتمرا بمتعة فاذا شاهد بيوت مكة كما صرح به غير
واحد بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب لقول الص ع في حسن الحلبي المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية وفي حسن معوية اذا دخلت مكة وانت
متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين فان الناس قد احدثوا بمكة ما لم يكن فاقطع
التلبية وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عز وجل ما استطعت وقولهما في خبر سدير اذا رايت ابيات مكة فاقطع التلبية
الى غير ذلك من النصوص التي ظاهرها الوجوب بل عن الخلاف الاجماع عليه ولا باس به ولكن في خبر زرارة عن ابي عبد الله ع سألته متى يمسك المتمتع
عن التلبية فقال اذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت الابطح وهو مع ضعفه يمكن حمله على ارادة الاشراف كما انه يمكن حمل ضعيف زيد الشحام
عنه ع ايضا سألته عن تلبية المتعة متى تقطع قال حين يدخل الحرم على ارادة الجواز كما عن الغنية والاستبصار على معنى عدم تأكد استحباب
فعلها قبل دخوله وقال ابان بن تغلب في الحسن كنت مع ابي جعفر ع في ناحية من المسجد وقوم يلبون حول الكعبة فقال اترى هؤلاء الذين
يلبون والله لاصواتهم ابغض الى الله من اصوات الحمير ولعله لانهم كانوا من العامة الذين لا حج لهم انما الكلام فيما سمعته في ذيل حسن معوية بن عمار من
ان حد بيوت مكة قبل اليوم عقبة المدنيين وفي خبر الفضيل بن يسار سألت ابا عبد الله ع قلت دخلت بعمرة فاين اقطع التلبية قال حيال العقبة عقبة
المدنيين قلت فاين عقبة المدنيين قال حيال القصارين وفي خبر ابي خالد مولى علي بن يقطين سألت ابا عبد الله ع عمن احرم من حوالي مكة من الجعرانة
والشجرة من اين يقطع التلبية قال يقطع التلبية عند عروش مكة وعروش مكة ذي طوى ويحمل على غير عمرة التمتع بل لعله ظاهر ذلك وفي صحيح البزنطي عن
الرضا ع انه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية قال اذا نظر الى عراش مكة عقبة ذي طوى قلت بيوت مكة قال نعم ولعله لذا قال في س وحدها عقبة
المدنيين وعقبة ذي طوى ونحوه في اللمعة وشرحها ولكن قيد الاول بما اذا دخلها من اعلاها والثاني بما اذا دخلها من اسفلها عن السيد والشيخ الجمع بينهما
بان الاول لمن اتى على طريق المدينة والثاني لمن اتى على طريق العراق وتبعهما الحلي والديلمي عن الصدوق وفي المفيد تخصيص الثاني بمن اتى على طريق
المدينة وعن ابن ابي عقيل وحد بيوت مكة عقبة المدنيين والابطح وفي المخ بعد ان حكى عن الجميع ما عرفت قال ولم نقف لاحدهم على دليل و
عن الغنية والمهذب حد بيوت مكة من عقبة المدنيين الى عقبة ذي طوى وعن المصباح المنير وذو طوى واد بقرب مكة على نحو فرسخ في طريق التنعيم ويعرف
الان بالزاهر ونحوه عن تهذيب الاسماء الا انه قال موضع باسفل مكة والمحدد ما بينهما بفرسخ او غيره قلت لا يخفى عليك كون الاحوط قطعها
في جميع ما هو مظنة ذلك او مجاز له مع فرض عدم معلومية هذه الازمنة بالخصوص باعتبار كون التكرار مستحبا والقطع واجبا ان كان المتجه
عدم وجوب القطع الا لحصول اليقين على ان عقبة المدنيين معروفة في هذا الزمان على ما جزم به بعض المترددين على طريق المدينة بل ذكر ان
القطع بها من شعار الشيعة يعرفهم المخالفون بهم فلا باس بالعلاج بما تضمنته من النصوص المعتبرة واما وادي طوى فالظ انه على غير الطريق المعروف في المدينة
ولذا ذكر الشهيدان والسيد ما سمعت ويمكن ان يكون ما وقع من المفيد والصدوق بطريق اخر من المدينة غير المتعارف وعلى كل حال فالامر في
ذلك هين والله العالم هذا وقد سمعت من النص ما يدل على الاكثار من التكبير والتحميد والتهليل والثناء بعد قطع التلبية كما نص

عليه بعضهم هذا كله في عمرة التمتع فان كان بعمرة مفردة قيل والقائل الصدوق وتبعه المص في فع كان مخيرا في قطع التلبية عند دخول الحرم او
مشاهدة الكعبة جمعا بين ما سمعته من خبر الفضيل بناء على انه في العمرة المفردة وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يعتمر عمرة مفردة
من اين يقطع التلبية قال اذا رايت بيوت مكة ذي طوى فاقطع التلبية ومرسل المفيد انه سئل عن الملبي بالعمرة المفردة بعد فراغه من الحج متى يقطع
التلبية قال اذا راى البيت والمرسل في ف وكرى انه يقطع التلبية اذا نظر الى بيوت مكة وخبر ابن ابي نصر المروي عن قرب الاسناد سألت ابا الحسن الرضا
ع عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من اين يقطع التلبية قال كان ابو الحسن ع من قوله يقطع التلبية اذا نظر الى بيوت مكة وبين صحيح عمر بن يزيد عن ابي
عبد الله ع من دخل مكة مفردا للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الابل اخفافها في الحرم وخبر معوية بن عمار عنه ع ايضا وان كنت معتمرا فاقطع
التلبية اذا دخلت الحرم ومرسل زرارة عن ابي جعفر ع تقطع التلبية المعتمر اذا دخل الحرم وحسن مرازم عن ابي عبد الله ع يقطع صاحب العمرة المفردة
التلبية اذا وضعت الابل اخفافها في الحرم وقيل والقائل المش على ما في كشف اللثام ان كان ممن خرج من مكة للاحرام فاذا شاهد الكعبة وان كان ممن احرم من خارج
فاذا دخل الحرم تنزيلا للنصوص المزبورة على ذلك لقول الص ع في خبر معوية بن عمار من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر المسجد وفي صحيح عمر بن يزيد
من خرج من مكة تريد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة ومن هنا انكر الشيخ على الصدوق القول بالتخيير الذي من شرطه التنافي
والفرض عدمه فان ما تضمن قطعها عند عقبة المدنيين محمول على من جاء من طريق المدينة وما تضمن قطعها عند ذي طوى محمول على من جاء من طريق
العراق وما تضمن قطعها عند النظر الى الكعبة محمول على من خرج من مكة وفيه انه مع خلاف المش ايض يمكن ان يكون مراد الصدوق ما ذكره المص بقوله
والكل جايز عملا بجميع النصوص وان اختلفت افرادها ولا باس به بناء على عدم وجوب القطع اما عليه فلا ريب في ان الاولى مراعاة الاحتياط ويستحب
له ايض ان يرفع صوته بالتلبية اذا حج على طريق المدينة اذا علت راحلته البيداء وان كان راجلا فحيث يحرم لما عرفته من ان ذلك اولى الوجوه
المذكورة في الجمع بينها كما سمعت الكلام فيه مفصلا فلاحظ وتامل ويستحب التلفظ بما يعزم عليه من حج مفردا او تمتع او عمرة مفردة او متمتع بها فيقول
لبيك بعمرة او بحج او بعمرة الى الحج او بحج متعة او عمرة متعة او بحج وعمرة كما صرح به غير واحد للامر به في النصوص السابقة منها قول الص ع في صحيح معوية تقول
لبيك بمتعة بعمرة الى الحج وفي صحيح عمر بن يزيد يقول لبيك بحجة تمامها عليك ومنها ما سمعته من قول امير المؤمنين ع لبيك بحجة وعمرة وسئله
يعقوب بن شعيب في الصحيح كيف ترى ان اهل فقال ان شئت سميت وان شئت لم تسم فقال كيف تصنع قال اجمعهما فاقول لبيك بحجة وعمرة معا الى
غير ذلك من النصوص التي يستفاد من الاخير منها ونحوه عدم وجوب ذلك مضافا الى الاصل وان كان قد يوهم المحكي عن عبارة المصباح ومختصره بل والاقتصاد
الا انه في محله غير كان ما عن الحلبيين والفاضل من النهي عن الاهلال بها العدم لو الاحرام بهما معا يشبه ان يكون من الاجتهاد في مقابلة النص خصوصا بعد
معلومية كون المراد التمتع بالعمرة الى الحج وان اختلفت العبارات في تاديته كما اشرنا الى ذلك سابقا بل اشرنا سابقا الى اولوية الاضمار والاسرار بذلك
عند التقية بل قد يجب كما اومات اليه النصوص وصرح به الاصحاب بل هو مقتضى عمومات التقية ايض لكن من المعلوم ان ذلك من حيث الجهر بها كان
لا اصل قول ذلك على وجه لا يسمعه المخالف والامر في ذلك سهل هذا وبمناسبة من العبادة ونحوها استحباب التلفظ بها في غير التلبية كما يومي اليه ما في
بعض النصوص ايض من الامر بقول اللهم اني اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وآله فيها والله العالم ويستحب ايض اشتراط ان
يحله حيث حبسه سواء احرم بعمرة مفردة او تمتع او غيرهما في خصوص الحج الذي يقول انه ان لم تكن حجة فعمرة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى
نعم انكر جماعة من العامة بل العلل كثرة ذكره في النصوص المعتبرة للاشارة الى خلافهم منها قول الص ع في خبر الفضيل بن يسار المعتمر عمرة مفردة يشترط
على ربه ان يحله حيث حبسه ومفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة وفي صحيح ابن سنان اذا اردت الاحرام بالتمتع فقل اللهم اني اريد ما امرت به
بالعمرة من التمتع الى الحج فيسر ذلك وتقبله واعني عليه وحلني حيث حبستني بقدرك الذي قدرت علي وفي صحيح ابن عمار تقول اللهم اني اسئلك الى قوله فان
عرض لي شيء يحبسني فحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي اللهم ان لم تكن حجة فعمرة الى غير ذلك من النصوص التي تقدم جملة منها ظاهرها كون
الشرط في خلال النية على وجه يكون انعقاد الاحرام على ذلك ويمكن الاكتفاء بذكره في التلبية وفي حاشية الكركي المفهوم من الاخبار ان محل الاشتراط
قبل النية لانه مذكور في الدعاء الذي يستحب عند ارادة الاحرام وفي بعض الاخبار ما يدل على ذكره في التلبية وليس من طرقنا ويمكن ذكره في خلال
النية كما في الشرط في الاعتكاف المندوب والظ اجزاء الجميع فان التلبية هي التي يعقد بها الاحرام وهو جيد الا ما ذكره اولا من كون المفهوم ما ذكره ضرورة
كون ذلك من النية لا انه دعاء خارج عنها او لا اقل فلو فرض خروجه الفصل بينه وبين النية اشكل الاكتفاء للاصل وغيره فان المتيقن من النص
لغوي كون الشرط في الاحرام بمعنى انه في خلال نية او خلال عاقد لا قبل اللهم الا ان يراد بالنية على حسب ما ذكر وربما كان المراد من قوله قبل
النية ما يصدق معه الاتصال عرفا وكونه شرطا في الاحرام ولو نوى الاشتراط ولم يتلفظ به فالظ عدم الاعتداد به لعدم صدق عليه كونه خلاف الماثور
مضافا الى اصالة عدم ترتب ما سمعته من الفائدة الا على الشرط المذكور لفظا ضرورة كون الاصل عدم التحليل من الاحرام الا باتمام فعل ما احرم به واحتمال
كونه تابعا للاحرام وهو ينعقد بالنية فيكفي هي ح في اشتراطه كما ترى خصوصا بعد ما سمعته من انعقاده بالتلبية دونها ويستحب ايضا ان يحرم في الثياب
القطن بلا خلاف اجده فيه بل نسبه بعض الافاضل الى قطع الاصحاب ويكفي بذلك حجة لمثله مضافا الى التاسي به ص لما عرفت من انه احرم ص في ثوبي
كرسف وقد سمعت قول الص ع في صحيح ابن عمار كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين عبري واظفار وبهما كفن بل قيل والى قول امير المؤمنين ع

بالعمرة

موقع

البس القطن فانه لباس رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لباسنا وفي خبر ابي بصير ان القطن المروي عن خصال الصدوق البسوا ثياب القطن فانه لباس رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لباسنا ولم يكن يلبس الشعر والصوف الا من علة وافضلها البيض لتي تظافرت الاخبار بالامر بلبسها وكونها خير الثياب واحسنها واطيبها واطهرها ولكن فيه بعض الاشكال السابق الذي لولا ما في خبر الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام يتجرد المحرم في ثوبين نقيين ابيضين فان لم يجد فلا باس بالصبغ الذي لم يكن بزعفران وورس او طيب كذلك المحرم لا تلبس مثل هذا من الصبغ ويستحب له ايضا اذا احرم بالحج من مكة رفع صوته بالتلبية اذا اشرف على الابطح كما صرح به غير واحد من المتقدمين والمتاخرين لقول الصادق عليه السلام في حسن معوية بن عمار اذا كان يوم التروية ان شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة فاحرم بالحج ثم امض وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الرقطا دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية الذي يمكن ان يرجع اليه قوله ايضا في صحيح الحلبي وعبد الرحمن ابن الحجاج ومعوية بن عمار وحفص بن البختري جميعا ان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت خلف المقام وافضل من ذلك ان تمضي حتى تاتي الرقطاء وتلبي قبل ان تصير الى الابطح وعن في محكي الهداية بمضمون الصحيح الاول واورد عليه في الرياض بانه منافي لما ذكر من اعتبار مقارنة التلبية للنية اذ الخبر صريح في خلافها الا ان يكون لم يعتبرها هنا وان اعتبرها ثمة كما هو ظاهر المحكي عن ثروس وكره حيث انهم عبروا عن المستحب هنا في احرام الحج بما حكي عن الدروس ومع ولعله من انه ان كان ماشيا لبى من موضعه الذي صلى فيه وان كان راكبا لبى اذا نهض به بعيره فاذا انتهى الى الردم واشرف على الابطح رفع صوته بالتلبية وح فينبغي القطع بعدم اعتبارها هنا خلافا للشهيد في لك حيث قال والكلام في التلبية التي يعقد بها الاحرام كما مر فيلبي سرا بعد النية ويؤخر الجهر الى الابطح قلت لا ينبغي التامل في اتحاد مسئلة المقارنة بين المقام وغيره ضرورة اتحاد كيفية عقد الاحرام في الجميع وقد عرفت بناء على انها الداعي لا دلالة في شيء من هذه النصوص بل ولا الفتاوى في عدم اعتبارها لمخصوص عند ارادة عقد الاحرام بها كما انك قد عرفت هناك عدم تاخير تلبية العقد عن الميقات الذي لا يجوز تجاوزه لغير محرم ولكن ذلك لا يقتضي المقارنة على مقارنتها للصلوة لتكبيرها ولا صراحة في الخبر المزبور بتاخير تلبية العقد اذ يمكن استحباب تلبية اخرى سرا عند الرقطاء والجهر بها عند الاشراف على الابطح بل مقتضى قوله فاحرم بالحج الخ الامر بعقد الاحرام ولو بتلبية سرا بل ينبغي الجزم بذلك بناء على ان الرقطاء خارجة عن مكة فانه قيل قد فتشنا تواريخ مكة فلم نجد الرقطاء اسم موضع منها نعم بناء على ان الرقطا اسم موضع بمكة جاز تاخير التلبية للعقد لانها من الميقات ح والفرض عدم اعتبار المقارنة نحو تكبيرة الاحرام بل المراد عدم الخروج عن الميقات قبل وقوعها ومن ذلك ومما تقدم سابقا ظهر لك ان الامر هنا نحو ما سمعته هناك وعن شرح القاضي للجمل اذا احرم بالحج يوم التروية فلا يلبي بعد عقد احرامه حتى ينتهي الى الردم وهو ظاهر في انها تلبية اخرى بعد عقد الاحرام ولعل ذلك هو مراد الكتاب ايضا بل في كشف اللثام اضافة ابن البراج وابن حمزة قال الا انه زاد قوله ويلبي بالتلبيات الاربع المفروضة قائما او قاعدا على باب المسجد او خارجه مستقبل الحجر الاسود وهذه الزيادة صريحة او ظاهرة فيما قلنا وكيف كان فعن ب الاستبصار الماشي يلبي من الموضع الذي يصلي فيه والراكب يلبي عند الرقطاء او عند شعب الدب ولا يجهران بالتلبية الا عند الاشراف على الابطح جامعا به بين خبر زرارة سئلت ابا جعفر عليه السلام متى نلبي بالحج قال اذا خرجت الى منى ثم قال اذا جعلت شعب الدب عن يمينك والعقبة عن يسارك وابي بصير عن الصادق عليه السلام ثم يلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت مستشهدا لهذا الجمع بخبر عمر بن يزيد عنه عليه السلام فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك قيل ونحوهما المصباح ومختصره لكن ليس فيهما شعب الدب وفيه ما لا يخفى في الشاهد والمشهود عليه كما انه لا يخفى عليك ان خبر ابي بصير فيما قلناه بناء على كون المراد حين الاحرام فيه وعن ف ثم يلبي مستسرا فاذا نهض به بعيره اعلن بالتلبية وان كان ماشيا فليجهر بها من عند الحجر الاسود ويقول لبيك لبيك بحجة تمامها عليك ويقول وهو متوجه الى منى اللهم اياك ارجوا واياك ادعو فبلغني املي واصلح لي عملي فاذا انتهى الى الرقطا دون الردم واشرف على الابطح فليرفع صوته بالتلبية حتى ياتي منى وهو صريح في انها غير التلبيات الاربع كما ان ما قبله وجه اخر للجمع بين النصوص الا ان ذلك كله ظاهر في غير تلبية العقد كما لا يخفى على المتامل ولا ريب في ان الاحوط مقارنة التلبية للنية في المسجد بل ان لم يقارن بها فلا يؤخرها الى الرقطاء لاحتمال خروجها عن الميقات هذا والردم موضع بمكة يحجز الكعبة كما عن تهذيب الاسماء ومضاف اليه جمح وهو لبني قراره كما عن القاموس وقيل انه مكان قد يدعو ابة الجائي من الابطح قبل الوصول الى الكعبة تشريفا لها وكانت فيه عمارة فردمت ودرسات تلا والله العالم وكيف كان فيلحق بذلك تروك او محرمات الاحرام وهي المحرمات ومكروهاتها فالمحرمات عند المصنف هنا عشرون شيئا وفي شرح ثلثة عشرون وفي د ثمانية عشر وفي فع والتبصرة اربعة عشر ولكل وجه تعرفه انشاء الله تعم صيد البر كما في بعض المتون منها النسخة التي شرحها الشهيد وفي اخرى صيد يعني المصيد لقوله اصطيادا واكلا ولو صاده محل واشارة ودلالة واصادة للمحل والمحرم وان ضمنها على في الثلث على ما في الكتاب بخلاف العكس فانه يضمنه المحرم وان دله عليه لمحل لكنه ياثم بناء على انه من الاعانة على الاثم وعلى كل حال لا يجوز الدلالة بل مطلق الاعانة ولو باعارة السلاح اومناولته بل في هي لنسبته تحريمها الى العلماء واغلاقا عليه حتى يموت او يصيده غيره ذبحا بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل عن بهي انه قول كل من يحفظ عنه العلم وان كان عن الثوري واسحق الخلاف في الثلث وعن الشافعي وابي حنيفة الخلاف في اكل ما صاده المحل وذبحه من دون امر ولا دلالة ولا اعانة الا ان خلاف مثل هؤلاء غير قادح وح فهو الحجة بعد قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم و

قوله حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما الدال على حرمة اصطياده واكله بل يمكن ارادة مطلق المدخلية في صيده ولو بمعونة ما سمعته من الاجماع وقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدل عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه الفداء لمن تعمده ضرورة كونه تعليلا شاملا لمطلق المدخلية في اصطياده وفي صحيح منصور بن حازم المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وقال ايضا في خبر عمر بن يزيد واجتنب في احرامك صيد البر كله ولا تاكل مما صاده غيرك ولا تشر اليه فيصيده غيرك وفي صحيح معوية بن عمار لا تاكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان او عمد وحسنه وصحيحه لا تاكل شيئا من لحم الصيد وانت محرم ولا تشترى بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه وقال اعلم انه ليس عليك فداء شيء اتيته وانت جاهل به وانت محرم في حجك ولا في عمرتك الا الصيد فان عليك فيه الفداء بجهالة كان او تعمد وسأله الحلبي عن لحوم الوحش تهدى للرجل وهو محرم لم يعلم بصيده ولم يامر به ايأكله قال لا وسأل البزنطي عن الرضا عليه السلام في الصحيح عن المحرم يصيب الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطاء قال واي شيء الخطاء عندك قال قلت يرمي هذه النخلة فيصيب نخلة اخرى قال نعم هذا الخطاء وعليه الكفارة قلت فان اخذ طيرا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قلت الست قلت ان الخطاء والجهالة والعمد ليسوا فباي شيء يفصل المتعمد عن الخاطي قال انه اثم ولعب بدينه الى غير ذلك من النصوص التي يمكن دعوى القطع بمضمونها ان لم تكن متواترة اصطلاحا نعم الظاهر اختصاص الحكم بما هو المنساق من النص والفتوى من كون الاشارة والدلالة مسببة للصيد فلا يحرم دلالة من يرى الصيد بحيث لا يفيده ذلك شيئا ولا دلالة من لا يريد الصيد كما صرح به غير واحد بل لا اصل غيره بل قد يمنع كون مثله من الدلالة التي هي على ما قيل اعم من الاشارة باعتبار تحققها بالكتابة وغيرها بخلاف الاشارة المختصة باجزاء البدن وان كان لا يخلو من نظر ولو ضحك او تطلع اليه ففطن غيره فصاده فان تعمد ذلك للدلالة عليه اثم والا فلا للاصل في الاخير بخلاف الاول الذي هو تسبيب فان المراد منه هنا مطلق المدخلية في اصطياده او اتلافه ولو على جهة الشرطية كما اومى اليه بقوله ولا تشر اليه فيستحل من اجلك وكيف كان فلو ذبحه اي المحرم كان ميتة حراما على المحل والمحرم كما صرح به الشيخ والحلي والقاضي ويحيى بن سعيد والفاضلان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فيه عن بعض من زاد انه نقله وان ضعف بل في محكي كنز العرفان الاجماع عليه بل هو المراد ايضا مما في بنه والتهذيب والجواهر على ما حكي عن بعضها انه كالميتة بل في الاخير الاجماع عليه ايضا كل ذلك مضافا الى خبر وهب ابن وهب عن جعفر عن ابيه عن علي بن الحسين عليهم السلام اذا ذبح المحرم الصيد لم ياكله الحرام والحلال وهو كالميتة واذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلال ذبحه او حرام وخبر اسحق عن جعفر عليه السلام ايضا ان عليا عليه السلام كان يقول اذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم واذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم المنجبرين بما عرفت المؤيدين بالاخبار الامرة بدفنه كمرسل ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له المحرم يصيب الصيد فيفديه ايطعمه او يطرحه قال اذا يكون عليه فداء اخر قلت فما يصنع به قال يدفنه وحسنة معوية بن عمار عنه ايضا اذا اصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فانه ينبغي له ان يدفنه ولا ياكله احد واذا اصابه في الحل فان الحلال ياكله وعليه هو الفداء وبان التذكية انما يتحقق بذكر الله على ذبحه ولا معنى لذكره على ما حرمه فيكون لغوا وباخبار تعارض الميتة والصيد للمحرم المضطر سيما لما رجح منها الميتة على الصيد ان كان قد يناقش بابتناء الاولى على جواز المعامر ان وجب فداء اخر وباشتمال الاخر على لفظ ينبغي المشعر بالندب وعلى التفصيل المنافي للمطلوب وبانه لا منافاة بين الذكر والحرمة كتذكية المغصوب وبان الاظهر ترجيح الصيد على الميتة وليس الا لعدم كونه ميتة والا لكان العكس ضرورة عدم الحرمة الصيدية فيه بل في بعض النصوص المرجحة له التعليل بانه ماله لانه يعطيه فداء بخلاف الميتة وهو كالصريح في كونه مذكى والا لم يكن مالا وستسمع انشاء الله زيادة تحقيق لذلك عند تعرض المصنف له بل ياتي له تتمة انشاء الله في كتاب الاطعمة وعلى كل حال فلا دلالة فيها على المطلوب فالعمدة ما عرفت ولا لكن عن الفقيه والمقنع والمختصر الاحمدي انه ان ذبحه في الحل جاز للمحل ان ياكله بل في الاول انه لا باس ان ياكل المحل ما صاده المحرم وعلى المحرم الفداء ونحوه المحكي عن المفيد والمرتضى لكن يمكن ارادة عدم حرمة عين الصيد المحرم على المحل بمعنى ان له تذكيته واكله لا ان المراد الاكل مما ذكاه المحرم بصيده وعلى كل حال فقد مال اليه بعض متاخري المتاخرين للطعن في سند الخبرين الاولين فلا يصلحان معارضين لما دل على الحل من العموم وصحيح معوية بن عمار سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب صيدا وهو محرم ا ياكل منه الحلال فقال لا باس انما الفداء على المحرم وصحيح حريز سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن محرم اصاب صيدا ا ياكل منه المحل قال ليس على المحل شيء انما الفداء على المحرم وصحيح منصور بن حازم قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اصاب صيدا وهو محرم اكل منه وانا حلال قال انا كنت فاعلا قلت فرجل اصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله وحسن الحلبي وصحيحه ايضا المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين وحسن معوية بن عمار المتقدم سابقا المراد بالاصابة فيه القتل بقرينة الامر بالدفن في صدره وتسعك الى الدليل بشهادة السياق وهو لا يخرج من قوة تخصيصها بملاحظة ما في بعض النصوص المرجحة له على الميتة عند الاضطرار التي اشرنا اليها فيكون المراد من كونه ميتة بالنسبة للمحرم لا المحل الا ان الشهرة العظيمة والاجماعات المحكية الجابرة للخبرين المزبورين ترجح القول الاخر عليه وان صحت اخبار النصوص بعد حمل الصحيحة في دلالتها البعض لاحتمال ارادة غير القتل من الاصابة فيكون المحل هو المذكي له وان كان الذكر ما المحرم وكون المراد في بالصيد المسببة والصيد المصدقية اي يتصدق بفعل الصيد على مسكين او مساكين خصوصا بعد ضعف القرينة المزبورة باختلاف النسخة في قوله يدفنه على ما قيل فان بدلها في الاخرى يفديه او المراد جزاء الصيد وغير ذلك بل عن الشيخ احتمال التفصيل بين الذبح والتذكية بالرمي فالاول ميتة بخلاف الثاني الذي

وقف

كتاب الحج

يمكن حمل النصوص عليه بل قيل انه ظاهر اختيار المعتبر في عبارته لكن يمكن دعوى الاجماع على كون المراد مطلق تذكية المحرم من الذبح نصا وفتوى والله العالم
ونحوه وقد قيل ان الظاهر ان جميع احكام الميتة ثابتة له فلا يجوز الصلوة في جلده ولا غيره من الاستعمالات وخصوصا المايعات والفاضل في بروان
استشكل فيه للاشكال في انه ميتة او كالميتة ولاحتمال ان يكون لحمه كلحم الميتة لاجلده لكنه استقرب بعد ذلك عدم الجواز وان كان لا يخفى عليك
ان في النفس منه شيئا لخصوص ملاحظة ما سمعته من نصوص الترجيح له على الميتة والتعليل المزبور فيها والعموم ما دل على عدم مع وفيه اشتراط كونه
حلالا في التذكية بل ظاهر تلك الادلة خلافه فلا يبعد ارادة معنى كالميتة من قوله فيها فينصرف الى حرمة الاكل لا غيره فيه بحث هذا كله في ذبح المحرم
اما ذبح المحل للصيد في الحرم فقد صرح غير واحد بحرمته ايضا وكونه كالميتة بل في ثو اتفاق الاصحاب عليه هو الحجة بعد خبر وشب
المتقدمين المجبورين بذلك المؤيدين بصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في حمام ذبح في الحل قال لا يأكله محرم واذا دخل مكة اكله المحل بمكة
واذا دخل الحرم حيا ثم ذبح في الحرم فلا يأكله لانه ذبح بعد ان دخل مأمنه وخبر شهاب بن عبد ربه قلت له اني اتسحر بفراخ اوتى بها من غير مكة
فتذبح في الحرم فاتسحر بها فقال بئس السحور سحورك اما علمت ان ما دخلت به الحرم حيا فقد حرم عليك ذبحه وامساكه وصحيح الحلبي عنه ايضا انه سئل عن
الصيد يصاد في الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو حي فقال اذا ادخله الحرم حرم عليه اكله وامساكه فلا تشترين في الحرم الا مذبوحا قد ذبح في الحل ثم ادخل
الحرم فلا بأس به للحلال وصحيح معوية انه سئل ابا عبد الله ع عن طير اهلي اقبل فدخل الحرم فقال لا يمس لان الله عز وجل يقول ومن دخله كان امنا وغير
ذلك من النصوص نعم لو ذبح المحل في الحل جاز اكله في الحرم للمحل حتى لو كان صيد بدلالة المحرم او اعانته بدفع سلاح ونحوه بلا خلاف ولا اشكال للاصل
والمعتبرة المستفيضة التي تقدم بعضها بل لا يبعد جواز اكله مع الجهل بالحالة اذا كان في يد مسلم لقاعدة الحل لكن في صحيح منصور بن حازم قلت لابي
عبد الله ع اهدي لنا طير مذبوح فاكله اهلنا فقال لا ترى اهل مكة به بأسا قلت فاي شيء تقول انت قال عليهم ثمنه ويمكن حمله على معلومية ذبحه في
الحرم وسيأتي انشاء الله التعرض في كلام المص لذلك وغيره من احكام الحرم في احكام الصيد والمراد به وغير ذلك والله العالم وكذا يحرم بيضه وفرخه اكلا
واتلافا مباشرة ودلالة واعانة بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي انه قول كل من يحفظ عنه العلم مضافا الى المعتبرة المستفيضة حد
الاستفاضة التي تسمعها انشاء الله في الكفارات نعم لا يحرم البيض الذي اخذه المحرم او كسره على المحل في الحل للاصل وعدم اشتراط حله بنحو تذكيته او شيء
فقد هنا خلافا للمحكي عن ط والله العالم والجراد في معنى الصيد البري عندنا بل في هي وعن كره انه قول علمائنا واكثر العامة وفي لك لا خلاف فيه
عندنا خلافا لابي سعيد الخدري والشافعي واحمد في رواية قال الباقر ع في صحيح ابن مسلم مر علي ع على قوم يأكلون جرادا وهم محرمون فقال سبحان
الله وانتم محرمون فقالوا انما هو من صيد البحر فقال ارمسوه بالماء اذن اي لو كان بحريا لعاش فيه وقال الصادق ع في صحيح معوية الجراد من البر وكل شيء
اصله من البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله فان قتله فعليه الفداء كما قال الله تع وفي صحيحه الآخر ليس للمحرم ان يأكل جرادا ولا يقتله
قلت ما تقول في رجل قتل جرادة وهو محرم قال تمرة خير من جرادة وهو من البحر وكل شيء يكون اصله من البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله
فان قتله متعمدا فعليه الفداء كما قال الله تع وقال له ايضا في الصحيح الجراد يكون في الطريق والقوم محرمون كيف يصنعون قال يتنكبونه ما
استطاعوا قال فان قتلوا منه شيئا ما عليهم قال لا بأس عليهم اي مع عدم الاستطاعة كما في خبر حريز عنه ايضا على المحرم ان يتنكب الجراد اذا كان على طريقه
فان لم يجد بدا فقتل فلا بأس وفي خبر ابي بصير سئله عن الجراد يدخل متاع القوم فيدوسونه من غير تعمد لقتله او يمرون به في الطريق فيطأونه قال ان وجدت
معدلا فاعدل عنه وان قتل غير متعمد فلا بأس بناء على ارادة المحرمين منهم وفي حسن معوية عنه ايضا اعلم انه ما وطئت من الدبا او وطأته بعيرك
فعليك فداؤه الى غير ذلك من النصوص التي تسمعها انشاء الله في الكفارات لكن في محكي يب ان منه بريا ومنه بحريا ومقتضاه حل البحري منه لانه
لا يحرم على المحرم صيد البحر بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل عن هي دعوى اجماع المسلمين عليه وانه لا خلاف فيه بينهم مضافا الى قوله تع احل لكم صيد
البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وقول الص ع في صحيح حريز ومعوية في يب والمرسل في في والفقيه لا بأس بصيد المحرم السمك ويأكل طريه ومالحه
ويتزود وقال الله تع احل لكم الخ قال مالحه الذي تأكلون وفصل ما بينهما كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو من صيد البر وما كان من الطير
يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر ومنه يستفاد ان صيد البحر هو ما يبيض ويفرخ في الماء وان كان هو في البر بل في هي انه لا يعلم فيه
خلافا الا من عطا وح فالميزان لما يعيش من الطيور في البر والبحر البيض والفرخ وان ارتزق في احدهما ومرسل ابن سماعة عن غير واحد عن ابان عن الطيار
لا يأكل المحرم طير الماء محمول على المرتزق فيه ولكن يبيض ويفرخ في البر او يحمل على المشتبه وفيه اشكال خصوصا بعد قول الص ع في حسن حريز كل شيء
يكون اصله في البر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم ان يقتله فان قتله فعليه الفداء كما قال الله عز وجل وقد يدفع بان المحرم صيد البر لا مطلق
الصيد فيبقى غيره على الاباحة اللهم الا ان يقال ان غير الآية المزبورة والرواية مطلقة في حرمة الصيد المقتصر في الخروج منه على صيد البحر لا ان
المحرم خصوص البر الذي هو وان وجد في الآية لكنه موافق المطلق فلا يصلح مقيدا له جدا وبذلك يتجه حرمة كل صيد الا صيد البحر بل ومنه المتولد
بين الصيد وغيره اذا انتفى عنه الاسمان الا اذا الحق باحدهما تبعه في الحكم اما اذا انتفى عنه الاسمان وكان ممتنعا فانه صيد محرم بناء على عدم اختصاص
التحريم للمحرم بالستة الانواع المشهورة والا اعتبر في ذلك الحاق باحدها ولو اختلف جنس الحيوان كالسلحفاة فان منها بريا ومنها بحريا فلكل
حكم نفسه ومع الاشتباه فالمتجه بناء على ما حررناه في الاصول من ان فائدة العموم دخول الفرد المشتبه ان الظ الحاق حكم التوالد بحكم البيض والفرخ

في بيان حرمة البيض والفرخ

بل العلة

بل العلة اولى بل يمكن ارادة ما يشمله من قوله ويفرخ ودح فالمدار في كونه من صيد البر والبحر في مثل الطير ونحو ذلك كان مقتضى قوله ع ارمسوه في الماء
ان كل ما لا يعيش في الماء كونه ذلك من البر ايضا ثم ان مقتضى الحقيقة في قوله يبيض ويفرخ في الماء كونه ذلك في نفس الماء لا حواليه لا في الآجام ونحوها
ولا بما يؤيد ذلك تصريح البعض بكون البط من صيد البر بل في منتهى انه قول عامة اهل العلم مع انه غالبا يبيض ويفرخ حول الماء لا في نفس الماء
ودح ففي الطيور المائية يكون من صيد البر لانا لا نعرف ما يبيض ويفرخ في نفس الماء كما انه بناء على هذا الميزان لا ينبغي الالتفات الى الحكم بكونه من صيد
البحر عرفا فتقييده الاعتبار الشرع عليه لكن لم نجد ذلك منقحا في كلامهم نعم من المحتمل كون ذلك ميزانا للفرد المحكوم بكونه من صيد البحر عرفا بل من المحتمل
الاكتفاء في كونه صيد بحر بالبيض والفرخ في حوالي الماء وفي الآجام التي فيها ونحو ذلك الا ان الاحتياط يقتضي اجتنابه والله العالم والمراد بالبحر
ما يعم النهر قطعا بل عن التبيان ان العرب تسمي النهر بحرا ومنه قوله تع ظهر الفساد في البر والبحر والله العالم والنساء وطأ وتقبيلا ونظرا بلا خلاف اجده بل
الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قوله تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والرفث هو الجماع بالنص الصحيح عن الص والكاظم ع قال الاول في صحيح
ابن عمار اذا احرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام الا بخير فان تمام الحج والعمرة ان يحفظ لسانه الا من خير كما قال الله تع فمن فرض فيهن
الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والرفث هو الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله وقال الثاني ع لعلي ان
سئله اخوه علي في الصحيح ايضا عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا
والله وبلى والله فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم ولعله سقط من الخبر شيء كما
احتمله في الوافي وعن قرب الاسناد للحميري وكفارة الجدال والفسوق شيء يتصدق به فيمكن كون الساقط هنا شيء وعن المنتقى انه تصحيف يستغفر ربه
وهو كما ترى والى ما يستفاد من نصوص الدعاء المشتملة على احرام الفرج وكذا يحرم عليه النساء عقدا لنفسه ولغيره بلا خلاف اجده فيه بل في التذكرة
الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض ان لم يكن متواترا كالنصوص منها قول الص ع في صحاح ابن سنان ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج فان تزوج
او زوج محلا فتزويجه باطل وزاد في احدها وان رجلا من الانصار تزوج وهو محرم فابطل رسول الله ص نكاحه كما ان في آخر ليس ينبغي لمن المراد
به التحريم قطعا وفي خبر ابي بصير للمحرم ان يطلق ولا يزوج وان نكاحه باطل وفي مضمر ابن عمار لا يتزوج ولا يزوج فان نكاحه باطل وفي خبر محمد بن
قيس عن ابي جعفر ع قضى امير المؤمنين ع في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل ان يحل ان يخلى سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئا فاذا احل خطبها ان شاء
وان شاء اهلها زوجوه وان شاؤا لم يزوجوه الا انه ظاهر في عدم حرمتها ابدا عليه بالعقد وهو محمول على الجاهل جمعا بينه وبين قول الص ع في خبر
الخزاعي وابراهيم بن الحسين ان المحرم اذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان ابدا لشهادة خبر زرارة وداود بن سرحان عنه ايضا في حديث والمحرم اذا
تزوج وهو يعلم انه حرام لم يحل له ابدا المعتضد بالنسبة الى علمائنا في محكي كره وهي بل هو مفروغ منه في كتاب النكاح كما تعرفه انشاء الله فوسوسة بعض
الناس في غير محلها كما ان ما عن ابي حنيفة والثوري والحكم من جواز نكاحه لنفسه فضلا عن غيره من جملة اجتهاداتهم في الدين بل الظ عدم الفرق في المحرم في
الاول بين المباشرة والتوكيل كما عن الشهيد غير التصريح به بل لو كان قد وكل حال الحل لم يجز للوكيل العقد له حال الاحرام محلا على العقد له حال الاحلال
صح بناء على عدم اعتبار امكان وقوع الموكل فيه من الموكل حال الوكالة لان التوكيل ليس نكاحا وستسمع تحقيقه في التزويج لذا ذكره المص وكذا
بين الفضولي والوكالة ولا يترتب في الثاني بل قد عرفت صراحة النصوص في بطلان العقد كما هو معقد محكي صريح الاجماع في ف والغنية وكره وظاهر
في غيرها نعم في عد الاقرب جواز توكيل الجد المحرم محلا في تزويج المولى عليه بل مقتضى الصحة وان اوقعه الوكيل والولي محرم ولعله لان المولى
عليه محل ان والتوكيل ليس من التزويج المحرم بالنص والاجماع وفيه ما لا يخفى عليك فيما لو اوقع الوكيل حال الاحرام اذ الوكيل نائب الموكل ولا
نيابة فيما ليس له فعله على ان التزويج المنهي عنه في النصوص الذي يشمل التوكيل ولذا قطعوا بحرمة توكيل المحرم على التزويج لنفسه وبطلان العقد
ولعله لذا كان خيرة محكي ف عدم الجواز بل ادعى عليه الاجماع على انه لا وجه لتخصيص الجد بالذكر والظ الحاق المنقطع بالدائم هنا مع احتمال العدم
والاجازة الفضولي حال الاحرام لو وقعت فيه حال الاحرام ايض كالمباشرة بل لا تؤثر لو وقعت فيه بعد الحل للعقد الواقع فضولا حال الاحرام بنا
على الكشف كما لا تؤثر اجازة الغير للعقد الصادر من المحرم فضولا بل لا تؤثر اجازته في حال الاحرام للعقد الفضولي الواقع حال الحل في وجه من وجهي الكشف
بل يحتمل مطلقا بناء على انه نوع تعلق في النكاح منهي عنه كما تسمع الاشارة اليه في مرسل ابن شجرة ويحتمل الجواز لانه ليس تزويجا حال الاحرام بناء على الكشف
والاحوط الاول وان كان الثاني لا يخلو من قوة والله العالم نعم الظ عدم الحاق التحليل بالنكاح في الحكم المزبور على اشكال والله العالم وكذا يحرم
عليه الشهادة على العقد في النكاح للمحلين والمحرمين والمفرقين بلا خلاف محقق اجده فيه بل في ك نسبته الى قطع الاصحاب بل عن محتمل الغنية الاجماع عليه بل
عن ف دعوى اجماع الفرقة عليه مضافا الى القول الص في مرسل ابن فضال المنجبر بما عرفت المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح وان نكح فنكاحه باطل وفي مرسل ابي
شجرة في المحرم يشهد نكاح المحلين قال لا يشهد ثم قال يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل المراد منه على الظ الانكار والتنبيه على انه اذا لم يجز ذلك فكذلك
لا يجوز الشهادة كما انه يستفاد منه الشهادة على غير المحلين بالاولوية وعلى كل حال فوسوسة بعض متأخري المتأخرين فيه لضعف الخبرين في غير محلها بعد
ما عرفت وخلو المقنع وعن جمل العلم والعمل والكافي والاقتصاد والمصباح ومختصره وسم لا يقتضي الخلاف فيه نعم لا ينبغي قصر الحكم على حضور العقد
لاجل الشهادة فلو اتفق حضوره لا لها لم يكن محرما وفيه ان الشهادة الحضور فيحرم عليه وان لم يحضر لها كما عن الجامع التصريح به وكذا يحرم عليه

اقامتها

انا منه اي اقامتها على العقد كما عن ط و ثر بل في ض نسبه الى المشهور بل في ثق ظاهرهم الاتفاق عليه لاحتمال دخولها في الشهادة المنهي عنها في الخبرين والفتاوى
وفيه منع واضح لان شهادته غير الشهادة عليه لفحوى الانكار المتقدم في احد الخبرين ولكن في عد الاشكال في ذلك ولعله مما عرفت من عموم ادلة
النهي عن الكتمان وتوقف ثبوت النكاح شرعا عليها ووقوع مفاسد عظيمة ان لم تثبت بخلاف ايقاعه اذ لا يتوقف عليها عندنا ولذا يصح العقد وان
حضره وقيل لانها اخبار لا انشاء والخبر اذا صدق لم يستلزم ضررا لم يحسن تحريمه ولانها اولى بالاباحة من الرجعة التي هي ايجاد للنكاح في
الخارج على انه لا جابر للخبرين المزبورين في ارادة ذلك من الشهادة فيها والنسبة الى الشهرة لم نتحققها على انك قد عرفت ظهور الخبرين في حضور
العقد لا الفرض ومرسل الانكار مع انه لا جابر له ايضا لم يعلم ارادته ما يشمل الغرض منه ولعله اولى وان كان الاول احوط بل يؤيده النهي عن شهادتها
الى محل اقامتها ثم على التحريم قيل يحرم لاقامتها حاله ولو تحملها محلا وكان بين محلين لانتفاء المخصص وان تأكد المنع اذا تحملها محرما وكان على محرمين بل قيل
لا تسمع لخروجه به عن العدالة فلا يثبت بشهادته وفيه انه تجوز الجهل والغفلة والتوبة وسماع العقد اتفاقا بل يمكن القول بقبولها لو ادى ما
محرما لغفلة ونحوها في محل كره ولو قيل ان التحريم مخصوص بالعقد الذي اوقعه المحرم كان وجها بل قال ان ذلك معنى كلام الاصحاب على ما حكاه عنه
ولذا قال لا بأس به قصر المخالف للاصل على موضع اليقين ان تم والا اتجه عدم التحريم مطلقا وفيه انه يمكن المنع بناء على انه نوع تعلق في النكاح ولو
خاف المحرم من ترك اقامتها وقوع الزنى فعن ك وجب تنبيه الحاكم على انه شاهد ليقف الحكم على احلاله ولو لم تندفع الا بالشهادة وجب اقامتها قطعا
وفيه انه لا دليل على وجوب التنبيه المزبور ولا على وجوب اقامتها بعد فرض اطلاق دليل المنع وكيف كان فلا بأس به بعد الاحلال كما صرح به الفاضل
وغيره على معنى ثبوت النكاح باقامتها بعده وان علم تحملها محرما لاطلاق الادلة وما عرفت من عدم خروجه بذلك عن العدالة خلافا للمحكي عن ط من
عدم ثبوتها اذا كان التحمل في حال الاحرام لما الفسق وفيه ما عرفت ولان هذه الشهادة شهادة مرغوب عنها شرعا فلا تعتبر وان وقعت جهلا او سهوا او اتفاقا
وهو مجرد دعوى لا دليل عليها بل ظاهر الادلة خلافها والله العالم وكذا يحرم على المحرم تقبيل النساء بشهوة او لا بها كما هو صريح بعض وظاهر اخر لقول الصادق ع
في حسن ابي سيار يا ابا سيار ان حال المحرم ضيقة ان قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة وان قبل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور
ويستغفر الله وان مس امرأته وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة ومن نظر امرأته الى من نظر بشهوة فامنى فعليه جزور وان مس امرأته او لازمها من غير
شهوة فليس عليه شيء بناء على اقتضاء ذلك الحرمة وخبر علي بن ابي حمزة سألت ابا الحسن ع عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم
ينزل وليس له ان يأكل منها وحسن الحلبي او صحيحه عن الصادق ع سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح
عليها ثوبها ومحملها قلت افيمسها وهي محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبل قال هذا اشد ينحر بدنة وخبر
العلاء بن الفضيل سألت ابا عبد الله ع عن رجل وامرأة تمتعا جميعا فقصرت امرأته ولم يقصر فقبلها قال يهريق دما وان كانا لم يقصرا جميعا فعلى كل
واحد منهما ان يهريق دما بذلك كله يظهر ان المناقشة فيما في خبره من ان الظاهر تقييد حرمة التقبيل بالشهوة وان تبعه في من حاكيا الاجماع عليه
للاصل المقطوع بما سمعت وخبر الحسين بن حماد سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يقبل امه قال لا بأس به هذه قبلة رحمة انما يكره قبلة الشهوة محمول
على ارادة انما يكره ما يحتمل الشهوة بخلاف الام وغيرها من المحارم المستفاد من جواز تقبيلها من التعليل المزبور والاصل اخص من النصوص السابقة
بقبلة امرأته وان كان الظاهر ارادة الاعم منها ومن الاجنبية كما هو مقتضى الفتاوى هذا ولكن قد يقال ان المنساق من اطلاق تقبيل المرأة كونه على
وجه الاستمتاع والالتذاذ المقابل لتقبيل الرحمة وقوله ع في الخبر الاول من غير شهوة محمول على ارادة الامناء بقرينة المقابلة لا كونه تقبيل رحمة
ونحوها لم يكن استمتاعا والتذاذا بالمرأة الذي يمكن دعوى ظهور النصوص في كون المدار عليه في منع المحرم كما في نظيره في المس والملازمة والحمل ونحوها
وبذلك يقوى ارجاع القيد في نحو عبارة المتن اليه ايضا ولكن الاحوط الاطلاق والله العالم نعم الظاهر تقييد جواز قبلة المحارم بما اذا كان عن غير شهوة
لكونه اشد حرمة ولفحوى التعليل المزبور وكذا المحرم عليه نظر الشهوة كما صرح به غير واحد وان قيل خلت كتب الشيخ والاكثر عن تحريمه مطلقا لما سمعته
من كون المستفاد حرمة الالتذاذ بالنساء من النصوص بل دل بما استدل عليه بحسن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن محرم نظر الى امرأته فامنى
او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه لكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شيء عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى
او امذى فعليه دم وقال في المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة وخبر ابي سيار السابق وغيره مما يدل على حرمة النظر
بشهوة حتى ينزل او يمذي لا مطلقا اللهم الا ان يقال ان المعلوم عدم مدخلية الامناء في الكفارة فليس الا النظر بشهوة فينتظم ح في الدلالة على المطلوب
الذي يشهد له فحوى ما دل من النصوص على حرمة المس والحمل اذا كان بشهوة لا بدونها كصحيح ابن مسلم وخبره سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يحمل امرأته ويمسها فامنى
او امذى فقال ان حملها او مسها بشهوة فامنى ولم يمن وامذى او لم يمذ فعليه دم شاة يهريقه وان حملها او مسها بغير شهوة فليس عليه شيء امنى او لم
يمن امذى او لم يمذ وغيره من النصوص حتى نص الدعاء عند التهيؤ للاحرام المشتملة على تحريمه الاستمتاع عليه بالنساء بل لعله لا خلاف فيه في
الاول كما اعترف به في كشف اللثام والمهم وان تركه هنا لكن ذكره في الكفارات ان كفارته شاة بل ربما كان مقتضى اطلاق بعض العبارات حرمته
مطلقا كما اقتضاه بعض خبر حرمة النظر كك ايض وان كان هو واضح الضعف للاصل وما سمعته من النص كضعف القول بجواز النظر الى امرأته بشهوة
المحكي عن الصدوق بل مال اليه كشف اللثام للاصل المقطوع بما عرفت والموثق عن ابي عبد الله ع في محرم نظر الى امرأة بشهوة فامنى قال ليس عليه

شيء القاصر عن معارضة غيره من وجوه الذي حمله الشيخ على حال السهو دون العمد بل نفي الشيء عنه لا يدل على نفي الحرمة كحسن علي بن يقطين سأل الكاظم ع
عن رجل قال لامرأته او جاريته بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة اطرحي ثوبك ونظر الى فرجها قال لا شيء عليه اذا لم يكن غير النظر
الخالي عن التقييد بالشهوة ومع ذلك الذي قد عرفت جوازه بل الظاهر جوازه ايضا في الامة للسوم وفي الحرة المخطوبة بل الاجنبية في النظرة الاولى بناء
على جوازها بخلاف ما اذا كان بشهوة فانه يحرم في الجميع وفي ذلك لا فرق في تحريم النظر بشهوة بين الزوجة والاجنبية بالنسبة الى النظرة الاولى ان
جوزناها والا فالحكم مخصوص بالزوجة قيل وكان وجه الاختصاص عموم تحريم النظر الى الاجنبية على هذا التقدير وعدم اختصاصه بحالة الشهوة
بل يتعين في كشف اللثام وفيه ان ذلك لا ينافي اختصاص التحريم الاحرامي بالشهوة كما هو مقتضى الفتاوى قال ابو بصير في الموثق سألت ابا عبد الله ع
عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى فقال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان فقيرا فشاة اما اني لم اجعل ذلك عليه من اجل الماء لكن
من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وفي حسن معوية بن عمار في محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله
ولا يعد وليس عليه شيء والله العالم وكذا في الحرمة على المحرم الاستمناء الذي هو استدعاء المني بلا خلاف اجده فيه لصحيح ابن الحجاج عن الصادق ع
سألته عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان فقال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع وخبر
اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل وغيرهما من
النصوص التي تقدم بعضها ويأتي اخر في الكفارات ان شاء الله بل الظاهر عدم الفرق بين اسبابه من الملاعبة والتخيل والخضخضة وغير ذلك كما صرح به غير واحد
حتى السيد في الجمل قال على المحرم اجتناب الرفث وهو الجماع وكلما يؤدي الى نزول المني من قبلة وملامسة ونظر بشهوة بناء على ارادة ما يقصد به الامناء
كما في شرحها للقاضي قال فاما الواجب فهو ان لا يجامع ولا يستمني على اي وجه كان من ملامسة ونظر بشهوة او غير ذلك بل عن بعضهم ادراج اللواط
والوطي للدواب وان كان فيه منع واضح ولذا قال في كشف اللثام نعم لا بد خلافهما في الرفث وان لم ينزل وان كان فيه انه جماع النساء في الصحيح عن الكاظم
تمييز الذي يرجع اليه مطلق الجماع في الصحيح الاخر مع انه المنساق منه فلا يبعد القول بعدمه على الحرمة السابقة على الاحرام اللهم الا ان يقال انه يستفاد
التي في النصوص شدة التحريم في حال الاحرام في كل ما حرم الجائز منه بالاحرام فان الاستمناء في العبث بالزوجة كان جائزا ولكنه حرم عليه في الاحرام
ففي الاجنبية اشد وهكذا بقية الاستمتاعات كما اومي اليه في النصوص السابقة وعلى كل حال فالظاهر انه لا اشكال في الحرمة من جهة الاحرام في الفرض
مع ارادة الاستمناء بذلك لكن بشرط خروج المني منه به كما في غيره من افراد الاستمناء المدلول عليه بالصحيح السابق وغيره والا فالمقدمات من دون
انزال لا يترتب عليها كفارة الاستمناء للاصل وغيره ولذا اقتصر الظاهر التعبير كما ان الظاهر عدم شيء عليه فيما لو سبقه المني من غير استمناء منه كما سمعته في
النصوص السابقة مضافا الى الاصل والى خبر ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل سمع كلام امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشاها حتى انزل قال
ليس عليه شيء ومرسل ابن ابي نصر عنه ايضا في محرم استمع على رجل يجامع اهله فامنى قال ليس عليه شيء وخبر سماعة في المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخلقة
فيمني قال ليس عليه شيء والله العالم تفريعان الاول قد عرفت بطلان عقد النكاح لو وقع في حال الاحرام فيسقط ما اقتضاه من المهر قبل الدخول مع
اتفاقهما على ذلك سواء كانا عالمين او جاهلين او مختلفين اما مع الدخول فلها مهر المثل مع جهلها بما استحل من فرجها اما مع علمها فلا مهر لها لانها
بغية ح بهذا كله مع اتفاقهما على ذلك ووقوع العقد حال الاحرام واما اذا اختلفا اي الزوجان في العقد فادعى احدهما وقوعه في الاحرام وانكر
الاخر فالقول قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة المحمول فعل المسلم عليها في صورة النزاع وغيرها من احوال الشك في العقد فادعى احدهما
المفروض اتفاقهما على وقوعه كما في غير المقام من صور مدعي الصحة والفساد التي من الواضح كون مدعيها موافقا للاصل على ان مدعي الفساد يدعي وصفا
زائدا يقتضي الفساد وهو وقوع العقد حال الاحرام فالقول قول المنكر بيمينه لانه منكر المفسد كما صرح بذلك الكركي في حاشيته وثاني الشهيدين
في ك لكن في ك المناقشة في الاول بانه انما يتم اذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالما بفساد ذلك اما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل
على الصحة وفي الثاني بان كلا منهما مدع وصفا ينكره الاخر فتقديم احدهما يحتاج الى دليل وفيه ان اصل الصحة في العقد ونحوه لا يعتبر فيه
العلم لاطلاق دليله نعم اصل عدم وقوع المعصية من المسلم يعتبر فيه العلم وهو غير اصل الصحة التي هي بمعنى ترتب الاثر كما هو واضح وان مدعي
الفساد المعترف بحصول جميع اركان العقد المحمول اقراره على الصحة يدعي وقوع العقد حال الاحرام والاخر ينكره وان كان يلزمه كونه واقعا حال
الاحلال لا ان يجعل الاصل عدم مقارنة العقد للحال المزبور وذلك في اثبات صحته من غير حاجة الى اثبات كونه في حال الاحلال بل يكفي احتماله
فلا يكون مدعيا كالاول كل ذلك مضافا الى ملاحظة كلام الاصحاب وحكمهم بتقديم مدعي الصحة على مدعي الفساد فيما هو اعظم من ذلك كدعوى عدم البلوغ
وكون المبيع خنزيرا او شاة مثلا وغير ذلك مما يرجع بالاخرة الى اوصاف اركان العقد فضلا عن المقام فما ادري ما الذي اختلج في خصوص ما نحن فيه
ثم انه قال في صورة الجهل يحتمل تقديم قول من يدعي تأخير العقد مطلقا لاعتضاد دعواه باصالة عدم التقدم ويحتمل تقديم قول من يدعي الفساد
لاصالة عدم تحقق الزوجية الى ان تثبت شرعا والمسألة محل تردد وفيه انه خلاف فرض المسألة الذي هو مجرد دعوى الفساد بوقوعه في
الاحرام ودعوى الصحة بعدم كونه كك من غير تعرض للتقديم والتأخير وانه لا وجه لاحتمال تقديم مدعي الفساد فيما فرضه مع فرض كون مدعي الصحة مجهولية
يدعي تأخيره عن الاحرام الذي هو مقتضى الاصل اللهم الا ان يكون ذلك من الاصول المثبتة ضرورة عدم اقتضائه التأخر عنه لكن مقتضى ذلك

المقدم

المتقدم والتأخر بعد الاتفاق على عدم الاقتران والمتجه فيه جريان اصل الصحة لا الفساد فيه بعد ما ان كلام الاصحاب في المقام وغيره مطلق بالنسبة الى الحكم بالصحة من غير التفات الى مسئلة التاريخ والله العالم هذا وفي كشف اللثام بعد ان حكم بتقديم قول مدعى الصحة في مفروض المسئلة وان كان المدعي يدعي احرام نفسه قال وكذا ان جهل الدعوى الى تاريخ الاحرام مع الاتفاق على تاريخ العقد فادعى احدهما تقديم الاحرام عليه لذلك لاصل التاخير ولو ادعى احرام نفسه لا انه يمكن اطلاعه على زمان ومكان يمكن فيهما الاحرام فيمكن ان يقوى القول قوله لانه ابصر بافعال نفسه واحواله اما ان اتفقا على تاريخ الاحرام وجهل الدعوى الى تاريخ العقد فادعى تاخره امكن ان يكون القول قوله للاصل بل التعارض اصلي الصحة والتاخر لو للفساد وتساقطهما فيبقى اصل عدم الزوجية بلا معارض وفيه ان البصيرة بافعال نفسه لا يقتضي اثبات حق على الاخر خصوصا مع امكان الاطلاع على احواله باقراره وغيره مما يعلم منه انه كاذب في دعوى الاحرام والتعارض بما هو في افراده وقوعه لا ينافي مسئلة التاخر واصل الصحة كيف وما ذكر بخلاف ما قلنا فان المتجه فيه الصحة لبقاء اصلها بلا معارض فيه جدا وكيف كان فقد ظهر لك ان القول قول مدعي الصحة في مفروض المسئلة ونظائره ولكن ان كان المنكر المرئة ففي محكي كي كان لها نصف المهر ان لم يدخل بها لاعترافه بما يمنع من الوطي فيكون كالطلاق قبل الدخول ولان العقد انما يملك نصف المهر ويملك النصف الاخر هو الوطي او الموت الا ان الجميع كما ترى ضرورة كون الاول قياسا كضرورة اقتضاء العقد ملكها تمام المهر وانما تنصف بالطلاق لدليله ومن هنا يظهر لك انه لو قيل لها المهر كله وان لم يكن دخل بها بل جزم به كل من تاخر عنه كان حسنا بل ربما احتمل كون مراد الشيخ النصف بعد الطلاق وطلق بناء على الغالب من اختيار الزوج ذلك تخلصا من غرامة الجميع ولا يقدح دعوى الفساد المقتضية لكون الطلاق لغوا اذ هو ان كان كذلك لكنه في حقها باعتبار دعواها الصحة مؤثر لسقوط مطالبتها بالجميع ان لم تكن قد قبضته ولكن في كشف اللثام بعد ان حكم بان لها المهر كاملا دخل بها ام لا قال الا ان يطلقها قبل الدخول باستدعائها فانه يلزم ح وان كان بزعمه في الظ لغوا ويكون طلاقا صحيحا شرعيا فاذا بعد م الدخول ينتصف المهر واما اذا لم تستدع الطلاق وجرى لها المهر كاملا وان طلقها قبل الدخول فانه بزعمه لغو والعقد الصحيح يملك لها او فيه ان استدعائها عدمه لا مدخلية له في ذلك اذ الطلاق حيث كان صحيحا ممن يدعي الفساد في حق مدعي الصحة يترتب عليه حكمه والا فلا كما هو واضح هذا وفي ير وظ الشيخ انفساخ العقد ح ووجوب نصف المهر ان كان قبل المسيس وجميعه بعده وفيه ان الاختلاف في الصحة والفساد لا يقتضي الانفساخ في حق مدعي الصحة لا في المقام ولا في غيره ولا على تقديره هنا فلا دليل على الحاقه بالطلاق في ذلك كله اذا كانت هي المنكرة ولو كان هو المنكر للفساد فليس لها المطالبة بشيء من المهر قبل الدخول مع عدم القبض كما انه ليس له المطالبة بشيء منه مع قبضه اخذا لها باقرارها واما بعد الدخول واكراهها او جهلها بالفساد او الاحرام فلها المطالبة باقل الامرين من المسمى لانه المستحق لها عليه ظاهرا قطعا بعد دعواها الفساد التي تقدمت عليها دعوى الصحة دون غيره ولعل الطلاق خير لها المهر ان كان دخل بها منزل على ذلك على كل حال فظ الاصحاب في المقام مؤاخذة كل منهما ظاهرا باقراره في لوازم الزوجية وعدمها واما في الواقع فعلى كل منهما حكمه في نفس الامر بفعله مع التمكن منه فعليها ان تخلص نفسها منه مع دعواها الفساد ببذل على الفراق ونحوه وعليه ان يخلص نفسه من لوازم الزوجية المستحقة عليه ظاهرا مع دعوى الفساد بالطلاق ونحوه ولا يحد ليس لاحد منهما المخالفة في حق الاخر في الظ بعد الحكم بصحة العقد ولعل هذا هو مراد ثاني الشهيدين في ك وان كان في عبارته بعض القصور فانه قال حيث تكون المراة المنكرة للفساد يلزم الزوج حكم البطلان فيما يختص به فيحكم بتحريمها عليه لعموم اقرار العقلاء ولان الزوج يملك الفرقة فاذا اعترف بما يتضمنها قبل ولا يقبل قوله في حقها فلها المطالبة بحق الاستمتاع والنفقة بما يمكن فعله منه كاداء النفقة يكلف به وما لا يمكن كالوطي فانه بزعمه محرم فيتعارض فيه الحقان فلا يكلف به بل ينبغي التخلص من ذلك بايقاع صيغة الطلاق ولو معلقة على شرط مثل ان كانت زوجتي فهي طالق الى ان قال وما يختص بها من الاحكام المترتبة على دعواها يلزمها قبل الطلاق فلا يحل لها التزويج بغيره ولا الافعال المتوقفة على اذنه بدونه ويجوز له التزويج باختها وخامسة ونحو ذلك من لوازم الفساد هذا بحسب الظ واما فيما بينهما وبين الله تع فيلزمهما حكم الواقع في نفس الامر ولو انعكست الدعوى وحلف الزوج استقر له النكاح ظاهرا وعليه النفقة والمبيت عندها ويحرم عليه التزويج بالخامسة والاخت وليس لها المطالبة بحقوق الزوجية من النفقة والمبيت عندها ويجب عليها القيام بحقوق الزوجية ظاهرا ويجب عليها فيما بينها وبين الله تع ان تعمل ما تعلم انه الحق بحسب الامكان ولو بالهرب واستدعاء الفرقة الى ان قال وانما جمعنا بين هذه الاحكام المتنافية مع ان اجتماعها في الواقع ممتنع جمعا بين الحقين المبنيين على المضايقة المحضة عملا في كل سبب بمقتضاه حيث يمكن ونحوه في حاشية الكركي وفيه انه اذا كان لا يكلف هو بوطيها لانه حرام بزعمه في الصورة الاولى ينبغي ان لا تكلف هي بتمكينه من نفسها في الصورة الثانية لانه حرام بزعمها ايضا له التزويج باختها وبالخامسة ان كان صادقا فيما بينه وبين الله تع ولكن لا يمكن منه في الظ بعد الحكم شرعا بصحة العقد المانع من ذلك وفي ك بعد ان حكى عن قطع الاصحاب ما سمعت من اثبات هذه الاحكام مشكل جدا للتضاد خصوصا جواز تزويجه باختها مع دعوى الفساد اذ اللازم منه جواز تزويجها بغيره اذا ادعت ذلك وهو معلوم البطلان والذي يقتضيه النظر انه مع الحكم بصحة العقد شرعا يترتب عليه لوازمه فيجوز لها المطالبة بحقوق الزوجية ظاهرا وان ادعت الفساد ولا يجوز له التزويج باختها وان ادعى ذلك للحكم بصحة العقد ظاهرا واما في نفس الامر فيكلف كل منهما بحسب ما يعلمه من حاله لكن لو وقع منهما او من احدهما حكم يخالف ما ثبت في الظ وجب الحكم ببطلانه كان وهو جيد لا قوله فيجوز لها المطالبة الخ ضرورة كونه منافيا لاقرارها الذي هو ماض عليها بالنسبة الى حقها وغير ماض في حق الغير فليس لها الامتناع

مع طلب

مع طلب الاستمتاع بها وليس لها مطالبته بذلك وعلى هذا يكون المدار فيها وفيه كما عرفت والله العالم والموفق والمؤيد والمسدد الثاني اذا وكل محرم في حال احرامه محلا او محل محلا على عقد نكاح ثم احرم الموكل فاوقع الوكيل فان كان قبل احلال الموكل بطل بلا خلاف بل ولا اشكال بعد ما سمعت من النص والفتوى على انه لا يتزوج ولا ينكح الصادق على الفرض خصوصا ما في صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر ع عن امير المؤمنين ع المتقدم المشتمل على ملك المحرم بضع امراة وان احتمل انه قضية في واقعة كان المالك له فيها بنفسه لا بالتوكيل الا انه كما ترى وقال الص ع في خبر سماعة لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو يعلم انه لا يحل له قال فان فعل فدخل بها المحرم فقال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى المرئة ان كانت محرمة بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة بل لا يخفى على المتامل في النصوص ظهور بعضها في منافاة الاحرام لحصول النكاح حاله مباشرة او توكيلا او ولاية فليس لولي الطفل والمجنون العقد لهما مباشرة وتوكيلا وان كانا محلين حال احرامهما والله العالم واذا كان قد اوقع العقد بعده اي الاحلال صح بلا خلاف ايضا ولا اشكال لاطلاق ادلة الوكالة وعمومها السالمين عن المعارض حتى لو كانت الوكالة في حال الاحرام اذ لا دليل على بطلانها قيل لان يكون في حال احرام الوكيل ولعله لعدم قابليته لايقاعه حال التوكيل ولكن لا يخلو من نظر ومنع خصوصا بعد ان اعترف بصحة التوكيل محرما على النكاح وصح في الصور الاربع صحيحه مع عدم تقييد الايقاع حال الاحرام وتخلل عدم الصحة في زمان الاحرام لا ينافي صحة الوكالة على الفعل بعده فلا اقل من بقاء الاذن الكافي في صحة النكاح لو سلم بطلان عقد الوكالة ضرورة كونه كالبطلان بالشرط الفاسد ليس هو كالجنون ونحوه الدافع لاصل الاذن باعتبار انتقال الولاية لغير الموكل كما اوضحناه في محله وبه جزم هنا في مح في صورة ما لو وكل المحرم الحلال على التزويج وان كان لنا نظر في بطلان الوكالة المزبورة ضرورة كونه من المانع على نحو المانع في الموكل فيه كالحيض في طلاق الزوجة ونحو والله العالم وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في انه يجوز للمحرم حال احرامه مراجعة المطلقة الرجعية المحرمة فضلا عن غيرها وشراء الاماء في حال الاحرام بلا خلاف كما عن كرة ومنتهى الاعتراف به بل ولا اشكال بعد عدم تناول النهي المزبور لمثله فيبقى على الاصل والعموم الذي منه قوله تع وبعولتهن احق بردهن من غير فرق بين المطلقة تبرعا والتي رجعت ببذلها مضافا الى خبر ابي بصير عن الص ع المحرم يطلق ولا يتزوج وخبر حماد بن عثمان عنه ايضا سئلته عن المحرم يطلق قال نعم وصحيح سعد بن سعد عن ابي الحسن الرضا ع سئلته عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم وغيرها بل الظ الصحة حتى لو كان القصد التسري وان حرم عليه المباشرة لها حال الاحرام بل الظ صحة الشراء وان قصد المباشرة حالة حين الاحرام وان اثم بالقصد المزبور لكنه لا يقتضي فساد العقد وان احتمله في كرة كحرمة الغرض الذي وقع العقد له كمن اشترى العنب لاتخاذه خمرا لكن فيه انه ان تم ففيما اذا اشترط ذلك في متن العقد لا في الغرض الذي لم يكن الشراء فيه منهيا عنه بخصوصه ولا علته في المحرم اعني المباشرة فلا يكون تحريمها مستلزما لتحريمه كما هو واضح ويجوز له مفارقة النساء بالطلاق والفسخ وغيرهما بلا خلاف ولا اشكال للاصل والنصوص والمحكي الاجماع وتكره للمحرم الخطبة كما في عد ومحكي طوله للنهي عنه في النبوي لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يشهد ولا يخطب المرسل السابق المحمول عليها بعد القصور عن اثبات الحرمة متوقيدا بانها تدعو الى المحرم كالصرف الداعي الى الربا فما عن ظ ابي علي من الحرمة واضح الضعف بل الظ عدم الفرق في الكراهة بين كونها لنفسه او لغيره من المحلين لاطلاق الخبرين هذا والظ ثبوت الاحكام المزبورة للمرئة المحرمة كالرجل ضرورة عدم كونه من خواص الرجل بل لا يبعد ارادة الجنس من المحرم في نحو قوله لا ينكح ولا ينكح قال في قت لا يجوز للمحرم ان يزوج ولا يتزوج ولا يكون وليا في النكاح ولا وكيلا فيه سواء كان رجلا او امرئة ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال علي ع وفي عد وفي كشفها لو كانت المراة محرمة والرجل محلا فالحكم كما تقدم من حرمة نكاحها وتلذذها بزوجها تقبيلا او لمسا او نظرا او تمكينها له من وطيها وكراهة خطبتها وجواز رجعتها وشرائها ومفارقتها بل في الاخير الاتفاق على ذلك عموما مضافا الى العموم في الادلة الصالح للتناول مثل ذلك ما غير فالعمدة فيه الاجماع المزبور وما يستفاد من الادلة من حرمة الاستمتاع للمحرم رجلا او امرأة حرمة ومباشرة عقد النكاح له او لغيره ولا قاعدة الاشتراك الا ان في مثل ما ورد في النهي عن تقبيل الرجل امراته ولا دليل له شامل للمرئة فليسح الا ما عرفت فيثبت عدم جواز تقبيلها الزوج مثلا وهي محرمة وعلى هذا القياس والله العالم والطيب حرام على الجملة بين المسلمين فضلا عن المؤمنين بل النصوص فيه متواترة فيه بل في المتن وغيرهما على العموم وفاقا للمقنعة وجمل العلم والعمل وسم وئر وط وغيرها على ما حكي عن بعضها كما حكي عن الحسن بل المقنع والاقتصار وان كان المحكي عن اولهما انه نص على النهي عن مس الطيب لكن عقبه بقوله انما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران فهو اما تفسير للطيب او تصريح بان النهي يعم الكراهة وعن ثانيهما انه قال لا ينبغي ان يجتنب في احرامه الطيب كله واكل طعام يكون فيه طيب بل في الذخيرة نسبته الى اكثر المتاخرين بل في محكي الاكثر بل في الرياض نسبته الى الشهرة العظيمة لقول الباقر ع في صحيح زرارة من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم فان كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه والص ع في صحيح معوية لا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في طعامك وامسك على انفك من الرائحة الطيبة ولا تمسك عليه من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فعليه غسله وليتصدق بقدر ما صنع وانما يحرم من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح وصحيح حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا من الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلى بشيء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه من الطعام وفي خبر بقدر سعته وحسن الحلبي المحرم يمسك على انفه

قال الله

قال ع ايضا لحسن بن زياد الاشنان فيه الطيب اغسل به يدي وانا محرم قال اذا اردتم الاحرام فانظروا مزاودكم واعزلوا الذي تحتاجون اليه وقال تصدق بشيء كفارة للاشنان الذي غسلت به يدك وفي خبر سدير قلت لابي جعفر ع ما تقول في الملح فيه زعفران قال لا ينبغي للمحرم ان ياكل شيئا فيه زعفران ولا يطعم شيئا من الطيب وفي صحيح ابن مسلم عن احدهما ع في قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم حفوف الرجل من الطيب وفي خبر الحسين بن زياد قلت لابي عبد الله ع وضأني الغلام ولم اعلم بدستان فيه طيب فغسلت يدي وانا محرم قال تصدق بشيء من ذلك قال و كان علي بن الحسين ع اذا تجهز الى مكة قال لاهله اياكم ان تجعلوا في زادنا شيئا من الطيب ولا الزعفران ناكله او نطعمه وفي خبر النضر بن سويد عن الكاظم ع ان المراة المحرمة لا تمس طيبا وسال الصادق ع حماد بن عثمان انه جعل ثوب احرامي مع ثياب جمرت فاخذ من ريحها فقال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها ومانص على ان الميت المحرم لا يمس شيئا من الطيب خصوصا ما ورد في ان محرما وقصت به ناقته فقال النبي ص لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحديث النبوي الحاج اشعث اغبر والتطيب تعليل عدم الباس بالفواكه الطيبة انها ليست بطيب الى غير ذلك من النصوص الدالة منطوقا او مفهوما التي لا يقدح ما في سند بعضها بعد الاعتضاد والانجبار بما عرفت كما لا يقدح التعبير بلفظ لا ينبغي في بعضها خصوصا اذا قلنا بانها للقدر المشترك بين الحرمة والكراهة ضرورة توجه الجمع بينها وبين غيرها بارادة الحرمة المستفادة من النهي في غيره بل يمكن القول بظهورها في ارادة الحرمة هنا للاجماع على حرمة الطيب في الجملة المانع عن ارادة الكراهة منه خصوصا بعد التعبير به في الزعفران الذي لا خلاف في حرمته ودعوى كونها المرادة الا ملخرج كما ترى نحو دعوى ارادة القدر المشترك ولو بقرينة ما تسمعه من المعارض ضرورة توقف ذلك على رجحانه على احتمال الحرمة منها وتاويل المعارض بما ستعرفه بل هو ارجح من وجوه كما تسمعه واشتمال الصحيح حريز على الريحان بعد تسليم كراهته لا ينافي الحرمة في الطيب خصوصا بعد استقلاله بنهي اخر بناء على ان قوله ولا نهي لا زائدة اذ اقتضاه كونه كالعام المخصوص فتم جواله نعم قد استثنى المصنف وغيره من ذلك خلوق الكعبة وهو ضرب من الطيب مايع فيه صفرة كما عن المغرب والمعرب وعن النهاية انه طيب معروف مركب من الزعفران وغيره من انواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة وعن ابن جزلة المتطبب في منهاجه ان صنعته زعفران ثلثة دراهم قصب الذريرة خمسة دراهم اشنة درهمان قرنفل وقرفة من كل واحد درهم يدق ناعما وينخل ويعجن بماء ورد ودهن ورد حتى يصير كالدهن في قوامه والذهن هو المسمى بالمطبوخ ان يعصر ويستخرج دهنه وعلى كل حال فقد استثناه غير واحد بل في المدارك وغيرها ومحكي الخلاف الاجماع عليه لنحو صحيح حماد سال الصادق ع عن خلوق الكعبة وخلوق القبر يكون في ثوب الاحرام قال لا باس بهما هما طهوران وسئله ايضا ابن سنان في الصحيح عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال لا باس ولا يغسله فانه طهور ولعله لهما زاد ابن سعيد خلوق القبر ولا باس به بل في بيت وثر وغيرهما دكره زيادة زعفرانها ايضا لاشتمال الخلوق عليه والصحيح يعقوب بن شعيب سئل عن المحرم يصيب ثوبه الزعفران من الكعبة وخلوق القبر يكون في ثوب الاحرام فقال لا باس بهما هما طهوران وخبر سماعة سئله ايضا عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو محرم فقال لا باس هو طهور ولا يتقه ان يصيبك بل في كرة وغيرها جواز الجلوس عند الكعبة وهي تجمر حملا على الخلوق ولكن في س عن الشيخ لو دخل الكعبة وهي تجمر وتطيب لم يكن له الشم وان كنا لم نتحققه بل في كشف اللثام الذي ظفرت به حكاية له في س عن الشافعي ثم قال فيه ايضا واجاد ما لك حيث حرم غير الخلوق اذا طيب به الكعبة بالتجمير وغيره اقتصارا على المنصوص قال لكن لا يحرم عليه الجلوس فيها وعندها وانما المحرم الشم ولا كذلك الجلوس في سوق العطارين وعند المتطيب فانه يحرم وفيه ان زعفرانها منصوص بل الشم منه ومن غيره خصوصا نفي الباس عن الريح الطيبة بين الصفا والمروة الذي يمكن ان يعم مطلق ما يطيب به الكعبة بالتجمير وغيره لا باس لعله لعسر تجنبه ومنافاته للقبض على الانف لاحترامها بل لعل الاذن في ذلك فيها مع عدم الامر بالاجتناب والامساك على الانف والتحفظ عن اصابة الثياب ظاهر في عدم الباس بل لعل تعليله ع هو طهور مع اشعاره بالتعليل لشمه منه انه من التطهير الذي امر الله تعالى ابراهيم واسماعيل للطائفين وغيرهم وليس استثناء الجلوس عندها فيها بخلاف الجلوس في سوق العطارين والمتطيب بل لعل مما ذكرناه وما ذكره من حصر التحريم في الشم يقتضي عدم الفرق بينها وبين السوق والمتطيب كما هو واضح بل يمكن ان يكون ذلك من الضرورة التي لا خلاف في الجواز معها بل في كشف اللثام الاتفاق عليه لنفي العسر والحرج في الدين وصحيح اسماعيل بن جابر وكانت عرضت له ريح في وجهه من علة اصابته وهو محرم قال فقلت لابي عبد الله ع ان الطبيب الذي يعالجني وصف لي سعوطا فيه مسك فقال استعط فيه وفي خبره الاخر عنه ايضا سئلته عن السعوط للمحرم وفيه طيب فقال لا باس المحمول على حال الضرورة جمعا كيف كان فقد بان لك ان تجنب المحرم الطيب شما وتطيبا اكلا ولو في الطعام لعموم الادلة والملازمة مضافا الى الخصوص بعض النصوص السابقة بل في كرة نسبته الى اجماع العلماء الا مصابا لكن ينبغي اعتبار عدم استهلاكه فيه على وجه يعد انه اكل له ومستعمل اياه ولو ببقاء رائحته التي هي المقصد الاعظم من الزعفران لونه ايضا اما اذا استهلك على وجه لم يبق شيء من صفات المحرم فالاصل بعد عدم صدق اكله واستعماله يدل بما يؤيده في الجملة صحيح عمران الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن المحرم يكون به الجرح فيداوي بدواء فيه الزعفران فقال ان كان الزعفران الغالب على الدواء فلا وان كانت الادوية الغالبة فلا باس فما عن المبسوط وموضع من كرة من حرمة اكل ما فيه طيب وان زالت اوصافه لعموم النهي عن اكل ما فيه طيب او زعفران ادمنه واضح الضعف بعد ما عرفت من منع تناول العموم له ولم نجد في النصوص المعتبرة ما يدل على حرمة ما فيه الطيب على وجه يتناول المستهلك ومن الغريب دعوى الاجماع في كرة على ذلك مع انه مظنة العكس ولا فرق عندنا بين ما مسته النار وغيره خلافا لمالك واصحاب الرأي فاباحوا ما مسته النار بقيت اوصافه ام لا والتحقيق ما عرفت من حرمة اكله اذا لم يكن مستهلكا نعم لو اضطر الى اكل ما فيه طيب او لبس الطيب جاز وقبض على انفه تقديرا للضرورة بقدرها وعملا بالنصوص كما انه لو اضطر الى شمه خاصة اقتصر عليه دون الاكل والاستعمال التابع من جملة الضرورة التي لا ينبغي التوقف في الجواز معها ان كان قد يشعر بما نسبته ذلك في د الى الصدوق لكنه في غير محله كما لا يخفى فتامل

في المحرم بدونها وان قال في محكي كرة ان الوجه المنع مشعرا باحتمال الجواز الا انه ايضا في غير محله وعلى كل حال فقد قيل ان القايل بالشيء في يه وابن حمزة في الوسيلة انما يحرم على المحرم المسك والعنبر والزعفران والعود والكافور والورس بل عن ف الاجماع على انه لا كفارة في غيرها وعن الجمل والعقود والمهذب والاصباح والاشارة حصره في خمسة باسقاط الورس بل في الغنية نفي الخلاف عن حرمتها وقد يقتصر لبعض كما سمعته من ق في المقنع على اربعة المسك والعنبر والزعفران والورس بل في المحكي هو عن يب وابن سعيد لصحيح معوية السابق وخبر عبد الغفار عنه ع ايضا الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس وخلوق الكعبة لا باس به ومنه اعلم كون المراد منه ذلك بالنسبة للمحرم لا ان المراد حصر الطيب في نفسه بل في صحيح معوية الاخر عنه ع ايضا الرجل يدهن باي دهن شاء اذا لم يكن فيه مسك ولا عنبر ولا زعفران ولا ورس قبل ان يغتسل للاحرام وغيره يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح وبذلك يظهر لك انه لا وجه لاسقاط الورس مما سمعت ان قال الصنف ع في خبر ابن ابي يعفور الطيب المسك والعنبر والزعفران والعود فان المتجه في الجمع بينها الحكم بحرمة الخمسة التي نفي الخلاف فيها في محكي الغنية بل ينبغي اضافة الكافور اليها الفحوى ما دل على منع الميت المحرم منه فالحي اولى بل لعل الحصر المزبور في النصوص المذكورة فيما عداه باعتبار قلة استعمال الاحياء له كما انه يجوز كون ترك العود في نصوص الاربعة لاختصاصه غالبا بالتجمير وكونها مما لا يستعمل في نفسه بما ذكرنا ظهر لك حجة القول بالستة والخمسة والاربعة وعلى كل حال فيجعل او تقييد ما دل على حرمة مطلق الطيب او يحمل على الكراهة كما عساه يشعر بها ما عرفت من قوله لا ينبغي ونحوه ولكن مع ذلك لا اظهر من ذلك كله خصوصا القول بالاربعة الذي هو في غاية الندرة حتى ان الشيخ الذي قال به في يب قد رجع عنه في كتبه الى العموم وفي ف الى الستة ومنه يعلم المناقشة في الحصر في الصحيح بالاربعة المشتمل على ما لا يقول به احد من الكفارة من بانه لا بد من صرفه عن ظاهره بالنسبة الى الكافور والعود لما عرفت فيكون مجازا بالنسبة الى ذلك وهو ليس باولى من ابقاء العموم على حاله وحمله على ما هو اغلظ تحريما او المختص بالكفارة بل لعله اولى وان كان التخصيص بالترجيح احرى من المجاز حيث ما تعارضا فان ذلك حيث لا يلزم الا احدهما اما اذا لزم المجاز على كل تقدير فلا ريب ان اختيار فرد منه يجامع العموم اولى من الذي يلزم معه التخصيص كما لا يخفى والعمدة كثرة النصوص المزبورة مع عمل الاكثر بمضمونها واشتمال بعضها على التعليل بانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بذلك المنافي لمعنى الاحرام ولما ورد في عائشة من احرام الانف وغيره فيكون الظن بها اقوى واجماع الخلاف على نفي الكفارة فيما عدا الستة لا ينافي الحرمة بعد تسليمه كما ان اجماع ابن زهرة لا ينافي حرمة غيرها كل ذلك مضافا الى معلومية عدم الحصر المزبور مع فرض ارادة ما يشمل الدهن من الطيب ضرورة المفروغية من حرمته قال في المنتهى اجمع علماؤنا على انه يحرم الادهان في الاحرام حال بالادهان الطيبة كدهن الورد والبان والزيبق وهو قول عامة اهل العلم ويجب به الفدية اجماعا ومقتضى ذلك كون النزاع هنا في الطيب غير الادهان الذي سيتعرض له المصنف اللهم الا ان يكون المراد هنا خصوص الادهان دون الشم والاكل فانه من مفروض البحث هنا وياتي انشاء الله الكلام فيه وان كان قد عرفه في كرة بانه ما تطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور والزعفران وماء الورد والادهان الطيبة كدهن البنفسج والورس والمعتبر ان يكون معظم الغرض منه التطيب ويظهر فيه هذا الغرض قال الشهيد يعني به كل جسم ذي ريح طيبة بالنسبة الى معظم الامزجة او الى مزاج المستعمل غير الرياحين وفي التنقيح هو الجسم ذو الريح الطيبة المتخذة للشم غالبا غير الرياحين كالمسك والعنبر والزعفران وماء الورد والكافور هذا وقد قيل ذكر الفاضل ان اقسام النبات الطيب ثلثة الاول ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كالشيح والقيصوم والخزامى والفواكه كلها من الاترج والتفاح والسفرجل واشباهها وهذا كله ليس بمحرم ولا يتعلق به كفارة اجماعا قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت محرم وسئله عمار الساباطي عن المحرم يتخلل قال نعم لا باس به قلت اياكل الاترج قال نعم قلت فان له رائحة طيبة قال ان الاترج طعام وليس هو من الطيب ومنه ومن غيره يعلم ان الامر بالامساك عنه في مرسل ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عنه ع ايضا لضرب من الندب قال سئلته عن التفاح والاترج والنبق وما طاب ريحه قال يمسك عن شمه وياكله الثاني ما ينبته الادميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسي والمرزنجوش والنرجس وقد اختلف الاصحاب في حكمه فقال الشيخ انه غير محرم ولا يتعلق به كفارة واستقرب العلامة تحريمه والظاهر كونه من الرياحين التي ستعرف الكلام فيها الثالث ما يقصد شمه ويتخذ منه الطيب كالياسمين والورد والنيلوفر وقد وقع الاختلاف في حكمه ايضا واستقرب الفاضل ايضا حرمته لان الفدية تجب فيما يتخذ منه وكذا في اصله وفي محكي ط الطيب على ضربين احدهما يجب فيه الكفارة وهي الاجناس الستة التي ذكرناها المسك والعنبر والكافور والزعفران والعود والورس والضرب الاخر على ثلثة اضرب اولها ما ينبت للطيب ويتخذ منه الطيب مثل الورد والياسمين والخيري والكاذي والنيلوفر فهذا يكره ولا يتعلق باستعماله كفارة الا ان يتخذ منه الادهان الطيبة فيدهن بها فيتعلق بها كفارة ثانيها ما لا تنبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب مثل الفواكه كالتفاح والسفرجل والنارنج والاترج والدارصيني والمصطكى والزنجبيل والشيح والقيصوم والاذخر وحبق الماء والسعد ونحو ذلك وكل ذلك لا يتعلق به كفارة ولا هو محرم بلا خلاف وكذلك حكم انوارها واورادها وكذلك ما يعتصر منها من الماء والاولى تجنب ذلك للمحرم الثالث ما ينبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب مثل الريحان الفارسي لا يتعلق به كفارة ويكره استعماله وفيه خلاف وهو نحو ما سمعته عن كرة الا ما عرفت من الحرمة في مثل الورد وعلى كل حال فلا يخفى عليك عدم عد شيء منها من الطيب عدا كما ان الرياحين ايضا كذلك وان كان قد يظهر من استثناء محكي المصباح ومختصره الفواكه من الطيب وكذا د والتلخيص مع زيادة الرياحين دخولها في الطيب الا انه في غير محله بل يمكن ارادة المنقطع من الاستثناء او يجعل من ذلك كل ما كان من الطيب من الادهان لا اشكال في حرمته على المحرم كما عرفت

بعرفه كما ان الاقوى حرمة مطلق الطيب من غيرها كالمسك والعنبر والزعفران والعود وقصب الذريرة وغيرها مما هو طيب عرفا ويتطيب به عادة
ولو للطعام كالزعفران الذي يمكن كونه في القديم يتطيب به خصوصا الاربعة وخصوصا العود منها وخصوصا الكافور واما غيره مما هو طيب
الرائحة وليس من الطيب عرفا فقد عرفت اباحة ما كان منه طعاما كالتفاح والسفرجل والاترج ونحوها كذا ما كان نبتا بريا طيب الرائحة كالشيح
والقيصوم ونحوهما خصوصا بعد اندراجها في الرياحين وقلنا بالجواز فيها واما غير ذلك مما هو طيب الرائحة وليس طعاما ولا ريحانا ولا مثل الشيح و
القيصوم فالظ جوازه ايض للاصل وغيره كصحيح العلا سأل الصادق ع انه حلق رأسه ثم اراد ان يطلي رأسه بالحنا وهو متمتع قال نعم من غير ان يمس شيئا من الطيب
سأله ابن سنان في الصحيح عن الحنا فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به باس وفي مرسل الصدوق انه يجوز ان يضع الحنا على رأسه
مما يكره المسك بل خبر عمار المتقدم كالصريح في ان المحرم الطيب لا مطلق ذي الرائحة الطيبة التي قد تعسر اجتنابها او فات التربيع في الحرم وغيره
وخصوصا الرياحين منها بل لعل السيرة القطعية على خلافه وكذا الفواكه وان قال في ك انه اختلف فيها الا انه لم يتحققه ويمكن ان يريد ما سمعته
من الاختلاف في الروايتين ويحتمل الامر بامساك الانف عن الرائحة الطيبة على القدر المشترك اذ كان المراد ما يشمل الطيب وغيره وكيف كان فما في كشف اللثام
من الوجوه المتعة في الاجتناب الطيبة الريح لا نعرف بها قائلا بل ولا مأخذا لبعضها فانه بعد ان استظهر من المص والفاضل والشهيد خروج الرياحين من
الطيب ومن الشيخ في المصباح دخول الفاكهة فيه لاستثنائها منه وكذا في ذ والتلخيص مع زيادة استثناء الرياحين قال الاول حرمتها مطلقا الثاني حرمتها الا
الفواكه الثالث حرمتها الا الرياحين الرابع حرمتها الا الفواكه والرياحين الخامس حرمتها الا الفواكه والرياحين وما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منها الطيب
وهي نبات الصحراء والاذخر والاباذير خلا الزعفران السادس حرمتها الا الفواكه والاباذير غير الزعفران وما لا يقصد به الطيب ولا يتخذ منه السابع
اباحتها الا الستة الثامن اباحتها الا الاربعة التاسع اباحتها الا الخمسة وفي الاربعة وجهان ولعله لذلك كتب فيما احضرني من نسخة كتبها بيده في الحاشية
عوضا عن ذلك على الظ وبالجملة فلا كلام في حرمة الورس منها اظهر من العود وفيما زاد اقوال منها حرمة خمسة ومنها حرمة ستة ومنها حرمة الطيب
مط وفي شموله الفواكه وجهان وكذا في شموله الرياحين وفي شموله الاباذير كالقرنفل والدارصيني وكذا في شموله او شمول الرياحين لما لا ينبت للطيب ولا
يتخذ منه الطيب كالحنا والعصفر ونبات البر كالاذخر والشيح ثم ذكر النصوص الدالة على جواز الحنا للمحرم التي ذكرناها وهو وان كان في جملة منها نظر
واضح ايضا الا انه اولى من كلامه السابق وعلى كل حال فالتحقيق ما عرفت ثم انه لا اشكال في جواز اجتياز المحرم في موضع يباع فيه الطيب مثلا او يجلس عند
متطيب اذا لم يكن قصده ولا تو بمرتدين كان قابضا على انفه كما صرح به غير واحد للاصل بعد عدم صدق عنوان النهي من المس والاكل والاستعمال وفي
وفي صحيح ابن بزيع رأيت ابا الحسن ع كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك بيده على انفه من رائحته وخ لا باس ببيعه وشرائه وغيرهما مما لا يندرج
في عنوان النهي نعم يجب الامتناع عن شمه بقبض الانف ونحوه لحرمة ذلك عليه وللخبر المزبور المعتضد بالامر في النصوص السابقة بذلك عن الرائحة
الطيبة خلافا للمحكي عن ظ ط والاستبصار والجامع فلا يجب للاصل بعد منع اندراج اجتناب الرائحة في الطريق في موضع النهي بخلاف الشم و
المباشرة والاكل المؤديين له ولما سمعته من خبر هشام بن الحكم لا باس بالريح الطيبة الخ وهو كما ترى ضرورة انقطاع الاصل بما عرفت واختصاص الخبر
المزبور بالمكان المخصوص للضرورة وغيرها بل لعل بعد الاجتياز في الطريق المزبور مثلا كالمباشرة والتناول وغيرهما المؤدي الى الشم هذا كله في الرائحة
الطيبة اما الرائحة الكريهة فالمشهور حرمة امساك الانف عن شمها بل عن ابن زهرة نفي الخلاف فيه للنهي عنه فيما سمعته من النصوص المعتبرة التي منها صحيح ابن سنان
عن الص ع المحرم اذا مر على جيفة فلا يمسك على انفه فلا وجه للمناقشة باحتمال ارادة نفي الوجوب في مقابل الطيب بعد ما سمعته من نفي الخلاف
المشهور ويجب ان يزيل ما اصابه منه فورا كما صرح به الفاضل لحرمة الاستدامة كالابتداء وفي س من الحلال الغسل له او غسله بالة ولكن في محكي ير
وهي التصريح بجواز الة بنفسه ولعله لقول احدهما ع في مرسل ابن ابي عمير في محرم اصابه طيب لا باس ان يمسحه بيده ويغسله لانه مزيل للطيب تارك له لا
متطيب كالغاصب خارج من الدار المغصوبة بنية تركها ولظ قوله ع لمن رأى عليه طيبا اغسل عنك الطيب كخبر اسحق بن عمار عن المحرم يمس الطيب وهو نائم
لا يعلم قال يغسله وليس عليه شيء وعن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه قال يغسله ايض وليحذر لكن لا ريب في ان الاحوط ما سمعته
من س بل يمكن القول بتعينه بعد معلومية حرمته بالاجماع بقسميه والنصوص لو بالباطن كبالمس والجرح والاكتحال والاحتقان والاستعاط على وجه
لا يخرج عنه بمثل النصوص المزبورة ويمكن حملها على حال الضرورة بل لعل قوله في الخبر يغسله وليحذر اشارة منه الى مسه ولو كان معه ماء لا يكفيه لغسل
الثوب والطهارة ولم يمكن قطع رائحة الطيب بشيء غير الماء نفعه صرفه لغسله ويتيمم للطهارة قال لان للطهارة المائية بدلا ولا بدل للغسل الواجب بل في
س رفض الماء في غسله اولى من الطهارة وازالة النجاسة فيتيمم وهو صريح في عدم الفرق بين الحدث والخبث الذي لا بدل له ايض واحتمل في ك وجوب الطهارة
به لان وجوبها قطعي ووجوب الازالة والحال هذه مشكوك فيه لاحتمال استثنائه للضرورة كما في الكعبة والمسعى والاحتياط يقتضي تقديم الغسل
على التيمم لتحقق فقد الماء حالته قلت لا يخفى عليك ما في ذلك كله والمتجه التخيير هذا وقد عرفت سابقا وجوب اجتنابه في مطلق استعماله للتطيب ولو
بجعل ما فيه طيب من زعفران بين ثوبه وبدنه ولكن تظهر رائحته عليه بجملة وكذا التبخر ولبس ثوب مطيب بصبغ فيه او غمس او ذر او غير ذلك مما يكون به
مطيبا بل عن كره اجماع علماء الامصار على حرمة ثوب فيه طيب لخبر حماد بن عثمان السابق ومفهوم خبر الحسين بن ابي العلاء عن ثوب المحرم يصيبه الزعفران
ثم يغسل قال لا باس به اذا ذهب ريحه وخبر اسماعيل بن الفضل عن المحرم يلبس الثوب قد اصابه الطيب فقال اذا ذهب ريح الطيب فلا باس فليلبسه وغير ذلك

وكذا يحرم الجلوس عليه وفي حانوت عطار مثلا فتثبت به الرائحة لذلك كما اوميء اليه في خبر حماد بن عثمان السابق المشتمل على اكتساب ثوبي الاحرام
من الثياب المجمرة الذي امر فيه بنشرها حتى يذهب ريحها بل في محكي كره وتي وير لو داس بنعله طيبا فعلق بنعله اثم وكفر وما عن ق من انه يكره للمحرم
ان يجعل الطيب في خرقة ويشمها فان فعل فعليه الفداء ويراد به الحرمة بقرينة الفداء كما ان ما فيه وكره من كراهة القعود عند العطار الذي يباشر
العطر فان جاز عليه مسك على انفه وعن ط زيادة ويكره الجلوس عند الرجل المتطيب اذا قصد ذلك غير انه لا يتعلق به فدية ونحوه عن ئر في الحكم بكراهة
الجلوس الى متطيب او مباشر بالطيب محمول على غير المكتسب لذلك وغير الشام ولذا قال في محكي كره ولا يحرم الجلوس عند رجل متطيب ولا في سوق العطارين
لانه يشم الطيب ع نعم يجوز له فرش فوق ثوب مطيب ثوب يمنع الرائحة ثم جلس او نام عليه للاصل بعد عدم اندراجه في موضع النهي بل يمكن القول بالاكتفاء
بثيابه مع عدم العلوق به خلافا للاصبهاني فقال لا يكفي حيلولة ثيابه بدنه وفي محكي كره استعمال الطيب عن شمه او الصاق الطيب بالبدن او الثوب
الرائحة بالجملة بما قصد للعرف قال فلو تحقق الريح دون العين لجلوسه في حانوت عطار او في بيت يجمره ساكنوه وجبت الفدية ان قصد تعلق الرائحة
به والا فلا وللشافعي اطلق القول بعدم وجوب الفدية ولو احتوى على مجمرة لزمته الفدية عندنا وعنده ايض وقال ابو حنيفة لا تجب الفدية ولو مس جرم العود
فلم تعلق به الرائحة فلا فدية وللشافعي قولان ولو حمل مسكا في فارة مصمومة الرأس فلا فدية اذا لم يشمها وقال الشافعي ولو كانت غير مصمومة
فللشافعي وجهان وقال بعضهم ان حمل الفارة متطيب ولا يخفى عليك منافاة بعضه لبعض وما ذكرناه كما ان ما عرفت من ان ترك الطيب يابسا مسحوقا
فان علق ببدنه منه شيء فعليه الفدية فان لم يعلق بحال فلا فدية وان كان رطبا غير مسحوق كالعود والعنبر والكافور فان علق ببدنه رائحته فعليه
الفدية ونحوه عن ظ الا انه ليس فيه ذكر المسحوق وعن غيره زيادة وان لم يعلق فلا شيء عليه ونحوهما الورس كذا في الجملة ايض والتحقيق ما عرفت ضرورة
كون المدار في المنع على ما يندرج في عنوان النهي من المس والتطيب والاكل والشم وفاقد حاسة الشم ترتفع عنه حرمة الشم دون غيرها والله العالم ولبس المخيط
للرجال بلا خلاف اجده فيه كما عن الغنية وعن ير والتحرير والمنتهى وغيرها على الحكي عن بعضها بل عن كره وموضع اخر من هي اجماع العلماء كافة عليه بل عن الاخير
منها عن ابن عبد البر انه لا يجوز لبس شيء من المخيط عند جميع اهل العلم وفي الاول عن ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان المحرم ممنوع من لبس القميص والعمامة
والسراويل والخف والبرنس لما روى العامة ان رجلا سأل رسول الله ص ما يلبس المحرم من الثياب فقال رسول الله ص لا يلبس القميص ولا العمايم ولا السراويلات
ولا الخفاف الا احد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل من الكعبين وفي س يجب تركه على الرجال وان قلت الخياطة في ظ كلام الاصحاب وربما
استدل له بما تسمعه من نزع ازرار الطيلسان الذي هو كما ستعرف لا خياطة فيه الا بالازرار فليس ح الا ان الخياطة وان قلت مانعة ولكن ستسمع ما
فيه نعم ما سمعته من مقالة كاف في جعل العنوان لبس المخيط وان لم اجد في شيء مما وصل الينا من النصوص الموجودة في الكتب الاربع وغيرها اعترف به غير
واحد حتى الشهيد في س حيث قال لم اقف الى الان على رواية بتحريم عين المخيط وانما نهي عن القميص والقباء والسراويل وهو كك فان النصوص المتقدمة
سابقا في ثوبي الاحرام وفي جواز لبس القباء مقلوبا ولبس السراويل مع الضرورة وفي المقام انما تدل على النهي عن ثوب تزره او تدرعه وعن لبس السراويل
والخفين والقميص بل في صحيح زرارة عن احدهما عليهما السلام سألته عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه وفي صحيح معوية وحسنه
عن ابي عبد الله ع لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان وفي صحيح
الحلبي عن ابي عبد الله ع في المحرم يلبس الطيلسان المزرور فقال نعم في كتاب علي ع وقال لا تلبس طيلسانا حتى تنزع ازراره وقال انما كره ذلك مخافة ان يزره
الجاهل فاما الفقيه فلا باس بان يلبسه وفي صحيح يعقوب بن شعيب سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور قال نعم وفي كتاب علي ع لا تلبس
طيلسانا حتى تنزع ازراره فحدثني انه انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل وهي كما ترى ظاهرة في كون المانع الادراع والزر لا كونه مخيطا وربما يرشد
اليه ما تقدم سابقا من طرح القميص على العاتق ان لم تكن له رداء ولبس القباء منكوسا من غير ادخال اليدين في الكمين ولعله لذلك ابن لم يذكر في عد
تروك المحرم المخيط وانما ذكر انه لا يلبس قميصا بل قد ينقدح الشك في صحيحي الطيلسان فيما سمعته من س من دعوى ظهور كلام الاصحاب في حرمة المخيط
وان قلت خياطته ضرورة ظهورهما في الجواز وان كان فيه ازرار مخيطة بل قد يدعى انصراف المخيط الى غير ذلك خصوصا بناء على استفادة حرمته ولو بمعونة
الاجماع المزبور مما ورد من الثوب الذي يدرع والقميص والسراويل والخف ونحو ذلك بناء على انها مثال لكل مخيط نحوها دون الخياطة القليلة في الازار
والرداء بل يدعى قد انسياق الموضوع على الخياطة مما شابه الاشياء المزبورة بل لعل اطلاق الازار والرداء يشمل المخيطين وغيرهما ولكن مع ذلك
كله لا ينبغي ترك الاحتياط في اجتناب مطلق المخيط نعم قد يشك في اندراج ما يستعمل لكف نزول الريح في الانثيين من المخيط المسمى في
الفارسية بالباد فتق من حيث عدم كونه من اللباس المعتاد المخيط الذي هو نحو الاشياء المزبورة بل لعل الحاقه بالهميان المشدود على الوسط
والمنطقة وعصابة القروح اولى من الحاقه بالخفين فالاقوى جوازه اختيارا والاحوط تركه وكيف كان فلا يعتبر في حرمة المخيط كونه محيطا با
لبدن لاطلاق الادلة المزبورة خلافا للمحكي في س عن ظ ابن الجنيد من اشتراطه حيث قيد المخيط بالضام للبدن قال في س فعلى الاول يحرم
التوشح بالمخيط والتدثر وفيه انه يمكن عدها عليه ايض باعتبار عدم صدق اللبس على الثاني فانه العنوان في معقد الاجماع لا حرمة المخيط
مط ولذا صرح هو بجواز افتراشه وظهور قيمه بما يدرعه في كون المحرم الادراع به لا التوشح ونحوه ولعله لذا نفى الكفارة فيه الفاضل في عد
على اشكال فتح فانه قد يقال ان مثله لبس هذا وفي ك يلحق الاصحاب بالمخيط ما اشبهه كالدرع المنسوج وجبة اللبد والملصق بعضه ببعض

وقال في كرة وقد الحق اهل العلم بما نص النبي صلى الله عليه وآله ما في معناه فالجبة والدراعة وشبههما ملحق بالقميص والتبان والران وشبههما ملحق بالسراويل والقلنسوة
وشبهها مثل البرنس والساعدان والقفازان وشبههما مثل الخفين قال الذي عرفت هذا يحرم لبس الثياب المخيطة وغيرها اذا شابهها كالدرع المنسوج
والمعقود وكجبة اللبد والملصق بعضه ببعض حملا على المخيط لمشابهته لمعناه من الترفه والتنعم وفي ك وغيرها ان الاجود الاستدلال بالنصوص
المزبورة المتناولة بإطلاقها لهذا النوع اذ ليس فيها المخيط حتى يكون الحاق غيره به خروجا عن المنصوص وهو جيد في خصوص المتخذ منها على وجه يصدق عليه
الثوب او القباء او السراويل بناء على عدم انصراف المخيط منها اما اذا لم تكن كذلك ارادة الاحرام بها فينبغي الجواز ضرورة عدم صدق الدرع والقميص والسراويل
ح عليها فان اراد الملحق المنع في خصوص الاشياء المزبورة اتجه ذلك والا فلا مناص عن دعوى كون هذا التلبيد والصاق البعض بالبعض ملحقا بالخياطة
وح ان تم اجماعا فذاك والا كان للمنع فيه مجال نعم قد يتوقف بحرمة غير المنسوج منها في الاحرام بناء على انصراف الامر بلبس ثوبي الاحرام الى المنسوج دون غيره
فيمنع لذلك لكن فيه ان المتجه ح جواز لبسه معهما لعدم المانع وان لم يكتف بهما في ثوبي الاحرام ولعله لا يخ من قوة ضرورة عدم صدق المخيط على شيء منها
وعدم معلومية الاجماع على الحاق مطلق التلبيد والالصاق وان لم تكن على هيئة المخيط وانما المسلم منه ما كان على هيئة المخيط ولكن بالنسج والتلبيد و
الالصاق ونحو ذلك على وجه يكون قميصا وقباء وسراويل وجبة وشبهها الا ان مطلق التلبيد والالصاق ملحق بالخياطة وان لم يكن على هيئة شيء مما
عرفت ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط فان عباراتهم لا تخ من تشويش بالنسبة الى ذلك والله العالم ثم انك قد عرفت سابقا تصريح الفاضل والشهيد
بحرمة عقد الرداء ودليله بل عن الاول منهما هنا حرمة زره وتخليله ويدل على الاول منهما النهي عن زر الثوب الذي يدخل فيه الرداء بالازار ونحوه كما انه يدل
على الثاني منهما انه خياطة او ملحق بها بل في ك انه يلحق بالخياطة ما اشبهها العقد والزر والخلال الرداء وان كان فيه ما لا يخفى واما الازار فقد
صرح الفاضل وغيره ايضا بجواز عقده لما سمعته سابقا من بعض النصوص المعتضد بالاصل وبالاحتياج اليه لستر العورة فيباح كالكتابة للمرأة لكن
قد سمعت النهي عنه ايضا في مكاتبة الحميري وكذا صرح الفاضل والصدوق وابن حمزة ويحيى بن سعيد والشهيد وغيرهم بجواز لبس المنطقة وشد الهميان
للاصل وان كانا مخيطين لصحيح يعقوب بن شعيب سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يصر الدراهم في ثوبه قال نعم ويلبس المنطقة والهميان وخبر يعقوب بن سالم قلت لابي
عبد الله عليه السلام تكون معي الدراهم فيها تماثيل وانا محرم فاجعلها في هميان واشده في وسطي فقال لا بأس اوليس هي نفقتك وعليها اعتمادك بعد الله عز وجل و
خبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله عليه السلام المحرم يشد الهميان في وسطه فقال نعم وما خيره بعد نفقته وصحيح ابي بصير سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يشد
على بطنه العمامة قال لا ثم قال كان ابي يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها فانها من تمام حجه وخبره الاخر سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
المحرم يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته قال يستوثق منها فانها من تمام حجه بل في هي وكرة ان جواز لبس الهميان قول جمهور العلماء وكرهه ابن عمر ونافع وانه
تشتد الحاجة اليه فلو لم يجز لزم الحرج نعم في اولهما ايضا انه لو امكن ادخال سيور الهميان بعضها في بعض وعدم عقدها فعل لانتفاء الحاجة الى العقد وان لم
يثبت بذلك كان له عقده وفيه ان النص مطلق بل قد يمنع انه اجمد في لبس المخيط هذا وفي صحيح ابي بصير حرمة شد العمامة لكن في صحيح عمران الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلام قال المحرم يشد على بطنه العمامة وان شاء يعصبها على موضع الازار ولا يرفعها الى صدره الا ان الاحوط مع ذلك اجتنابه هذا كله
في الرجال واما في النساء ففيه خلاف ولكن الاظهر والاشهر الجواز اضطرارا واختيارا بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لا يبعد دعوى الاجماع معها لندرة
المخالف الذي هو الشيخ في ية التي هي متون اخبار معروف فيه نسبه على انه قد رجع عنه في ظ محكي كما في القميص بل عن موضع آخر منه مطلق المخيط بل
عبارته فيها غير صريحة قال يحرم على المرأة في حال الاحرام من لبس الثياب جميع ما يحرم على الرجال ويحل لها جميع ما يحل له ثم قال بعد ذلك وقد وردت
رواية بجواز لبس القميص للنساء والافضل ما قدمناه واما السراويل فلا بأس بلبسهن على كل حال بل لعل قوله والافضل ما قدمناه صريح في الجواز
لكن عن بعض النسخ والاصل ما قدمناه كل ذلك مضافا الى الاجماع صريحا في كرة ومنتهى ومحكي ير والمخ وتح على ما حكي عن بعضها فضلا عن ظاهره المستفاد
من غير واحد قال في الاول يجوز للمرأة لبس المخيط اجماعا لانها عورة وليست كالرجال وكذا في هي بل قال لا نعلم فيه خلافا الا قولا شاذا للشيخ لا اعتداد
به وهو كالصريح في انعقاد الاجماع بعد الشيخ وعن موضع آخر منه ايضا وقال بعض منا شاذ لا يلبس المخيط وهو خطاء محض ولعله لذا استدل في المخ
بالاجماع على جوازه مع نقل خلافه وفي محكي ير الاظهر عند اصحابنا ان لبس الثياب المخيطة غير محرم على النساء بل عمل الطائفة وفتواهم واجماعهم على ذلك
وكذا عمل المسلمين الى غير ذلك من العبارات الظاهرة والصريحة في معلومية الحكم كل ذلك مضافا الى خصوص المعتبرة المستفيضة المتقدمة في مسئلة
جواز لبس الحرير لهن وبذلك تخص عموم الاشتراك والمحرم في بعض النصوص بناء على ارادة الجنس فيه الشامل لهن نعم في جملة منها فيها الصحيح وغيره
النهي لهن عن القفازين الذي حقيقته الحرمة المحكي عليها الاجماع في صريح ف وك الغنية وظاهر ي وكرة فاحتمال بعض متأخري المتأخرين ارادة الكراهة من
النهي المزبور لانهما اما من جنس الثياب بناء على تفسيرهما بانهما شيء يعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة في
يديها كما عن الازهري قال فيما في القفازان شيء تلبسه نساء الاعراب في ايديهن يغطي اصابعهن وايديهن مع الكف يعني كما يلبسه حملة الجوارح من البازي
ونحوه كما قاله الثغور وغيره وعن ابن خالد بن جنبل القفازان تعقدهما المرأة الى كعوب المرفقين فهو سترة لها واذا لبست برقعها وخمارها
ونحوها فقد تكفنت والقفاز يتخذ من القطن فيحشى له بطانة وظهارة من الجلود واللبود الى غير ذلك مما يدل على انه من الثياب التي
دلت الادلة على جوازها لهن او من جنس الحلي لليدين والرجلين كما عن ابن دريد وفارس وعبا فيتحد حكمهما معه وهو جواز اللبس لغير الزينة

واضح ضعف

واضح الضعف ضرورة تقديم الخاص على العام بل هو ارجح من الجمع بالكراهة من وجوه كما هو محرر في محله وخصوصا في المقام ولفظ الكراهة بدل النهي
في بعض الاخبار لا يصلح قرينة عليها بالمعنى المصطلح لكونه في الاخبار للاعم منها ومن الحرمة ولو سلم فيكفي الاجماعات المزبورة قرينة ارادة الحرمة
منه وبقاء النهي على حقيقته ثم انه في خبر ابي عيينة عن الصادق عليه السلام النهي لهن عن البرقع مع القفازين وفي خبر يحيى بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه
انه كره للمحرمة البرقع والقفازين بل افتى به في كرة مستدلا عليه بالخبر الثاني بناء منه على ارادة الحرمة من الكراهة فيه ولو بقرينة كونها كك في
القفازين ولكن لم يحضرني الان موافق له على تحريمه ذلك بل لعل ظاهر اقتصار غيره على القفازين خلافه ولعله للاصل بعد عدم اجماع شرائط
الحجية في الخبرين المزبورين سيما بعد ظهور الاقتصار على القفازين من غير واحد بخلافه والله العالم اما الغلالة بكسر الغين ثوب رقيق يلبس تحت
الثياب للحائض فيجاز لهن اي لبسها اجماعا كما اعترف به في كرة ومنتهى ولعله لان الشيخ في ية وان منع المخيط لهن كالرجال قال فيها ويجوز للحائض ان
تلبس تحت ثيابها غلالة تقي ثيابها من النجاسة كل ذلك مضافا الى الاصل وقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان تلبس المرأة الحائض تحت ثيابها غلالة
وكذا لا خلاف ايضا في جواز لبس السراويل لهن كما اعترف به في مي فان الشيخ في ية صرح بجوازها لهن كما سمعته سابقا في كلامه وفي الصحيح عن محمد
بن علي الحلبي انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة اذا احرمت تلبس السراويل فقال نعم انما تريد بذلك الستر واما الخنثى المشكل فقد صرح الفاضل وغيره
بالجواز لها للاصل بعد عدم العلم بكونها رجلا وفيه انه يمكن ارادة الجنس من المحرم في النصوص فيشمل الخنثى وتخص المرأة بالخروج ولكن يمكن
منعه كمنع اقتضاء قاعدة الشغل بعد القول بالاعم وكذا لا خلاف ايضا في انه يجوز لبس السراويل للرجل اذا لم يجد ازارا كما اعترف به في مي وك و
غيره بل في كرة اجماع العلماء عليه لصحيح معوية بن عمار وحسنه المتقدمين انفا وقول ابي جعفر عليه السلام في خبر حمران المحرم يلبس السراويل اذا لم يكن معه ازار وفي
محكي ف نفي الفدية عليه بل في كرة نسبته الى علمائنا بل في مي اتفق عليه العلماء الا مالكا وابا حنيفة وهو الحجة لا خلو اخبار المقام عنه ولا الاصل
الذي يمكن قطعه بما دل على وجوبها مع الضرورة كصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن المحرم يحتاج لضرب من الثياب يلبسها فقال عليه السلام لكل صنف منها فداء
وخبر ابي العيص سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم ومن اضطر الى لبس ثوب يحرم عليه مع الاختيار جاز له لبسه وعليه دم شاة
بل قيل انه بناء على انه من الصادق عليه السلام اوضح من غيره في شمول الفرض بل صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي
له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة اللهم الا ان يقال انه عند الضرورة
ينبغي له لبسه لكن يضعفه قوله ففعل ذلك ناسيا ولعل خلو اخبار المقام للاتكال على وجوبه في غيرها فما في المدارك من انه لا ريب في بطلان القول بوجوب
الفدية لانه اثبات شيء لا دليل عليه لا يخفى عليك ما فيه اللهم الا ان يمنع تناول الخبر المزبور لمفروض باعتبار ظهوره في المحرم دون المقام الذي هو من اول
الامر فاقد الازار وفيه انه اعم من ذلك نعم ظاهر النصوص بل صريح بعضها كالفتاوى ومعقد نفي الخلاف والاجماع عدم وجوب فتقه كما عن الغنية والاصباح خلافا لما
عند قوم من اصحابنا لا يلبس حتى يفتق ويجعل كالمئزر ولانه احوط واضح الضعف مع انا لم نعرف القوم المزبورين بل لا حاجة معه ح الى قيد الاضطرار
ولا الى احتمال الفدية ضرورة خروجه عن كونه مخيطا اللهم الا ان يراد فتقه في الجملة والله العالم وكذا يجوز له لبس طيلسان الازرار كما صرح به الصدوق و
الشيخ والفاضل والشهيد وغيرهم بل ظ الجميع جوازه اختيارا بل كاد يكون صريح كرة ومنتهى وس وخصوصا الاخير لكن في د ولا يزر الطيلسان
لو اضطر اليه وقد يشعر باشتراط الضرورة وفيه انه مناف لاطلاق ما سمعته من النصوص المعتضدة بظاهر الفتاوى بل ظاهرها وظ خبري معوية بن عمار
المتقدمين عدم وجوب نزع ازراره ولكن لا يزره على نفسه كما هو ظاهرها ايضا وصرح بها بل في ك ومنه يستفاد بالايماء عدم جواز عقد ثوب الاحرام
الذي يكون على المنكبين ولو بزره او عقد الثوب فالظاهر انه كلبس المخيط يجب الفدية ولكن فيه نظر او منع وعلى كل حال فهو خارج عن حكم المخيط بناء على انه
منه ولو لقلة الخياطة فيه او عن الثوب الممنوع على المحرم في النصوص او عن حكم الملحق به وان كان هو لا خياطة فيه لانه على ما في ك ثوب منسوج
محيط بالبدن وعن مغرب المطرزي ومعربه وتهذيب الاسماء انه معرب تالشان وعن المطرزي هو من لباس العجم مدور اسود قال وعن ابي يوسف في قلب الرداء
في الاستسقاء ان يجعل اسفله اعلاه فان كان طيلسانا لا اسفل له او خميصة اي كساء يثقل قلبها حول يمينه على شماله وفي جميع التعاريف
الطيالسة لحمتها وسداها صوف وعن مجمع البحرين هو ثوب محيط بالبدن ينسج للبس خال عن التفصيل والخياطة وهو من لباس العجم والهاء في الجمع
للعجمة لانه فارسي معرب تالشان والله العالم ولا الاكتحال بالسواد على قول المفيد والشيخ وسلار وبني حمزة وادريس وسعيد وغيرهم للمعتبرة
المستفيضة التي منها قول الصادق عليه السلام في صحيح معوية لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الاسود الا من علة وفي صحيح حريز وحسنه لا
تكتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زينة وسئله الحلبي في الحسن كالصحيح عن الكحل للمحرم قال اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض بل في
التعليل المزبور حرمته وان لم يقصد الزينة باعتبار كونه زينة في نفسه وان لم يقصد ويؤيد ذلك النبوي الحاج اشعث اغبر لكن في الاقتصاد
والجمل والعقود وف والغنية وقع على ما حكي عن بعضها انه مكروه بل عن الشيخ دعوى اجماع الفرقة عليه للاصل بعد حمل النهي المزبور عليها القول
الصادق عليه السلام في خبر هرون بن حمزة لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران وليكتحل بكحل فارسي بناء على ارادة الاسود منه وفيه منع مع انه لا مقاومة
له على المعارضة للنصوص المزبورة من وجوه فالتأويل فيه اولى واما صحيح فضالة وصفوان عن ابن بكير لا بأس ان يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب
يوجد ريحه فاما للزينة فلا فانه قضى العموم اللازم تخصيصه بما سمعته كما ان قضى الحرمة للزينة فلا ينافي الحرمة وان لم يقصد بها

معا احتمال الارادة ما يسبلها وان لم يقصدها فيوافق السابق وكذا ما في خبر ابي بصير عنه ع ايضا تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله الا كحلا اسود لزينة كما
عن الفقيه والمقنع بلا ام واحدة وان قيل هو اظهر في التخصيص ح بل قيل يمكن ارادة الحرمة من نفي الحل الغ ح وعلى كل حال فقد ظهر لك انه لا فدية
فيه على القولين ولعله للاصل كما انه صرح في محكي تي بجواز الاكتحال بما عدا الاسود من انواع الكحل الا ما فيه طيب بلا خلاف قلت قد يقال بكراهة
لحسن الكاهلي عن الص ع قال سأل رجل وانا حاضر فقال اكتحل اذا احرمت قال لا ولم تكتحل قال اني ضرير البصر فاذا اكتحلت نفعني واذا تركته ضرني قال فاكتحل
قال اني اجعل مع الكحل غيره قال ما هو قال اخذ خرقتين فاربعهما فاجعل على كل عين خرقة واعصبهما بعصابة الى قفاي فاذا فعلت ذلك نفعني واذا
تركته ضرني قال فاصنعه ومنه يستفاد الجواز للضرورة وان كان بالاسود قال الص ع لا باس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور اذا
اشتكى عينه والله العالم ومما فيه طيب كما هو المشهور بل في كرة ومحكي الاجماع عليه هو الحجة بعد عموم المنع عن استعمال الطيب وخصوص المعتبرة المستفيضة
التي منها صحيح معوية المتقدم وصحيح عبد الله بن سنان عن الص ع يكتحل المحرم ان هو رمد بكحل ليس فيه زعفران ومرسل ابان عنه ايضا المنجبر
بما عرفت اذا اشتكى المحرم عينه فليكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا طيب فما عن الاسكافي والشيخ في الجمل والقاضي في المهذب وشرح جمل العلم
والعمل من الكراهة واضح الضعف وان احتج له بالاصل بعد منع خروجه عن استعمال الطيب عرفا لاختصاصه بالظواهر الا انه كما ترى ضرورة
انك قد عرفت الاجماع بقسميه عليه على حرمته مط ولو بالباطن على انه لو سلم فالنص الخاص هنا كاف فلا اشكال ح في الحكم المزبور بل قيل قد تعطى ية وط
الحرمة وان اضطر اليه لعله لما سمعته من النصوص التي سمعتها مع الحاجة منطوقا ومفهوما وان كان هو واضح الضعف ايضا لعموم ما دل على الاباحة
معها على وجه لا يخرج عنه بمثل ذلك والنصوص المزبورة محمولة على الانه فاغ ذلك ثم ان فدية فدية الطيب على الظ كما صرح به في ك وعلى
يعتبر في الحرمة وجود الرائحة في الطيب كما هو مقتضى الحسن المزبور بل افتى به في خيرة بل ربما يؤيده امكان منع صدق اسم الطيب مع ذهاب الرائحة
او لا يعتبر لصدق المسك والزعفران على فاقدها وجهان لا يخ اولهما من قوة وقد تقدم نحوه فيما مزج بالطعام والله العالم وعلى كل حال
فيستوي في ذلك الرجل والمراة بلا خلاف ولا اشكال بل في النصوص السابقة ما يدل عليه وكذا لا يجوز لهما في حال الاحرام النظر في المرآة على
الاشهر كما عن الفقيه والشيخ وابي الصلاح وابني ادريس وسعيد بل نسبه غير واحد الى الاكثر لقول الص ع في صحيح حماد لا تنظر في المرآة
وانت محرم فانها من الزينة وفي صحيح حريز لا تنظر في المرآة وانت محرم لانها من الزينة وفي حسن معوية لا ينظر المحرم في المرآة لزينة فان نظر فليلب
ومنه يستفاد استحباب التلبية بعد الاجماع على عدم الوجوب وعلى كل حال فلا اشكال في الحرمة ولكن عن الجمل والعقود ولة والمهذب
والغنية انه مكروه كالمص في فع بل قيل وف ولكن يحتمل الحرمة منها للاستدلال عليها بالاجماع وطريقة الاحتياط فيكون حجة اخرى للحرمة
مضافا الى النصوص المزبورة وغيرها التي لا داعي الى حمل النهي فيها على الكراهة نعم في خيرة ينبغي تقييد الحكم بما اذا كان النظر للزينة جمعا بين
الاخبار المطلقة والمقيدة وفيه انه لا منافاة كما سمعته في الكحل ولا باس بالحكي الوجه مثلا من ماء وغيره من الاجسام الصقيلة بل لا باس بالنظر
في المرآة في غير المعتاد فعله للزينة والله العالم و لبس الخفين وكل ما يستر ظهر القدم اختيارا كما في الاقتصاد والجمل والعقود ولة و
المهذب وفع وعد ود وغيرها على ما حكي عن بعضها بل في خيرة نسبته الى قطع المتاخرين بل في ك الى الاصحاب بل في الغنية نفي الخلاف قال فيها وان يلبس ما
يستر ظهر القدم من خف او غيره بلا خلاف بل ظاهره نفيه بين المسلمين فضلا عن ارادة الاجماع منه للمعتبرة المستفيضة التي منها صحيح معوية السابق
عن الص ع المشتمل على قوله ولا الخفين الا ان يكون لك نعلان وصحيح الحلبي اي محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين اذا اضطر
الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما الخبر عن المحرم يلبس الجوربين قال نعم والخفين اذا اضطر اليهما الا انها جميعها مختصة بالخف
والجورب ولذا اقتصر عليهما في محكي المقنع ويب وخ بل في كشف اللثام وفي يه على الخف وفي ط وف والجامع عليه وعلى المشمشك ولم يتعرض لشيء
من ذلك في المصباح ومختصره ولا في يه ولا في جمل العلم والعمل ولا في عه ولا في سم ولا في الغنية وح مع سابقيه للذين اتفقا الشهرة العظيمة في التعدية
عنهما الى غيرهما مما يكون لبسه ساترا لظهر القدم خصوصا مع قوة احتمال الخروج فيهما في النص والفتوى مخرج الغالب في استعمالهما وخلو الكتب المزبورة
عنه لا ظهور فيه في الخلاف نعم الظ اختصاص الحرمة بما كان لباسا ساترا لظهر القدم بتمامه فلا يحرم الساتر لبعضه الا لم يجز النعل ودعوى ان حرمة
الجميع تقتضي حرمة البعض ممنوعة بعد ان كان العنوان في المجموع الحرمة الذي لا يصدق على البعض وح فما في ضة من ان الظ ان بعض الظهر
كالجميع الا ما يتوقف عليه لبس النعلين واضح الفساد خصوصا بعد ما في كشف اللثام ولا يحرم عندنا الا ستر ظهر القدم بتمامه باللبس مشعرا بالاجماع
عليه وهو كك بملاحظة فتاوى الاصحاب وح فلا يحرم ستر بعضه كما ذكرنا ولا ستر جميعه بغير اللبس كالجلوس والقاء لطرف الازار وكونه تحت
الغطاء في النوم للاصل بعد الخروج عن النص والفتوى بل ان لم يكن اجماعا امكن الاختصاص بما شابه الخف والجورب من لباس القدم ذي الساق دون
غيره لانه المناسب لكونهما مثالا لغيرهما بل يمكن اعتبار ستر الظ والباطن فيه لان الغالب فيهما ذلك الا اني لم اجد من اعتبر شيئا من ذلك بل الظ
الاصحاب خلافه كما ان ظاهرهم حرمة ذلك على المحرم بخصوصه خارجا عن مسألة المخيط ولذا يذكرونه مستقلا عنه ولولاه لامكن القول بانه منه
على معنى كون المحرم الخف لما فيه من الخياطة ويلحق به ما شابهه وان لم تكن فيه خياطة كالجورب نحو ما في الاستدلال عليه بذلك وح يتجه اختصاصه
بالرجال لما عرفت من جوازه لهن كما جزم به الشهيد هنا حاكيا له عن الحسن خلافا للماتن ظاهرا من عموم المنع واظهر منهما الوسيلة لعموم الاخبار والفتاوى

وقاعدة الاشتراك

وقاعدة الاشتراك ولكن فيه ما لا يخفى عليك بناء على ما ذكرناه من كونه من مسألة المخيط التي قد عرفت البحث فيها مع الشيخ ايضا بل لعل المنع منه هنا
بناء على منعه المخيط على النساء ويؤيد ذلك بالاصل ونحو تعليل اباحة السراويل بالستر قيل بل الشملة قوله في صحيح العيص تلبس ما شاءت من الثياب
بناء على الخف منه مضافا الى ما دل من النصوص على ان احرامها في وجهها وان كان فيه ان ذلك غير مناف بنحو قوله ع احرام الرجل في راسه وعلى كل
حال فلا اشكال ولا خلاف كما اعترف به في ك في انه اذا اضطر اليه جاز له لبسه بل الاجماع بقسميه عليه محكي في كشف اللثام بل محكي ير والمنتهى عليه هو الحجة بعد
النصوص المصرحة بذلك في الخف والجورب الملحق بهما غيرهما كالشمشك ونحوه بل قيل هو اولى لكن عن ط وله عدم جواز الشمشك مع الضرورة ايضا وان
كان هو كما ترى ضرورة قوة عموم ادلة الضرورة وخصوص ما في المقاوان في كشف اللثام وكانهما يريدان بلزوم الشق ان ذلك لا يجب لاختصاص النص
بذلك كما هو واضح هذا وفي ذلك ولا فدية في لبس الخفين عند الضرورة عند علمائنا كما نص عليه في كرة ولعله لاطلاق الادلة وعدمها في نظائره ولكن
عن بعضهم وجوبها ولعله لكون الخف من المخيط الذي تجب الفدية في لبسه ولو للضرورة الا فيما عرفته من السراويل والقباء ولا ريب في انه احوط وان
كان الاول اقوى وكيف كان فان اضطر جاز بلا خلاف ولا اشكال ولكن قيل والقائل الشيخ في محكي ط وابنا حمزة وسعيد في لة والجامع والفاضل في
محكي المخ والشهيدان في س وك والكركي في حاشية الكتاب يجب عليه ان يشقهما ح ولعله لقول الباقر ع عليه في خبر محمد بن مسلم في المحرم يلبس الخف اذا
لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم والمرسل عن بعض الكتب لا باس للمحرم اذا لم يجد نعلا واحتاج ان يلبس خفا دون الكعبين والصادق ع في
خبر ابي بصير في رجل هلكت نعلاه فلم يقدر على نعلين قال له ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه من ظهر القدم والنبوي العامي فان لم
يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما حتى يكونا اسفل من الكعبين للاحتياط وحرمة لبس ما يستر ظهر القدم بلا ضرورة ولا ضرورة اذا امكن الشق
وهو مع قول المصنف انه قول متروك مشعرا بالاجماع على خلافه بل عن ابن ادريس الاجماع صريحا على ذلك لا جابر لجبر بين الموافقين لاكثر العامة
ومنهم ابو حنيفة على جبريه لها ان مقيدين لاطلاق النصوص المزبورة الواردة في مقام البيان المعتضد بالاطلاق فتوى المقنع ويه ويب والمهذب
على ما حكي عنها وصريح غيرها المحكي عن ير وبما رواه الجمهور عن علي ع من عدم الشق بل رووا انه قال قطع الخفين فساد يلبسهما كما هما بل ربما كان ذلك
اشارة الى انه اتلاف مال واضاعة له يدخل به تحت الاسراف والتبذير ضرورة عدم فائدة في ذلك بعد حرمة اللبس اختيارا معه ايضا وبما رووا
عن عائشة ايضا من ان النبي ص رخص للمحرم ان يلبس الخفين ولا يقطعهما بل عن صفية كان ابن عمر يفتي بقطعهما فلما اخبرته بحديث عائشة رجع بل عن
بعضهم الظاهر ان القطع منسوخ وذلك لان حديث ابن عمر الذي روى فيه القطع كان بالمدينة والحديث الاخر قد كان في عرفات الى غير
ذلك من المؤيدات لما ذكرناه فلا باس بحمل النصوص المزبورة على ضرب من الندب ثم ان ظاهر هي وكرة كون الشق هو القطع حتى يكونا اسفل من
الكعبين الذي رواه العامة وروته وافتى به الشيخ في محكي ف والاسكافي بل عن الفاضل في ير وموضع من هي وكرة القطع بوجوب هذا القطع وعن موضع
اخر من هي انه اولى خروجا من الخلاف واخذا بالتقية وقال ابن حمزة شق ظاهر القدمين وان قطع الساقين كان افضل وهو صريح في المغايرة
وقد سمعت المرسل عن الباقر ع في بعض الكتب فالمتجه التخيير بينهما وان كان الاحوط الجمع بين القطع المزبور وشق ظهر القدم ولا اسراف ولا تبذير
ولا اضاعة مع كون ذلك للاحتياط الذي هو من اغراض العقلاء وعلى كل حال فالظاهر ان القطع او الشق واجب ومندوب في حال الضرورة لا انه
طريق لجواز اللبس باعتبار عدم كونه ح ساترا لتمام الظهر فان اسم الخف والجورب باق معهما والمراد كونه لباسا ساترا قوة او من شانه وان لم يكن
ساترا فعلا فهما ح نحو فاتق القباء ولبسه منكوسا في حال الضرورة لا انه شيء يقتضي الجواز اختيارا ومن هنا نص في محكي ف وكرة وهي وير على انه
مع وجود النعلين لا يجوز لبس الخفين ولا مقطوعين الى ظهر القدم لكونه ح كالجورب والشمشك وفي كشف اللثام وكذا اذا وجب الشق فوجد نعلين
لم يجز لبس خفين مشقوقين اذ لم يجز في الشرع لبسهما الا اضطرارا مع ايجاب الشق نعم ان لم يجب الشق كان النعل اولى كما في س لا متعينة والموجود في س
بعد ان اوجب الشق قال ولو وجد نعلين فهما اولى من الخف المشقوق والظاهر ارادة الاولوية الواجبة لتصريح النصوص باشتراط جواز لبس الخفين اي ولو
مشقوقين بعدم النعل بل مقتضى الملازمة عدم الفرق في النعلين بين المخيطة وغيرها ولا باس باستثناء ذلك من المخيط وعلى كل حال فمما ذكرنا ظهر انه لا وجه
لدعوى وجوب الشق مقدمة للتخلص من حرمة ستر ظهر القدم ضرورة كون المراد مما في الفتاوى حرمة لباس الساتر شانا فلا يجوز لبسه ولو على وجه لا يكون به
ساترا على انه لا يكفي شقه عن ظهر القدم في جواز لبسه اختيارا فتامل جيدا والله العالم و الفسوق بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض
كالنصوص مضافا الى الكتاب وانما الكلام في المراد به ففي المتن وعن علي بن ابرهيم في تفسيره والمقنع ويه وط والاقتصاد وير والجامع وفع وظاهر المقنعة وفي على ما حكي عن
بعضها هو الكذب ورواه الصدوق في معاني الاخبار عن زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله ع عن الرفث والفسوق والجدال قال اما الرفث فالجماع واما الفسوق
فهو الكذب اما تسمع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا والجدال هو قول الرجل لا والله وبلى والله وسباب الرجل الرجل والعياشي في تفسيره
عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق الكذب
والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله وعن الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع والفسوق الكذب فاستغفر الله عنه وتصدق بكف من طعام وفي كشف اللثام
انه رواه العياشي في تفسيره عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن ع وعن محمد بن مسلم وفي التبيان ومجمع البيان وروض الجنان انه رواية اصحابنا وفي فقه القران
للراوندي انه رواية بعض اصحابنا وبذلك يجبر السند المحتاج الى الجبر وفي جمل العلم والعمل والغنية وس انه الكذب والسباب واليه يرجع ما عن الحسن من انه الكذب

والبذاء

كتاب الحج في المحرمات

والبذاء واللفظ القبيح وان كان قد جعل في ذيل صحيح معوية من جملة الرفث الكلام القبيح فيما سمعته لا انه يمكن ارادة غير السباب منه الذي هو فسوق ايضا لقول الصادق عم في صحيح معوية اذا احرمت فعليك بتقوى الله تعم وذكر الله تعم وقلة الكلام الا بخير فان تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله تعالى فان الله تعم يقول فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله مؤيدا بما في الخبر من ان سباب المسلم فسوق بل لعل اليه يرجع ما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه عم من انه الكذب والمفاخرة بناء على ان المفاخرة لا تنفك عن السباب لانها انما تتم بذكر فضائل النفس وسلبها عن خصمه وسلب رذائل عن نفسه واثباتها لخصمه وهو معنى السباب وعن الجمل والعقود انه الكذب على الله وعن الغنية والمهذب والاصباح والاشارة انه الكذب على الله تعم ورسوله ص او احد الائمة عم بل في الاول منها انه عندنا كذلك وهو مع كونه منافيا لما سمعته من النصوص لم نعثر له على دليل يخصه سوى اشعار الاجماع المزبور المتحقق خلافه وكونه المبطل للصوم لا يقتضي كونه المراد من الفسوق وكذا ما عن التبيان من ان الاولى حمله على جميع المعاصي التي نهي المحرم عنها وعن الراوندي في فقه القران متابعته وهو كالاجتهاد في مقابلة النصوص المعتبرة والفتاوى بل عن الشيخ انه غلط من خصه بالمحرم على المحرم لاحرامه محللا له لو لم يكن محرما بانه تخصيص بلا دليل وما ادري ما السبب الداعي الى الاعراض عن النصوص التي يمكن بينها الجمع بانه عبارة عن جميع ما ذكر فيها من الكذب والسباب والمفاخرة على الوجه المحرم بناء على الظاهر غير السباب الذي هو وان بعد في رواية الصلاة من الجدال الا انه يمكن وقوعه على وجوه منها ان يجمع فيه الجدال الحق فلا مانع من ان يكون فسقا لجدال لا بل وكذا المفاخرة التي جعلت من الرفث في صحيح معوية المفسر فيه الفسوق بالكذب والسباب فانه بعد ذلك بفاصلة قال واتق المفاخرة الى اخر ما سمعته انشاءه فهي ايضا تارة يكون فسوقا اذا كان على وجه السب واخرى لا تكون كذلك وتحمل تفسير الفسوق بها خاصة مع انه لا قائل به وان قيل انه حكاه الشهيد في بعض حواشيه لا شاهد له فان الصحيح المزبور لم يشتمل على تفسير الفسوق بها والله العالم ومن الغريب ما في ك من ان الجمع بين الصحيحين يقتضي المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء الاولى نفي المفاخرة والثانية نفي السباب فيرد عليه كون ذلك جمعا اذ هو طرح لكل منها والجمع ما ذكرناه من تحكيم منطوق كل منهما على مفهوم الاخرى فيكون الفسوق عبارة عن الكذب والسباب والمفاخرة وفيها ايضا بعد ان حكى الاجماع على تحريم الفسوق في الحج وغيره وان الاصل فيه الاية قال ويتحقق الحج بالتلبس باحرامه بل بالتلبس باحرام عمرة التمتع لدخولها في الحج وفيه ان المستفاد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل وبعض النصوص كونه من محرمات الاحرام ولو للعمرة المفردة ولا منافاة بين الحرمة فيه وكونه محرما في نفسه كما هو واضح ثم ان الظاهر كونه كغيره من المحرمات فيما لا تقتضي فساده فما عن المفيد من كون الكذب مفسدا للاحرام واضح الضعف وان كان قد يستأنس له بملاحظة الصحيح عن قول الله عز وجل فاتموا الحج والعمرة لله قال تمامها ان لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ونحوه اخر الا ان المعلوم عدم ارادة الفساد من عدم الاتمام كما هو واضح وعلى كل حال فلا كفارة فيه لما رواه الحلبي ومحمد بن مسلم في الصحيح انهما قالا لابي عبد الله عم ارايت ان ابتلي بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله تعم له حدا يستغفر الله تعالى ولكن قد سمعت ما عن فقه الرضا عم وعن الحسن انه لا كفارة في الفسوق سوى الكلام الطيب في الطواف والسعي ونحو بل صحيح معوية بن عمار المشتمل على تفسير الفسوق بالكذب والسباب واتق المفاخرة وعليك بورع يحجزك عن المعاصي فان الله عز وجل يقول ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق قال ابو عبد الله عم ان التفث ان تتكلم في احرامك بكلام قبيح فاذا دخلت مكة فطفت بالبيت تكلمت بكلام طيب فان ذلك كفارة لذلك الحديث وقد سمعت صحيح علي بن جعفر عن اخيه الذي ذكرناه وحرمة وطى النساء وكيف كان فلا فائدة مهمة في البحث عن المراد بالفسوق بعد القطع بتحريم جميع ما تفسير وعدم وجوب كفارة فيه سوى الاستغفار وعدم بطلان الاحرام به الا في النذر واخويه ونحو ذلك من الامور النادرة والله العالم و الجدال كتابا وسنة واجماعا بقسميه هو على ما في اكثر كتب الاصحاب بل جميعها واكثر النصوص التي تقدم جملة منها هو قول لا والله وبلى والله ومنها صحيح معوية بن عمار سألت ابا عبد الله عم عن رجل يقول لا لعمري وهو محرم فقال ليس بالجدال انما الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله واما قوله لاها فانما طلب الاسم وقوله يا هناه فلا باس به واما قوله لا بل شانيك فانه من قول الجاهلية وفي صحيحه الاخر عنه ايضا والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله واعلم ان الرجل اذا حلف بثلثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به واذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدق به الحديث وفي صحيحه الاخر ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان ولاء في مقام واحد فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به وفي صحيح ابن مسلم عن الباقر عم سألته عن الجدال في الحج فقال ان زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق فقال عليه شاة والكاذب عليه بقرة وفي صحيحه الاخر وصحيح الحلبي عنه ايضا من ابتلي بالجدال ما عليه قال اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاة وعلى المخطي بقرة ونحو غيره وفي خبر ابان بن عثمان عن ابي بصير عن احدهما عم في حديث قال اذا حلف الرجل ثلثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه واذا حلف يمينا واحدة كاذبا فقد جادل فعليه دم يهريقه ورواه في خبر ابي بصير عن احدهما عم اذا حلف ثلثة ايمان متتابعات الخ وخبر ابي بصير الاخر عن ابي عبد الله عم اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور وفي خبره الثالث سألته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول صاحبه والله لا تعمله فيقول والله لاعملنه فيخالفه مرارا ايلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان فيه معصية ونحو خبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله عم عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا الى غير ذلك من النصوص المتفقة كالفتاوى على اعتبار اليمين في الجدال الذي لا ريب في تحققه عرفا بدونه ضرورة كونه الخصومة لا الخصومة المتاكدة باليمين ولكن في كشف اللثام

وكانه

وكانه لا خلاف عندنا في اختصاص الحرمة بها وحكى السيد ان الاجماع عليه ويؤيده مع ذلك اصالة البراءة في غيرها في الغنية والجدال هو عندنا قول لا والله وبلى والله بدليل اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط وقول المخالف ليس في لغة العرب ان الجدال هو اليمين ليس بشيء لانه ليس يمتنع ان يقتضي العرف الشرعي ما ليس في الوضع اللغوي كما تقوله في لفظ الغائط بل الظاهر الاخير منها بل وسابقه لاعتبار الكذب او كونه في بغضه معصية مع ذلك فلو جادل صادقا لم يكن عليه شيء مؤيدا ذلك باصل البراءة وبنفي الضرر والحرج في الدين وبانه ربما وجب عقلا وشرعا الا ان عموم النص والفتوى وخصوص نص الكفارة على الصادق بخلافه ولعله لذا قال الجعفي على ما في س الجدال فاحشة اذا كان كاذبا او في بغضه معصية فاذا قال مرتين فعليه شاة بل في غد وفي دفع الدعوى الكاذبة اي باستغفر اشكال بل في كشف اللثام هو اي عدم الحرمة الاقوى ولا ينافيه وجوب الكفارة وفي الدروس ولو اضطر الى اليمين الى اثبات حق او نفي باطل فالاقرب جوازه وفي الكفارة تردد اشبهه الانتفاء وقال ابن الجنيد يعفى عن اليمين في طاعة الله وصلة الرحم ما لم يدأب في ذلك وارتضاه الفاضل وتبعه الكركي وثاني الشهيدين وسبطه وغيرهم والانصاف عدم خلو ذلك عن اشكال او منع مع عدم الوصول الى حد الضرورة التي يباح لها امثاله وخصوصا نفي الكفارة المصرح بخلافه في النصوص المعتبرة التي منها يستفاد عدم جوازه من حيث الجدال في الاحرام لان الاصل فيها عدم وجوبها فيما لا معصية فيه نعم قد يشك في ثبوتها مع الضرورة المزبورة مع احتماله لانها من باب الاسباب ولا ريب انه احوط وكذا الاشكال فيما في س ايضا فانه بعد ان حكى عن بعض الاصحاب تخصيص الجدال بهاتين الصيغتين قال والقول بتعديتها الى ما يسمى يمينا اشبه ضرورة كونه بعد حمل المطلق في النصوص على المقيد كالاجتهاد في مقابلة النص الحاصر للجدال فيهما المصرح بعدم قول لعمر الله ونحوه جدالا والمعتضد باصل البراءة ونحوه وبالفتاوى ومعقد الاجماع المزبور ويقرب منه ما عن الانتصار وجمل العلم والعمل من انه الحلف بالله الذي هو اعم من الصيغتين بل بما ايده بعموم لفظ الجدال لكل ما كان في خصومة واحتمال الحصر في الاخبار الاضافية والتفسير باللفظين التخصيص بالرد المؤكد بالحلف بالله لا بغيره وقول الص عم في حسن معوية المتقدم ونحوه الا ان الجميع كما ترى ضرورة ظهور النص والفتوى ومعقد الاجماع في اختصاص الجدال بهما ومجرد الاحتمال لا ينافي حجية الظهور والمراد من اطلاق النصوص المزبورة اليمين التي هي جدال وانما اطلقت لان المقصود فيها بيان ما يوجب الكفارة منها والفصل بين الصادقة والكاذبة وبذلك يظهر لك ما في الرياض فانه بعد ان ذكر عن الاكثر تفسيره بالصيغتين وفي الغنية الاجماع عليه قال لكن يحتمل الى تفسيره الجدال بالخصومة المؤكدة باليمين بمثل الصيغتين لا بهما عن المرتضى الاجماع عليه ايضا وبمثل ذلك يمكن الجواب عن الصحاح المستفيضة غير المفسرة للجدال بهما بارادة الرد بذلك على من جعل الجدال مطلق الخصومة الا الخصومة المؤكدة باليمين ولو مطلقها وربما يستفاد ذلك من الصحيح عن المحرم يريد العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله الخ فان تعليل نفي الجدال به ذلك دون فقد الصيغتين اوضح شاهد على انه لولا ارادة الاكرام لثبت الجدال بمطلق والله كما هو فرض السؤال وعلى هذا فيقوى القول بانه مطلق الحلف بالله تعالى وما يسمى يمينا كما عليه المرتضى هنا والشهيد في س الخ اذ قد سمعت عبارة الغنية التي يبعد فيها الاحتمال المزبور ان لم يكن ممتنعا وعلى تقديره فهو احتمال لا يصلح للاستدلال على ما ذكر والتعليل في الصحيح المزبور لا ينافي وجود علة اخرى على انه قد فقد لفظ لا او بلى ويمكن عدم اعتبارهما فلا يثبت به مطلق ما يسمى يمينا على انك قد سمعت ما في الغنية من كونه وضعا شرعيا فلا يبعد اعتبار خصوصه نعم لا يعتبر لفظ لا وبلى نحو قوله انما الطلاق انت طالق فان صيغة القسم هو قول والله واما لا وبلى فهو المقسم عليه فلا يعتبر خصوص اللفظين في مؤداه ولو بشهادة الصحيح المزبور بل يكفي الفارسية ونحوها فيه وان لم تكف في لفظ الجلالة فتا جيد بل قد يشكل ما عن ظاهر س وهي وكرة من العموم لما يكون خصومة وغيره بعدم صدق الجدال بدونها بل لعل قوله لا والله وبلى والله اشارة الى ذلك فان المراد النفي من واحد والاثبات من اخر ومن هنا جزم في س بانه لا كفارة في اللغو من ذلك لانه كالـ... ثم ان الظاهر عدم اعتبار وقوع الامرين في تحقق الجدال فيكفي احدهما وفاقا لجماعة منهم الفاضل الاصبهاني حاكيا له عن ظاهر غيره وكرة بل قال وبه قطع في ير ولعله للصدق عرفا بعد معلومية ارادة ما ذكرناه منهما الا ان قولهم اعم من الواحد ومن الاثنين معتبر في الجدال فتلخص مما ذكرنا كون الجدال الحلف بالله بالصيغة المخصوصة لا مطلق اليمين ولا غيرها ولا مطلق الحلف بالله وان لم يكن بالصيغة المزبورة وبقي الكلام في الكفارة ويأتي البحث عنها انشاء الله والله العالم و قتل هوام الجسد ودوابه كما في قع وغيره وان كانت على ثوبه حتى القمل الذي عن الاكثر النص عليه والصئبان ونحوها مباشرة او تسبيبا بالزيبق ونحوه وفاقا للمشهور نقلا في ك وغيره وان كنا لم نتحققه في العنوان المزبور كما لم نتحققه في شيء مما وصل الينا من النصوص نعم في صحيح حماد بن عيسى سألت ابا عبد الله عم عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما ونحوه صحيح ابن مسلم عنه ايضا وستسمع ما في صحيح حريز وغيره في جواز ازالة الشعر القمل وقال هو عم ايضا في حسن ابن ابي العلاء المحرم لا ينزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمدا ومن فعل شيئا من ذلك خطاء فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده اللهم الا ان يقال ان القتل اولى من الالقاء والنزع وفي كشف اللثام واذا وجبت الكفارة بالقتل خطاء ففي العمد اولى وفيه ان الموجود في نسخة معتبرة وان فعل بالعين المهملة والامر سهل او يستند الى خبر ابي الجارود المنجبر بالشهرة المزبورة سأل رجل ابا جعفر عم عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بئسما صنع قال فما فداؤها قال لا فداء لها مع تمام البحث القول بالفصل بينها او بين غيرها واوضح منه صحيح زرارة سألته عن المحرم هل يحك رأسه او يغتسل بالماء قال يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة ولا باس بان يغتسل بالماء ويصب على رأسه ما لم يكن ملبدا فان كان ملبدا فلا يفيض على رأسه الماء الا من الاحتلام الظهر ذي اراده القمل ونحوه من الدابة فيه ومنه يتجه الاستدلال بالصحيح معوية عنه ايضا المحكي عن المقنع الفتوى بمضمونه قال اذا احرمت فاتق قتل الدواب

كلها

كلها الا الافعى والعقرب والفارة مؤيدا ذلك كله بما فاته لعدم التزين المراد من المحرم الذي هو اشعث اغبر لعله عن تنزه وترحم انه لا يجوز قتل شيء
من الدواب يشملها ايض وكذا ما عن في ان مما يجتنبه المحرم قتل شيء من الحيوان عدا الحية والعقرب والفارة والغراب ما لم يخف شيئا منه بل عن
ا لا يجوز له قتل شيء من القمل والبراغيث وما اشبههما لكن مع ذلك كله جوز ابن حمزة قتل القمل اذا كان على البدن مع تحريم القائه عنه ولعله للاكل
وصحيح معوية سئل الصادق عن محرم قتل نملة قال لا شيء عليه في القمل ولا ينبغي ان يتعمد قتلها بناء على ارادة الكراهة من قوله لا ينبغي فيه مضافا
الى عموم لا شيء فيه لغفا ايض وصحيح كخبر عنه ايض لا باس بقتل القملة في الحرم وغيره ومرسل ابن فضال لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم
نعم منع اولوية القتل من الالقاء المصرح بنفي النصوص المزبورة وعلى تقدير ها فهي معارضة بالنصوص المزبورة التي مقتضاها جواز الالقاء بالطريق
الاولى خصوصا بعد ما في خبر حرة مولى خالد انه سئل الصادق عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدها الله غير محمودة ولا مفقودة وظهور الصحيح
الاخير في كون المستثنى من جنس المستثنى منه فلا يشمل محل النزاع كل ذلك مضافا الى موافقة نصوص الحرمة للعامة بخلاف نصوص الجواز وفيه
ان الاصل مقطوع بظاهر خبر ابي الجارود وبه صحيح زرارة المنجبر سندا ودلالة بما عرفت بل لها يتعين حمل لا ينبغي في الصحيح الاول على ارادة الحرمة وارادة
عدم الكفارة من لا شيء فيه بناء على استحبابها كما ان لها ايض ينبغي تخصيص الاخير والمرسل بغير المحرم خصوصا بعد معلومية شذوذ خلاف ابن حمزة
الذي قد سمعت اشتراطه الجواز بما اذا كان على البدن مع ان مقتضى النصوص المزبورة الجواز مطلقا فهي ايض شاذة لا عامل بها على الاطلاق كما ان قوله شاذة
لا مستند له بخصوص الاولوية المزبورة وانتهاء الوجه ضرورة عدم النهي عن الالقاء الا للتعريض لتلفها او لاقتضائه الترفه او لنحو ذلك مما هو متحقق في القتل
ولا ينافيها الفرق في الكفارة ان قلنا به كوضوح منع المعاضة المزبورة خصوصا بعد ظهور اتفاق الاصحاب على حرمة الالقاء بل عن ابن زهرة نفي الخلاف
عنه مضافا الى النصوص السابقة المصرحة بذلك ووجوب الفداء والانتباه على بحر لا يعارضها الخبر المزبور المحتمل لصورة الايذاء بل قيل يمكن ان يكون
القوها بالقاء من الالقاء اي لا تلقوها وان كان بعيدا ودعوى ظهور كون المستثنى منه من جنس المستثنى على وجه يقتضي تخصيص العام وانتهاء المنع
خصوصا بعد ما عرفت من الاطلاق الدال في الصحيح الاخير لما يشمل القمل والخلاف للعامة لا يجدي في مقابلة عمل الخاصة وبذلك يظهر لك حرمة قتل
القمل والقائه واقتصار جماعة من القدماء على الثاني لا يقتضي اباحتهم الاول بل يمكن اكتفاؤهم بذكره عنه بل الظاهر الحاق غيره به لمفهوم صحيح زرارة
السابق وغيره في القتل اما الالقاء فقد يشكل ان لم يفهم بالفحوى منه بما سمعته من النص الصريح في جوازه عموما في الدواب وخصوصا في بعضها اللهم
الا ان يقال ان حرمة القاء القمل لانها من الجسد كما سمعه من التصريح به في صحيح معوية وغيره وغالب هوام الجسد كذلك ولعله من يتوقف في الصواب الذي
هو بيض القمل باعتبار انه ليس دابة اللهم الا ان يقال انه من التابع للقمل في كونه من الجسد نعم يقوى عدم كون البرغوث منها خلافا للبعض وعن القاضي
حرمة قتله والبق وما اشبه ذلك اذا كان في الحرم وجوزه في غيره وعن ابن زهرة يحرم عليه ان يقتل شيئا من الجراد والزنابير مع الاختيار فاما
البق والبراغيث فلا باس ان يقتل في غير الحرم وعن ابن سعيد لا يقتل المحرم البق والبرغوث في الحرم ولا باس به في الحل مع الاطلاق قبل ذلك حرمة
قتل القمل والبرغوث عليه ولعل الاقوى حل قتله مع قصد ايذائه او ايذائه له كما دل عليه خبر زرارة عن احدهما عليهما السلم سئلته عن المحرم يقتل
البقة والبرغوث اذا اراده قال نعم وعن نسخة اذاه والصحيح المروي عن اخر الرؤ عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اذاه قال نعم اما اذا لم يؤذه
فالاحوط ان لم يكن اقوى عدم قتله وخصوصا اذا كان في الحرم للعموم في الصحيح السابق الذي لا يقاومه المرسل المزبور على وجه يخصصه به وكيف
كان فلا خلاف ولا اشكال في انه يجوز نقله اي هوام الجسد من القمل ونحوه من مكانه الى اخر من جسده مساو للاول او احرز منه للاصل وقول الصادق
عليه السلم في صحيح معوية المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده فاذا اراد ان يحوله من مكان الى مكان فلا يضره بل مقتضى الاطلاق عدم اشتراط كون
المنقول اليه كالمنقول عنه واحرز كما صرح به بعضهم ان كان هو احوط نعم قد يقال باعتبار تحويله الى مكان غير معرض فيه للسقوط لانه في معنى الالقاء
والله العالم وكذا يجوز القاء القراد والحلم بفتح الحاء واللام جمع حلمة كقصبة وهو القراد العظيم كما عن الجوهري وفي كشف اللثام عن الاصمعي اول ما يكون
القراد يكون قمقاما ثم حمنانا ثم قرادا ثم حلما ولكن ستسمع ما في الخبر من المنافاة لذلك وعلى كل حال فيجوز القاؤهما عن نفسه بلا خلاف ولا اشكال
للاصل بعد ان لم يكونا من هوام الجسد للصحيح السابق وصحيح ابن سنان سئل الصادق عليه السلم ارايت ان وجدت علي قرادا او حلمة اطرحهما فقال نعم وصغار
لهما انهما رقيا في غير مرقاهما بل وعن بعيره في القراد كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا للاصل والاخبار الكثيرة التي لا معارض لها منها قول
الصادق عليه السلم في صحيح معوية ان القى المحرم القراد عن بعيره فلا باس ولا يلقي الحلمة وفي حسن حريز ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك
فلا تلقها والق القراد وخبر عمر بن يزيد قال لا باس ان ينزع القراد عن بعيرك ولا ترم الحلمة ومنها يستفاد عدم جواز القاء الحلمة كما عن الشيخ
وجماعة خلافا للمحكي عن الاكثر فيجوز للاصل المقطوع بما عرفت والصحيح الاول الظاهر في النفي بل قيل ظاهر التعليل فيه يقتضي المنع عنه في
البعير لا في الرياض وربما يستفاد منه المنع عن القاء كل ما يرقى في الجسد من نحو البرغوث ولعله المراد من هوام الجسد في نحو المتن فينبغي
له المستند ولا يغتر بخلاف حكم المتن والنصوص في الاطراح والقتل لاحتمال التعدد من احدهما الى الاخر بفحوى الخطاب كما صرح به جمع وفيه ان المراد
من التعليل عدم اعتبار الجسد لذلك غالبا بخلاف القمل ونحوه فلا يجرح لاستفادة كون البرغوث ايض من هوام الجسد باعتبار كونه
يرقى اليه الا لكان البق منه ايض فلا ريب في خروج البرغوث عن ذلك كما عرفت الكلام فيه نعم قد يظهر من تعليل الفرق بين القراد

والحلمة عدم القاء ما يتكون من الجسد ان كان لم يظهر لنا الحكمة فيه لكن ابا عبد الرحمن سئل الصادق عليه السلم عن المحرم يعالج دبر الجمل فقال يلقي عنه الدواب
ولا يدميه ويمكن حمله على صورة المعالجة وخوف الضرر من القائه كما يمكن حمل كلام الاكثر على الحلم الذي هو من القراد لا اطلاق الادلة لا المتكون من جسد
البعير الذي قد صرحت به النصوص المزبورة والله العالم ويحرم لبس الخاتم للزينة كما قطع به الاكثر على ما في كشف اللثام بل في الذخيرة في شرح قوله
في د ولبس الخاتم للزينة لا للسنة قال لا اعرف خلافا بين الاصحاب في الحكمين المذكورين وان كان فيه ما ستعرفه في خبر مسمع عن ابي عبد الله عليه السلم
سئلته ايلبس المحرم الخاتم قال لا يلبسه للزينة المنجبر بما عرفت والمعتضد بالتعليل في صحيحي حماد وحريز المتقدمين سابقا في الاكتحال بالسواد
والنظر في المرآة وبالمرسل في لا يلبسه للزينة وبما ورد من كون الحاج اشعث اغبر وغير ذلك مما يدل على عدم الترفه بالحاج المنافي للزينة نعم لا خلاف
اجده في انه يجوز لغير الزينة كالسنة ونحوها للاصل والمفهوم السابق والاطلاق قول ابي الحسن عليه السلم في خبر نجيح لا باس بلبس الخاتم للمحرم المقتصر في
تقييده على خصوص ما كان للزينة بل في صحيح ابن بزيع رايت العبد الصالح وهو محرم وعليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة الذي ينبغي حمله على غير
الزينة وعلى كل حال فلا ريب في ان ذلك اولى من احتمال الجمع بين النصوص بالكراهة كما هو خيرة المص في النافع بل هو المحكي عن الجامع ايض من وجوه منها
الموافقة للشهرة بين الاصحاب هنا في خبره والظاهر ان المرجع في التفرقة بين ما كان للسنة او للزينة الى القصد كما قاله جماعة من الاصحاب اذ ليس هيهنا
هيئة تختص باحدهما دون الاخرى ونحو في ذلك حاشية الكركي ولا باس به ولا ينافي ذلك تعليل الكحل المقتضي حرمة كل زينة وان لم تكن مقصودة
بعد تخصيصه بالمفروض لقوة دلالة الجبابرة بفتوى الاصحاب نعم يمكن دعوى الحرمة في المشترك مع قصد الزينة وان قصد معه غيرها على وجه الضم بل
وعلى وجه الاستقلال ايض ما اذا كان تمام العلة فقد يقوى بالجواز للاصل بعد عدم صدق اللبس للزينة والله العالم ولبس المراة الحلي ولو المعتاد للزينة
كما صرح به غير واحد بل لعله المشهور بل في ك نفي الاشكال فيه ولعله للمفهوم السابق المعتضد بما سمعته بمفهوم صحيح ابن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم المحرمة تلبس الحلي
كله الا حليا مشهورا للزينة وحسن الكاهلي عنه ايض تلبس المرأة المحرمة الحلي كله الا القرط المشهور والقلادة المشهورة بناء على ان الزينة لا تكون الا
بالمشهور اي الظاهر ولا اشكال الاستدلال بهما على تمام المقصود بل لا اولى منافية له ضرورة اقتضائها التقييد للمقيد فيكون الممنوع خصوص
المشهور للزينة لا غيره الا انه سهل الخطب عدم قائل بذلك فوجب حمله على ما لا ينافي ما دل على التحريم مطلقا للزينة المعتضد مضافا الى ما عرفت بخبر
النضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلم سئلته عن المرأة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس
القفازين ولا حليا تتزين به لزوجها ولا تكتحل الا من علة ولا تمس طيبا ولا تلبس حليا ولا فرندا ولا باس بالعلم في الثوب وبغير ذلك واما
عدم لبسها ما لم يعتد لبسه منه ففي المتن على الاولى لعله يرجع الاصل في تحريمه الا ان اقتصار الاستبصار والتهذيب والجمل والعقود والجامع من انه مكروه
وعن غيره وعن بعضهم وظاهره الحرمة بل في ك انه المشهور بل لمفهوم قول الصادق عليه السلم في صحيح حريز اذا كان للمرأة حلي لم تحدثه للاحرام لم ينزع عنها
وقوله في حسن الحلبي المحرمة لا تلبس الحلي ولا المصبغات الا صبغا لا يردع كالاطلاق قول ابي الحسن في خبر النضر لا تلبس حليا وما عساه يشعر به صحيح ابن
الحجاج الاتي ولعل الكراهة مع فرض عدم قصد الزينة للاصل والاطلاق ما دل على جواز لبسها الحلي وخصوص خبر مصدق بن صدقة تلبس المحرمة
الخاتم من ذهب وصحيح يعقوب بن شعيب تلبس المسك والخلخالين بينما بعد انسباق قصد الزينة في غير المعتاد من مفهوم الاولين ما تسمعه من
كراهة المصبغات في الثاني ولعل التحقيق ان حرمته عليها اذا كان زينة عرفا وان لم تقصد لما سمعته من مفهوم تعليل الكحل والمرآة
لا ينافيه قوله تتزين به لزوجها بناء على ظهوره في القصد انه بعد تسليمه يكون احد الافراد ولا مفهوم له معتد به يصلح للمعارضة ودعوى
كون المحرم عليها كلما قصدت به الزينة حال الاحرام ولو بالمعتاد وكلما كان زينة في نفسه وان لم تقصد وكيف كان فلا باس بما كان معتادا لها ولم
تقصد به الزينة بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام الاتفاق عليه في صحيح ابن الحجاج سئلت ابا الحسن عليه السلم عن المرأة يكون عليها الحلي والخلخال والمسكة
والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها اتنزعه اذا احرمت او تتركه على حاله قال تحرم فيه وتلبسه
من غير ان تظهره للرجال في مركبها ومسيرها ولكن يدل على انه يحرم عليها اظهاره لزوجها كما هو صريح الفاضل وظاهر المحكي عن الشيخ والحلي ولعله لما سمعته
في خبر النضر الا انه لا ينافي الاطلاق الصحيح المزبور الشامل له ولغيره من الرجال ولو الخادم ولا باس به وان كان هو محرما قبل الاحرام نعم هو دال على
عدم لبسها في احرامها بما كانت تلبسه وان كان من الزينة الا ان الممنوع بمقتضى صحيح حريز السابق احداث الزينة في حال الاحرام لا الاحرام بها
وكونه كذلك في غيره من الموانع لا يقتضي كونه كذلك هنا بعد النصوص المزبورة التي لا ينافيها تعليل الكحل ايض الذي هو احداث زينة ايض بل
ولا صحيح ابن مسلم وحسن الكاهلي الذي يمكن ارادة التزين بما تلبسه من الحلي لزوجها من الشهرة فيهما لا نفس لبس الحلي وان لم يحصل به زينة لستره مثلا
بشيء او غيره وعلى كل حال يكون الحاصل حرمة احداث الزينة بها حال الاحرام وحرمة اظهارها ما كانت متزينة به قبل الاحرام للرجال في مركبها
ومسيرها ودونه بما يرجع الى ذلك ما في اللمعة قال والتختم للزينة ولبس المرأة ما لم تعتده من الحلي واظهار المعتاد منه للزوج فتجيد فان المسئلة في غاية
التشويش في كلامهم والله العالم واستعمال دهن فيه طيب فانه محرم بعد الاحرام بلا خلاف ولا اشكال بل في المنتهى اجمع علماؤنا على انه يحرم
الادهان في حال الاحرام بالادهان الطيبة كدهن الورد والبان والزيبق وهو قول عامة اهل العلم وتجب له الفدية اجماعا ويمكن حمل
كلام المص وغيره على ارادة الادهان مما ذكروه من الاستعمال خصوصا بعد اقتصار النصوص هنا على الادهان فيبقى الشم خارجا عن البحث

هنا وح فالبحث فيه على ما عرفت سابقا من عموم الطيب وخصوصه ويحتمل خروج الادهان كما اشرنا اليه سابقا فلعل الاول اولى وعلى كل حال فلا اشكال
كما لا خلاف في حرمة الادهان به بعد بل او قبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام كما في قد ومحكي ير وثر بل في ك نسبته الى الاكثر لحرمة الطيب للمحرم ابتداء واستدامة
ولقول الصادق ع في حسن الحلبي وصحيحه لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من اجل ان رائحته تبقى في راسك بعد ما تحرم وادهن بما
شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل وخبر علي بن ابي حمزة سألته عن الرجل يدهن بدهن فيه طيب وهو
يريد ان يحرم فقال لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر يبقى ريحه في راسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت حين تريد ان تحرم
قبل الغسل وبعده فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل خلافا للمحكي عن الجمل والعقود ولته والمهذب من الكراهة لجوازه ما دام محلا فاذا
وجوب الازالة فورا بعد الاحرام وهو كالاجتهاد في مقابلة النص نعم لا باس بغير المطيب قبل الاحرام بل عن كرة الاجماع عليه بل ولا به اذا لم تبق الرائحة
للاصل والنصوص بل ظاهرها كالفتاوى عدم الفرق بين ما تبقى عينه وغيره فما عن بعضهم من احتمال المنع في الاول قياسا على المطيب واضح الضعف
ثم لا يخفى عليك ان تحريم الادهان بالمطيب الذي يبقى اثره انما يتحقق مع وجوب الاحرام وتضيق وقته والا لم يكن الادهان محرما ان احرم
الاحرام قبل زوال اثره كما هو واضح وكذا لا يجوز للمحرم الادهان بما ليس بطيب من الادهان اختيارا بعد الاحرام وفاقا للمشهور بل عن ظاهر ف الاجماع عليه
لما سمعته من النهي عنه في النصوص المزبورة مضافا الى ما تقدم سابقا من قول الصادق ع في حسن معوية لا تمس شيئا من الطيب وانت محرم ولا من الدهن
من كون الحاج اشعث اغبر ونحو ذلك خلافا للصريح المفيد وظاهر المحكي عن الجمل والعقود وفي وسم للاصل المقطوع بما سمعت وصحيح ابن مسلم عن احدهما ع سألته
عن محرم تشققت يداه فقال يدهنهما بزيت او بسمن او اهالة وصحيح هشام عن ابي عبد الله ع اذا خرج بالمحرم الخراج او الدمل فليبطه وليداوه بسمن
او بزيت الظاهرين في حال الاضطرار الذي اشار اليه المص بقوله ويجوز اضطرارا بل لا اجد فيه خلافا بل الاجماع بقسميه عليه ولما نص من الاخبار على
جواز الادهان بعد الغسل قبل الاحرام كصحيح الحسين بن ابي العلاء سأل الصادق ع عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل قال نعم قال فادهنا عنده بسليخة
بان وذكر انه كان يدهن بعد ان يغتسل للاحرام وانه يدهن بالدهن ما لم يكن فيه غالية او دهن فيه مسك او عنبر وصحيح هشام سأله
عن الدهن بعد الغسل للاحرام فقال قبل وبعد ومع ليس به باس بناء على كون الظ بقاؤه عليه الى الاحرام وتساوي الابتداء والاستدامة وهما معا
ممنوعان نعم قد تستفاد الكراهة من صحيح ابن مسلم قال ابو عبد الله ع لا باس بان يدهن الرجل قبل ان يغتسل للاحرام وبعده وكان يكره الدهن الخاثر الذي
يبقى هذا كله في الادهان بغير المطيب اما اكله فلا اشكال في جوازه اختيارا للاصل بل الاجماع بقسميه ولا فدية بالادهان به وان اثم للاصل بخلاف
المطيب فتجب وان اضطر اليه على ما ذكره الفاضل وغيره بل قد سمعت دعوى الاجماع منه على الاصل وعن الحلبي الصحيح معوية في محرم كانت به قرحة فداواها
بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين وان كان تعمد فعليه دم شاة ويأتي ان شاء تمام الكلام فيه ازالة الشعر قليله وكثيره
حتى الشعرة ونصفها عن الراس واللحية او الابط او غيرها بالحلق او القص او النتف او النورة او غيرها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه
بل في كرة وهي اجماع العلماء مضافا الى كونه بعض افراد الترفه والى قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والى مفهوم قوله تعالى ايضا فمن كان منكم
مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك والى قول ابي جعفر ع في صحيح زرارة من حلق او نتف ابطه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء
عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم ونحوه صحيحه الآخر عنه ايضا والصادق ع في صحيح حريز اذا نتف الرجل ابطه بعد الاحرام فعليه دم وفي حسن الحلبي ان نتف المحرم
من شعر لحيته وغيرها شيئا فعليه ان يطعم مسكينا في يده بناء على اقتضاء وجوب الفدية الاثم بالفعل وفي صحيح معوية سألت ابا عبد الله ع عن المحرم
كيف يحك راسه قال باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر وفي صحيح الحلبي سألته ايضا عن المحرم يحتجم قال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان
المحاجم وفي خبر عمر بن يزيد عنه ايضا لا باس بحك الراس واللحية ما لم يلق الشعر ويحك الجسد ما لم يدمه وغير ذلك من النصوص نعم مع الضرورة
من اذية قمل او قروح او صداع او حر او غير ذلك لا اثم بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل وعموم ادلتها والى نفي
العسر والحرج والضرر والضرار والاية وصحيح حريز عن ابي عبد الله ع قال مر رسول الله ص على كعب بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من راسه فقال
اتؤذيك هوامك فقال نعم فنزلت الاية فامره رسول الله ص بحلق راسه وجعل عليه الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك
شاة وقال ابو عبد الله ع وكل شيء في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران فمن لم يجد كذا فعليه كذا فالاول الخيار اي هو المختار
وما بعده عوض عنه مع عدم امكانه وفي الفقيه ان النبي ص مر على كعب بن عجرة الانصاري وهو محرم وقد اكل القمل راسه وحاجبيه وعينيه فقال رسول الله ص ما
كنت ارى ان الامر يبلغ ما ارى فامره فنسك عنه نسكا وحلق راسه لقول الله تعالى فمن كان منكم الاية فالصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة
مساكين لكل مسكين صاع من تمر والنسك شاة لا يطعم منها احد الا المساكين وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال قال الله تعالى في كتابه فمن كان
منكم الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام
والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك الى غير ذلك من النصوص لكن في هي لو كان له عذر من مرض او وقع في راسه قمل او غير ذلك
من انواع الاذى جاز له الحلق اجماعا للاية والاحاديث السابقة ثم ينظر فان كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدية عليه كما لو نبت في
عينيه او نزل شعر حاجبيه بحيث يمنعه الابصار لان الشعر اضر به فكان له ازالة ضرره كالصيد اذا صال عليه وان كان الاذى من غير الشعر لكن لا يتمكن

من ازالة الاذى الا بحلق الشعر كالقمل والقروح براسه والصداع من الحر بكثرة وجبت الفدية لانه قطع الشعر لازالة ضرر عنه كما لو اكل الصيد
لا يقال القمل من ضرر الشعر والحر سببه كثرة الشعر فكان الضرر منه ايضا لانا نقول ليس القمل من الشعر وانما لا يمكنه المقام الا بالراس ذي الشعر فهو
محل لا سبب وكذلك الحر من الزمان لان الشعر يوجد في البرد ولا يتاذى به فقد ظهر ان الاذى في هذين النوعين ليس من الشعر وفي س لو نبت في
عينيه شعر او طال حاجبه فغطى عينيه فازاله فلا فدية ولو تاذى بكثرة الشعر في الحر فازاله فدى والفرق تحقق الضرر من الشعر في الاول
ومن الزمان في الثاني وفي ازالته لدفع القمل الفدية لانه محل المؤذي لا فوقه وفي كشف اللثام بعد ان ذكر جواز الازالة للضرورة قال لكن لا
شيء من ذلك للفدية للنصوص الا في الشعر النابت في العين والحاجب الذي طال فغطى العين ففي هي وير وكرة وس ان لا فدية لازالتهما لان الضرر
بنفس الشعر فهو كالصيد الصائل هذا ولكن في ك بعد ان حكى ما سمعته من هي قال وهو غير واضح والمتجه لزوم الفدية اذا كانت الازالة بسبب المرض
او الاذى الحاصل في الراس مط لاطلاق الاية الشريفة دون ما عدا ذلك لان الضرورة مسوغة لازالته والفدية منتفية بالاصل ونوقش بان مورد
الاخبار الموجبة لجواز الحلق مع الضرورة انما هو المتضرر بالقمل او الصداع كما في رواية المحصر وعليه يحمل اطلاق الاية ويتجه ما ذكره الجماعة في محل البحث
ويدفع بان خصوصية المورد لا توجب تقييد المطلق لعدم التنافي بينهما بوجه نعم يمكن الجواب عن الاطلاق بعدم عموم فيه ليشمل غير المورد لعدم
انصرافه بحكم الغلبة اليه فتدبر ولعله اشار بالتدبر الى امكان منع عدم الانصراف ضرورة صدق الاذى على الجميع بل لعل الظ عدم الفرق بين الراس
وغيره من الاعضاء بل قد سمعت ما في خبر عمر بن يزيد الشامل للراس وغيره انما الكلام فيما ذكره الفاضل والشهيد من عدم الفدية بالضرر الناشئ
من نفس الشعر ولعل القول بعدمها ايضا قوي لصدق الاذى وخصوصا اذا كان حاصلا بنفس نبات الشعر كما يتفق لبعض الامزجة نعم لو جلد او قطع
عضوا مثلا كان عليه شعر او ظفر لم يتعلق بذلك شيء كما ذكره في هي وغيره لعدم صدق ازالتهما عرفا وانما هو القص والحلق والنتف
ما ثبت في القصاص من صدق قطع الاصبع بقطع الكف وبعضه فللدليل نعم في س من التردد فيه لقوله لو قلع جلدة عليها شعر فالاقرب لا يضمن في غير محله
ثم ان الظاهر عدم الخلاف بل ولا اشكال في عدم جواز ازالة المحرم شعر محرم غيره بل في ك الاجماع عليه ولعله كذلك مضافا الى ما يفهم من الادلة من
عدم جواز وقوع ذلك من اي مباشر كان والظاهر ان مثله قتل الهوام اما شعر المحل فعن الشيخ نفي جوازه ولا ضمان للاصل وعن يب لا يجوز له
ذلك لقول الصادق ع في صحيح معوية لا ياخذ الحرام من شعر الحلال ولعله الاقوى نعم قد يشك في الفدية التي مقتضى الاصل عدمها بعد ظهور
الادلة في غير ذلك ثم ان الظاهر كون المحرم الازالة المستفادة من الحلق والنتف ونحوهما فلا باس بالحك الذي لم يعلم ترتبها عليه ولا قصدها به
ووجوب الفداء على الشعرة الساقطة بمس اللحية ان قلنا به كوجوبها على الناسي والغافل عند القائل به ولعل قوله ع لا باس بالحك ما لم يدم ويقطع
الشعر ظاهر فيما ذكرنا وح فلا باس بالتسريح الذي لا طمأنينة بحصول القطع معه وان اتفق الا ان الاولى والاحوط اجتنابه وخصوصا مع كونه ترفها
منافيا للاحرام وغالب السقوط فالاولى تميزه بيده كما ورد في الراس ولو سقطت شعرة بمسه اللحية مثلا وعلم كونها منسلة فلا شيء ولو شك في كونها
نابتة او لا فوجهان اقربهما الفدية وفيه نظر للاصل هذا ويأتي ان شاء تمام البحث في اطراف المسئلة في الكفارات ان شاء الله العالم وتغطية الرجل الراس بلا خلاف اجده فيه بل
الاجماع بقسميه عليه بل عن كرة وهي اجماع العلماء عليه بل النصوص فيه مستفيضة حد الاستفاضة ان لم تكن متواترة منها قول ابي جعفر ع في خبر
القداح لاحرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في راسه والصادق ع في حسن عبد الله بن ميمون المحرمة لا تتنقب لان احرام المرأة في وجهها و
احرام الرجل في راسه وصحيح ابن الحجاج سألت ابا الحسن ع عن المحرم يجد البرد في اذنيه يغطيهما قال لا وصحيح ابن سنان سمعت ابا عبد الله ع
يقول لابي وشكى اليه حر الشمس وهو محرم وهو يتاذى به فقال ترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا باس بذلك ما لم يصبك راسك وصحيح زرارة
قلت لابي جعفر ع الرجل المحرم يريد ان ينام يغطي وجهه من الذباب قال نعم ولا يخمر راسه والمرأة المحرمة لا باس ان تغطي وجهها كله وصحيح
حريز سألت ابا عبد الله ع عن محرم غطى راسه ناسيا قال يلقي القناع عن راسه ويلبي ولا شيء عليه وغير ذلك من النصوص الظاهر بعضها في عدم
الفرق بين الكل والبعض كما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهما نعم لا باس بعصام القربة اختيارا كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لصحيح
ابن مسلم سأل الصادق ع عن المحرم يضع عصام القربة على راسه اذا استقى قال نعم وكذا عصابة الصداع لقول الصادق ع ايضا في صحيح معوية لا باس
ان يعصب المحرم راسه من الصداع ونحوه حسن يعقوب بن شعيب بل في كشف اللثام عمل بهما اي صحيحي العصابتين الاصحاب وفي المقنع بتجويز
عصام القربة وفي يب ودية وط وئر والجامع وكرة وير وهي بتجويز التعصيب لحاجة واطلق ابن حمزة التعصيب وان كان قد يناقش بعدم دليل على
التعميم المزبور بل ظاهر قوله ع لا باس ما لم يصبك راسك خلافه الا ان يدعى ذلك في خصوص التعصيب لكن ان لم يصل الى حد الضرورة فيه منع واضح نعم
ربما ظهر من كرة وهي التردد في الاذنين لكن في ير الوجه حرمتهما ولعله لصحيح ابن الحجاج السابق ان لم نقل ان الراس اسم للعضو المخصوص كاليد وان
اختص بعض اجزائه باسم اخر والا كان خبر الاذن مؤكدا للدخول ودعوى ان المراد به هنا منابت الشعر حقيقة او حكما لا دليل عليها بل ظاهر الادلة
خلافها وان استوجهها ثاني الشهيدين وفرع عليها خروج الاذنين بل في ك حكايتها عن جمع من الاصحاب لكن قد عرفت تصريح النص بخلافها
فلا يقدح ح شهادة قوله احرام المرأة في وجهها والرجل في راسه والعرف وغير ذلك فان جميع ذلك لا يعارض النص الصريح نعم يحتاج الى تحقيق ذلك
بالنسبة الى غيرهما مما هو خارج عن المنبت ولم يقم دليل على جواز تغطيته فان مقتضى الاول حرمته ويحتمل على الدعوى الثانية الا ان

لم اجد من ذكر وجوب غيره الا ذنبين ابدلا على المناسب بل لعل الستر ايضا على خلاف ثم لا فرق في حرمة التغطية بين جميع افرادها كالثوب والطين والدواء والحناء وحمل المتاع والطبق ونحوه كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل عن كره نسبته الى علمائنا نعم في ك هو واضح لان المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الراس ووضع القناع عليه والستر بالثوب ونحوه لا مطلق الستر مع ان النهي لو تعلق به لوجب حمله على المتعارف فيه وهو الستر المعتاد وتبعه في جملة وفيه منعا فالى في قوله احرام الرجل في راسه وغيره من الاطلاقات واستثناء عصا القربة وغير ذلك ان النهي عن الارتماس في الماء وادخال الراس فيه بناء على انه من التغطية او بمعناها وقلنا لا يختص ذلك بالماء ظاهر في عدم اعتبار المتعارف من الساتر وكذا ما تسمعه من منع المحرمة من تغطية وجهها بالمروحة بناء على انها من غير المتعارف على ان الحال في ذلك وان اختلف محل الحرام بها لا وجب الراس في غير ذلك ولعله لذا ونحوه كان الحكم مفروغا منه عندنا الا مما بل ظاهر بعضهم الاجماع عليه بيننا نعم للعامة خلاف في الخضاب بالرقيق والخرقة والطين و ثالث في العسل واللبن الثخين وذابح فيما يحمله على راسه من متاع ونحوه وعن كره من خضب راسه او طينه لزمه الفداء كما لو غطاه بثوب بلا خلاف هذا وفي س و جواز التلبيد بان يطلي راسه بعسل او صمغ ليجتمع الشعر ويتلبد فلا يتخلله الغبار ولا يصيبه الشعث ولا يقع فيه الدبيب قال وروى ابن عمر قال رايت رسول الله ص يهل ملبدا وحكاه في كره عن الحنابلة قلت قد يشعر صحيح زرارة بمعروفية ذلك مما سئل الصادق ع في الصحيح عن المحرم هل يحك راسه او يغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة ولا باس ان يغتسل بالماء ويصب على راسه ما لم يكن ملبدا فان كان ملبدا فلا يفيض على راسه الماء الا من احتلام بل عن المقنع وس القوي بمضمونه وان كان هو غير صريح في جوازه مطلقا فضلا عن اختياره ولعل منع الملبد عن الصب احترازا عن سقوط الشعر وعلى كل حال فلا ريب في ان الاحوط ان لم يكن اقوى اجتنابه اذا كان بحيث يستر بعض الراس نعم لا باس بالتوسد ولو العمامة كما صرح به الفاضل والشهيد وغيرهما ولعله لصدق انه مكشوف الراس مع انه من لوازم النوم الذي هو من الضروريات وان كان الحكم غير مقيد بها وعن ط وفي هي وكره جواز الستر باليد ولعله لان الستر بما هو متصل به لا يثبت له حكم الستر ولذا لو وضع يديه على فرجه لم يجزه في الصلوة ولانه مامور بمسح راسه في الوضوء ولما سمعته من النص على جواز حك راسه بيده ولقول الصادق ع في صحيح معوية لا باس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس وقال لا باس ان يستر بعض جسده ببعض لكن في س وليس صريحا في الدلالة فالاولى المنع وفيه ان الظهور كاف هذا وفي ك والمفهوم من الغطاء ما كان ملاصقا فلو رفعه عن الراس بآلة بحيث يستره عن الشمس ولم يصبه فالظاهر جوازه وفيه انه يحرم ح من حيث التظليل الذي ستعرف حكمه لا التغطية ويمكن ان يريد الجواز من حيث التغطية لعدم صدقها وكيف كان فقد ظهر لك مما ذكرناه انه في معنا اي التغطية الارتماس بالماء بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه لقول الصادق ع في صحيح حريز لا يرتمس المحرم في الماء وفي صحيح ابن سنان لا تمس الريحان وانت محرم ولا تمس شيئا فيه زعفران ولا تاكل طعاما فيه زعفران ولا ترتمس في ماء تدخل فيه راسك وغيرهما من النصوص بل قد يستفاد من الصحيح الاخير ان المراد هنا بالارتماس ادخال الراس في الماء بل لا فرق بينه وبين غيره من المايعات بعد ان كان المانع التغطية بل مقتضى ذلك انه لا يجوز رمس بعض الراس ح فضلا عن جميعه نعم لا اشكال ولا خلاف في جواز غسل راسه بافاضة الماء عليه بل عن كره الاجماع عليه لانه ليس تغطية ولا في معناها ولقول الصادق ع في صحيح حريز اذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على راسه الماء ويميز الشعر بانامله بعضه من بعض وسئل ايضا يعقوب بن شعيب في الصحيح عن المحرم يغتسل فقال نعم يفيض الماء على راسه ولا يدلكه وبصحيح زرارة السابق من غير فرق بين الواجب والمندوب بل يجوز الغسل بفتح الغين كل ذلك لما عرفت هذا كله في تغطية الراس واما الوجه فالمشهور جوازه بل في ف وكره وهي الاجماع عليه للاصل والنصوص السابقة وتخمير وجه المحرم اذا مات دون راسه لقطع التفصيل الشركة في قوله ع احرام الرجل في راسه والمراة في وجهها وخبر منصور بن حازم رايت ابا عبد الله ع وقد توضا وهو محرم ثم اخذ منديلا فمسح وجهه وخبر عبد الملك القمي سئله عن الرجل المحرم يتوضا ثم يجلل وجهه بالمنديل يخمره كله قال لا باس وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن امير المؤمنين ع المحرم يغطي وجهه عند النوم والغبار الى طرار شعره نعم في صحيح معوية عن الصادق ع يكره للمحرم ان يجوز بثوبه انفه وفي صحيح حفص وهشام عنه ايضا يكره للمحرم ان يجوز بثوبه انفه من اسفل وقال ع اضح لمن احرمت له فما عن ابن ابي عقيل من عدم جوازه وان فيه كفارة اطعام مسكين واضح الضعف وان كان ربما يشهد له مضمر الحلبي الاتي بناء على ان الاصل فيما وجبت له الكفارة الحرمة الا انه غير ناهض بمعارضة ما عرفت من وجوه بل يمكن القطع ببطلانه ان اراد البعض بعض البشرة القطعية وعن تهذيب الشيخ الجواز مع الاختيار غير انه تلزمه الكفارة بل قال ومتى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك ولعله لصحيح الحلبي المضمر المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا في يده قال ولا باس ان ينام على وجهه على راحلته الذي هو مع انه غير دال على تمام مدعاه حمله غير واحد على الندب ولا باس به بعد خلو تلك النصوص الواردة في مقام البيان عنه وبعد الاهمال في الفتاوى وعلى كل حال فلا اشكال في اقتضاء النصوص والفتاوى حرمة تغطية المحرم راسه حتى عند النوم بل صحيح زرارة السابق صريح فيه واما خبر زرارة الذي لم يجمع شرائط الحجية عن احدهما عليهما السلام في المحرم له ان يغطي راسه ووجهه اذا اراد ان ينام مطرح او محمول على حال التضرر بالتكشف او على التغطية التي هي تظليل او غير ذلك والله العالم وكيف كان فلو غطى راسه ناسيا القى الغطاء واجبا بلا خلاف ولا اشكال لما عرفت من حرمة الابتداء والاستدامة وجدد التلبية استحبابا للصحيح حريز السابق وصحيح الحلبي سئل الصادق ع عن المحرم يغطي راسه ناسيا او نائما فقال يلبي اذا ذكر الا انهما كما ترى مقتضاهما الوجوب الذي به ينقطع الاصل لكن في ك وغيرها لا قائل به وان كان فيه انه حكي عن ظاهر الشيخ وابني حمزة

وسعيد ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى وعلى كل حال فلا خلاف في انه يجوز ذلك اي تغطية الراس للمراة بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة بعد الاصل والنصوص التي منها صحيح زرارة السابق الفارق بين الرجل والمراة في تغطية الوجه كله المستلزم لستر بعض الراس ومنها قوله احرام المراة في وجهها واحرام الرجل في راسه ولكن عليها ان تسفر عن وجهها فلا يجوز لها تغطيته بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي انه قول علماء الامصار وهو الحجة بعد ما سمعته من ان احرامها في وجهها وفي حسن الحلبي عن ابي عبد الله ع مر ابو جعفر ع بامراة متنقبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك من فوق راسك فانك ان تنقبت لم يتغير لونك فقال له رجل الى اين ترخيه فقال تغطي عينيها قال قلت يبلغ فمها قال نعم وفي خبر احمد بن محمد عن ابي الحسن ع قال مر ابو جعفر ع بامراة محرمة وقد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها وفي خبر ابي عيينة سئلت ابا عبد الله ع ما يحل للمراة ان تلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير وخبر ابي العلاء عن ابي عبد الله ع ايضا عن ابيه ع انه كره للمحرمة البرقع والقفازين بناء على ارادة الحرمة من الكراهة مثل ما في صحيح العيص عنه ايضا انه كره النقاب قال يسدل الثوب على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما تبصر الى غير ذلك من النصوص المستفاد منها ومما غيرها ما ذكره غير واحد من الاصحاب من عدم الفرق في التحريم بين ان تغطيه بثوب وغيره ونحو ما سمعته في راس الرجل ضرورة اتحاد الوجه معه بالنسبة الى ذلك لكن في ك هو مشكل لنحو ما سمعته منه هناك وقد عرفت ما فيه نعم يجوز لها وضع اليدين عليه كما يجوز لها نومها عليه لنحو ما سمعته في الرجل بالنسبة الى الراس وقول الصادق ع في خبر سماعة ولا تستتر بيدها من الشمس المحمول على ضرب من الكراهة وكذا لا فرق في حرمة التغطية بين الكل والبعض لما سمعته في الراس ولصحيح المنع من النقاب بل يجب عليها كشف بعض الراس مقدمة لكشف الوجه كما يجب على الرجل كشف بعض الوجه مقدمة للراس نعم لو تعارض ذلك في المراة في الصلوة ففي هي وكره وس قدمت ستر الراس لا لما في ك من التمسك بالعموم المتضمنة لوجوب ستر الراس السالمة عما يصلح للتخصيص ضرورة امكان معارضته بمثله بل لترجيحه بما قيل من ان الستر احوط من الكشف لكونها عورة ولان المقصود اظهار شعار الاحرام بكشف الوجه بالتسمية به مكشوفة الوجه هو حاصل مع ستر جزء يسير منه وان امكن المناقشة فيه ايضا بتعارض الاحتياطات بالنسبة الى الصلوة والاحرام وكونها عورة في النظر لا مدخلية له في ذلك وكما يصدق انها مكشوفة الوجه مع ستر الجزء اليسير منه يصدق انها مستورة الراس مع كشف الجزء اليسير منه فالمتجه ح التخيير ان لم ترجح الصلوة بكونها اهم واسبق حقا ونحو ذلك نعم قد يقال ان جاز السدل ونحوه الى الفم او الذقن او النحر فلا تعارض الا مع وجوب المجافات فانه يتعسر الجمع ح في السجود لكن يمكن فرض المسئلة في حال عدم السدل فالاشكال ح بحاله وعلى كل حال فلو اسدلت قناعها على راسها الى طرف انفها جاز بلا خلاف اجده كما عن هي الاعتراف به بل في ك نسبته الى اجماع الاصحاب وغيرهم بل عن كره من انه جائز عند علمائنا اجمع وهو قول عامة اهل العلم بل قد يجب بناء على وجوب ستر الوجه عليها من الاجانب والحصر فيه بل في كشف اللثام بعد ان اوجبه للستر قال اما جواز السدل بل وجوبه فمع الاجماع لانها عورة يلزمها الستر من الرجال الاجانب وللاخبار كقول الصادق ع لسماعة ان مر بها رجل استترت منه بثوبها وان كان هو منافيا للخلاف المعروف في كتاب النكاح في جواز النظر الى وجه الاجنبية بل ربما كان المشهور الجواز وان كان الاصح خلافه وكيف كان فلا اشكال في جواز السدل هنا لما عرفت ولما سمعته من صحيحي زرارة والعيص مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية تسدل المراة ثوبها على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة وفي صحيح زرارة المحرمة تسدل ثوبها الى النحر وفي صحيح حريز المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن وفي المرسل عن عائشة كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ص فاذا جاوزنا سدلت احدينا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزنا كشفنا الى غير ذلك من النصوص المستفاد من بعضها جوازه الى النحر الذي هو الموافق للستر بل مقتضى اطلاقها كالمتن ونحوه جوازه اختيارا بدون غرض الستر ونحوه بل مقتضاها جوازه مماسا للوجه خصوصا مع ملاحظة غلبته ذلك مع عدم الاشارة في شيء منها الى التحرز منه مع انها في مقام البيان ولعله لذا كان خيرة الفاضل في هي ذلك وتبعه غير واحد ممن تاخر عنه خلافا للمحكي عن ط والجامع من عدم الجواز فلا بد ان تمنعه بيدها او بخشبة من ان يباشر وجهها الخمار في عد بل في س انه المشهور عن الشيخ ووجوب الدم مع تعمد المباشرة وظاهره ذلك حتى اذا زال وازالته بسرعة خلافا لبعض العامة فلا شيء بل في س وعن غيرها حكايته عن الشيخ ايضا وان كنا لم نتحققه كما انا لم نتحقق الشهرة المزبورة وعلى كل حال فلم نجد له دليلا على شيء من ذلك سوى دعوى الجمع بين صحاح السدل والنصوص المانعة من التغطية بحمل الاولى على غير المصيبة للبشرة بخلاف الثانية بل لعل المرتفعة ليست من التغطية وفيه مع ان الدليل خال عن ذكر التغطية وانما فيه الاحرام بالوجه والامر بالاسفار عن الوجه وان السدل بمعنييه تغطية عرفا وانها غير سافرة الوجه معه الا ما خرج عنها الى التظليل ونحوه على ان الجمع باخراج السدل بقسميه عن ذلك كما كاد يكون صريح النصوص المزبورة بل هو اولى من وجوه ولا يقتضي ذلك اختصاص الحرمة ح بالنقاب كما في ك وغيره وغيرها بل في الاول لا يستفاد من الاخبار ازيد من ذلك ضرورة تعدد افراد التغطية بغير السدل كالشد ونحوه وخصوصا مع ملاحظة الملوح ونحوه ومن هنا تردد المصنف فيما يأتي في كراهة النقاب بل افتى بها الفاضل في د مع الجزم بحرمة التغطية بل في س عد النقاب محرما مستقلا عن حرمة التغطية وان كان قد علله بها فالتحقيق استثناء السدل من ذلك بقسميه وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه نعم قد سمعت ما في صحيح زرارة من جواز تغطية المحرمة وجهها كله في النوم بخلاف الرجل فانه يغطي وجهه ولا يخمر راسه ولم اقف على راد له كما اني لم اقف على من استثنى من حكم التغطية ويمكن ارادة التغطية بما يرجع الى السدل او ما يقرب منه فتدبر هذا وفي س والخنثى تغطي ما شاءت من الراس او الوجه ولا كفارة ولو جمعت بينهما كفرت وتبعه في ك وفيه ان المتجه وجوب كشفهما مقدمة لحصول اليقين بالامتثال وان كان لا كفارة الا مع الجمع والله العالم وتظليل الرجل المحرم

عليه سائراً بان يجلس في محمل او قبة او كنيسة او عمارية مظللة او نحو ذلك على المشهور نقلا في س وغيرها وتحصيلا بل عن الانتصار وهي وكره
الاجماع عليه بل العلامة كذلك لم يجد الخلاف الا عن الاسكافي مع ان عبارته ليست بتلك الصراحة قال يستحب للمحرم ان لا يظلل على نفسه لان السنة
بذلك جرت فان لحقه عنت او خاف من ذلك فقد روي عن اهل البيت عليهم السلام جوازه وروي ايضا انه يفتدي عن كل يوم بمد وروي في ذلك
اجمع دم وروي لاحرام المتعة دم ولاحرام الحج دم اخر ويمكن ان يريد بالمستحب ما لا ينافي الواجب وان كان شهد له مضافا الى الاصل صحيح الحلبي
سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني ذلك الا ان يكون مريضا وصحيح علي بن ابي جعفر سألت اخي ع اظلل وانا محرم
فقال نعم وعليك الكفارة قال فرايت عليا اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل وصحيح جميل عنه ع ايضا لا باس بالظلال للنساء وقد رخص فيه
للرجال الا ان الاصل مقطوع بما عرفت وتعرفه والاول غير صريح في الجواز كما ان الثاني يحتمل الضرورة والتي هي في الثالث اظهر بقرينة لفظ الرخصة مضافا
الى موافقتها للعامة والى قصورها عن معارضة المعتبرة المستفيضة المعتضدة بما سمعت كصحيح ابن المغيرة قلت لابي الحسن الاول ع اظلل وانا محرم قال
لا قلت فاظلل واكفر قال لا قلت فان مرضت قال ظلل وكفر ثم قال اما علمت ان رسول الله ص قال ما من حاج يضحي ملبيا حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه
معها وصحيح هشام بن سالم سألت ابا عبد الله ع عن المحرم يركب في الكنيسة فقال لا وهو للنساء جائز وصحيح ابن مسلم عن احدهما ع سألته عن المحرم
يركب القبة فقال لا قلت فالمرأة المحرمة قال نعم وصحيح سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع سألته عن المحرم فليظلل على نفسه قال امن علة
فقلت يؤذيه حر الشمس وهو محرم فقال هي علة يظلل ويفدي وموثق اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع سألته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم قال لا الا
مريضا او من به علة والذي لا يطيق الشمس وصحيح حريز عن ابي عبد الله ع وموثق عمار بن عيسى قلت لابي الحسن الاول ع ان علي بن شهاب يشكو
راسه والبرد شديد ويريد ان يحرم فقال ان كان كما زعم فليستظل فاما انت فاضح لمن احرمت له وخبر عبد الرحمن سألت ابا الحسن ع عن الرجل
المحرم كان اذا اصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها فقال هو اعلم بنفسه اذا علم انه لا يستطيع ان تصيبه الشمس فليستظل منها وخبر اسمعيل
بن عبد الخالق سألت ابا عبد الله ع هل يستتر المحرم من الشمس قال لا الا ان يكون شيخا كبيرا او قال ذا علة وخبر محمد بن منصور عنه ع سألته عن
الظلال للمحرم قال لا يظلل الا من علة مرض وخبر جعفر بن المثنى قال لابي محمد الا اسرك قلت بلى فقمت اليه فقال دخل هذا الفاسق انفا فجلس قبالة ابي الحسن
ثم اقبل عليه فقال يا ابا الحسن ما تقول في المحرم يستظل على المحمل قال لا قال فيستظل في الخباء فقال له نعم فاعاد عليه القول شبه المستهزئ يضحك يا ابا الحسن
فما الفرق بين هذين قال يا ابا يوسف ان الدين ليس بقياس كقياسكم انتم تلعبون انا صنعنا كما صنع رسول الله ص كان رسول الله ص يركب راحلته فلا
يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار وخبر محمد بن الفضيل قال
كنا في دهليز يحيى بن خالد بمكة وكان ابو الحسن ع وابو يوسف فقام اليه ابو يوسف وتربع بين يديه فقال يا ابا الحسن ع جعلت فداك المحرم يظلل قال لا قال فيستظل
بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخباء قال نعم قال فضحك ابو يوسف شبه المستهزئ فقال له ابو الحسن ع يا ابا يوسف ان الدين لا يقاس كقياسك وقياس
اصحابك ان الله عز وجل امر في كتابه بالطلاق واكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما الا عدلين وامر في كتابه بالتزويج واهمل بلا شهود فاتيتم بشاهدين
فيما ابطل وابطلتم شاهدين فيما اكد الله عز وجل واجزتم طلاق المجنون والسكران حج رسول الله ص فاحرم ولم يظلل ودخل البيت والخباء واستظل
بالمحمل والجدار ففعلنا كما فعل رسول الله ص فسكت ومرسل عثمان بن عيسى المروي عن العيون قال ابو يوسف للمهدي وعنده موسى بن جعفر ع اتاذن
لي ان اسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيء فقال نعم فقال له اسألك قال له سل قال ما تقول في التظليل للمحرم قال لا يصلح قال فيضرب الخباء في الارض
ويدخل البيت قال نعم قال فما الفرق بين هذين قال ابو الحسن ما تقول في الطامث تقضي الصلوة قال لا قال فتقضي الصوم قال نعم قال ولم قال هكذا جاء
فقال ابو الحسن ع وهكذا جاء هذا فقال المهدي لابي يوسف ما اراك صنعت شيئا قال رماني بحجر دامغ والاصل في ذلك ما عن ابي حنيفة قال للصادق ع على ما في
صحيح البزنطي المروي عن قرب الاسناد اي الفرق بين ظلال المحرم والخباء فقال له ابو عبد الله ان السنة لا تقاس ومرسل الطبرسي في محكي الاحتجاج
وارشاد المفيد بتفاوت يسير قال واللفظ للاول سأل محمد بن الحسن افيجوز له ان يمشي تحت الظلال مختارا فقال الحسن موسى ع بمحضر من الرشيد
وهم بمكة فقال له ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال له موسى ع لا يجوز له ذلك مع الاختيار فقال ابا الحسن له نعم فتضاحك محمد بن الحسن من ذلك
فقال له ابو الحسن ع اتعجب من سنة رسول الله ص وتستهزئ بها ان رسول الله ص كشف ظلاله في احرامه ومشى تحت الظلال وهو محرم ان احكام الله يا محمد
لا تقاس فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل فسكت محمد بن الحسن لا يرجع جوابا وخبر ابي بصير سألته عن المرأة تضرب عليها الظلال وهي
محرمة قال نعم قلت فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة ويتصدق بمد لكل يوم الى غير ذلك من النصوص المنجبر ضعف
بعضها بالشهرة وما عرفت من الاجماع وغيره نعم لو اضطر لم يحرم بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة مضافا الى ما سمعته من النصوص
التي يظهر من بعضها عدم الاكتفاء فيها بمطلق الاذية من حر او برد ما لم تصل الحد الذي لا يتحمل مثلها على وجه يسقط التكليف معها قال زرارة سألته
سألت ابا عبد الله ع عن المحرم ايتغطى فقال اما من الحر والبرد فلا ولعله لذا كان المحكي عن الشيخين كذا ابن ادريس اعتبار الضرر العظيم بناء على ارادة
ما يسقط معه التكليف من العظيم كما في غير المقام اذ لا دليل على اعتبار ازيد منه كما انه لا دليل على الاكتفاء بالاقل منه بعد انسياق النصوص الى ما ذكرنا
واجماعها عليه وح فالطلاق بعض النصوص الاكتفاء بمطلق الاذية كصحيح سعد بن سعد السابق وصحيح ابن بزيع عن الرضا ع سأله رجل عن

الظلال للمحرم من اذى او مطر او شمس انا اسمع فامره ان يفدي شاة ويذبحها بمنى ورواه الصدوق بزيادة او قال من علة قبل قوله فامره وزيادة
وقال نحن اذا اردنا ذلك ظللنا وفدينا وخبر ابرهيم قلت للرضا ع المحرم يظلل على محمله ويفتدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم
قلت كم الفداء قال شاة وخبر علي بن محمد كتب اليه المحرم هل يظلل على نفسه اذا اذته الشمس او المطر او كان مريضا ام لا فان ظلل هل يجب عليه الفداء
ام لا فكتب ع يظلل على نفسه ويهريق دما كل ذلك محمول على ما ذكرنا خصوصا بعد استبعاد عدم الجواز الذي لا يكفي في ارتفاعه التزام الكفارة
مع عدم الضرورة كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى بل هو صريح صحيح ابن المغيرة السابق فما عن المقنع من انه لا باس ان يضرب على المحرم الظلال ويتصدق
بمد لكل يوم بناء على ظهوره في المختار واضح الضعف وانه قال في س روى علي بن جعفر جوازه مطلقا ويكفر لكن ان كان مراده ما سمعته من صحيحه
السابق فقد عرفت احتماله الضرورة نعم قد يلوح ذلك من صحيح ابن بزيع السابق ونحوه ولكن لا يجترى بمثله على ذلك بعد ما عرفت هذا كله في
التظليل عليه بالقبة ونحوها مما يكون على راسه اما الاستتار سائرا بالثوب ونحوه عن الشمس مثلا على وجه لا يكون على راسه فعن ف ونهي جوازه بلا
خلاف بل في الاخير نسبته الى جميع اهل العلم قال واذا نزل جاز ان يستظل بالسقف والحائط والشجرة والخباء والخيمة فان نزل تحت شجرة طرح عليها ثوبا
يستتر به وان يمشي تحت الظلال وان يستظل بثوب ينصبه اذا كان سائرا ونازلا لكن لا يجعله فوق راسه سائرا خاصة لضرورة او غير ضرورة عند
جميع اهل العلم وعن ابن زهرة يحرم عليه ان يستظل وهو سائر بحيث يكون الظلال فوق راسه وتبعهم غير واحد ممن تاخر ولعله للاصل بعد كون المورد
في اكثر النصوص الجلوس في القبة والكنيسة والمحمل ونحوها مما لا يشمل الفرض وصحيح ابن سنان عن الصادق ع قال سمعته يقول لابي وشكى اليه حر الشمس
وهو محرم وهو يتاذى به وقال اترى ان استتر بطرف ثوبي قال لا باس بذلك ما لم يصبك راسك ولكن فيه انه يعارضه عموم نحو قول الصادق ع
في خبر المعلى لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا باس ان يستر بعضه ببعض وخبر اسمعيل بن عبد الخالق ومحمد بن الفضيل السابقان بل وخبر عبد الله بن
المغيرة المتقدم ضرورة انه لو كان الاستتار بما لا يكون فوق الراس جائزا لبينه له وخلو اخبار التكفير مع التظليل للضرورة عما لا يكون فوق الراس
اذ لو كان جائزا اختيارا وجب الاقتصار عليه اذ لا تعتبر الضرورة ولعل المتجه حمل ذلك كله على الكراهة كما يومي اليه خبر قاسم الصيقل قال ما رايت
احدا كان اشد تشديدا في الظل من ابي جعفر ع كان يامر بقلع القبة والحاجبين اذا احرم فان التشديد ظاهر في الزيادة على الواجب وهذا وان
كان من الراوي الا انه ظاهر في معلومية الحكم عندهم سابقا وهو شاهد على صحة الاجماع المزبور الذي يقيد به المطلقات المذكورة و
اخبار التكفير انما جاءت لبيان ثبوت الكفارة في المحرم من التظليل للمختار اذا اقتضته الضرورة وهو ما فوق الراس بل قد يشهد لما ذكرناه ما في
خبر سعيد الاعرج سئل الصادق ع عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده قال لا الا من علة بما عرفت من جواز الاستتار باليد الذي فعله رسول الله
على وجه يقصر عن معارضته فلا بد من حمله على ضرب من الكراهة ولكن مع ذلك كله الاحتياط لا ينبغي تركه وفي س فرع هل التحريم في الظل لفوات
الضحا او لمكان الستر فيه نظر لقوله ع اضح لمن احرمت له والفائدة فيمن جلس في المحمل بارزا للشمس وفيمن تظلل به وليس فيه وفي كشف اللثام يعني
يجوز الاول على الثاني دون الاول والثاني بالعكس ثم قال فيهما وفي ف لا خلاف ان للمحرم الاستظلال بثوب ينصبه ما لم يمر فوق راسه وعن نسخة ما لم
يكن وقضيته اعتبار المعنى الثاني قلت يمكن كون التظليل محرما للنفس لم يفت معه الضحا للشمس اي البروز بها كما احرم بها كما اذا كانت في وجهه ولذا احرم
حيث لا تكون شمس وان ابيت ذلك فلدرء الاحتمال الاول لضرورة ان الستر لا اثر له في النصوص سوى بعض المطلقات في النهي عن الاستتار المحمول على
الستر المخصوص واما الاول اي الاضحاء فقد عرفت تكرار الامر بالاضحاء في النصوص المزبورة على وجه يظهر منه كون العلة في حرمة التظليل
فوات الاضحاء المراد به كما في ع البروز للشمس وعن النهاية الاثيرية ضحى ظله اي مات يقال ضحى الظل اي صار شمسا فاذا صار شمسا فقد بطل
منه حديث الاستسقاء اللهم ضاحت بلادنا واغبرت ارضنا اي برزت للشمس وظهرت لعدم النبات فيها الى ان قال ومنه ايضا حديث ابن
عمر راى محرما قد استظل فقال اضح لمن احرمت له اي اظهر واعتزل لكن يقال ضحيت للشمس واضحيت اضحى اذا برزت لها وظهرت ومن هنا جزم في
الحدائق بكونه العلة في التحريم بل قال لا انكار على احتمال كون العلة في التحريم الستر وفرع عليه حرمة التظليل وان لم يكن فوق الراس ولكن فيه
ان الامر بالاضحاء قد جاء في صحيح حفص وهشام عن الصادق ع على نحو التعليل للمكروه قال يكره للمحرم ان يجوز بثوبه نحو من اسفل وقال ع اضح
لمن احرمت له فلا يبعد القول بالكراهة فيما نافى الاضحاء من التستر بما لا يكون فوق الراس والحرمة بما كان فوقه هذا وفي ذلك يتحقق التظليل
بكون ما يوجب الظل فوق راسه كالمحمل فلا يقدح فيه المشي في ظل المحمل ونحوه عند ميل الشمس الى احد جانبيه وان كان قد يطلق عليه التظليل
لغة وانما يحرم حالة الركوب فلو مشى تحت الظل كما لو مر تحت الحمل المحمل جاز وفي ضه في قول شرح الشهيد التظليل للرجل الصحيح سائرا قال
فلا يحرم نازلا اجماعا ولا ماشيا اذا مر تحت المحمل ونحوه والمعتبر منه ما كان فوق راسه فلا يحرم الكون تحت ظل المحمل عند ميل الشمس الى احد جانبيه والملو
في عدم ما سمعته من جواز المشي تحت الظلال كما حكي نية وطولة وزوال الجامع وعلى كل حال فصريح ثاني الشهيدين اختصاص حرمة التظليل بحال
الركوب دون المشي وفيه منع واضح لاطلاق الادلة التي لا ينافيها النهي عنها حال الركوب الذي هو احد الافراد نعم في صحيح ابن بزيع كتب الى الرضا ع
هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل المحمل فكتب نعم وفي خبر الاحتجاج يجوز له المشي تحت الظلال الا انه يمكن دعوى انسياقه الى ارادة المشي في ظله
لا الكون تحت الحمل والمحمل وح فلا يختص الحكم بالماشي بل يجوز للراكب ذلك ايضا على انه لو سلم كان ينبغي الاقتصار عليه لا تخصيص الحرمة بحال

الركوب على وجه يجوز له المشي مع التظليل لشمسية بحوها انما يكون فوق الراس بل العمل بما سمعته من اجماع هي دال عليه فان الساتر اعم من كونه راكبا ولا ينافيه ما ذكره قبل ذلك من جواز المشي تحت الظلال المحمول على حال النزول والظلال المستقرة الساتر معه فانه قد يقال بجوازه للاصل بعد قصور النصوص عن تناوله ضرورة عدم صدق التظليل به بل ربما يؤيده دخول المحرمين مكة الذي لا ينفك عن مرورهم تحت ظلال باب اللهم الا ان يكون ذلك من الضرورة وفيه منع بالنسبة الى بعض الافراد خصوصا مع عدم اشارة في شيء من النصوص الى ذلك ولا الى كونه من حال النزول الذي لا يتم حال وقوع الحج من مكة ومن المسجد ولعله لذا حكي عن فخر الاسلام في شرح د القطع بان المحرم عليه ساترا انما هو الاستظلال بما ينتقل معه كالمحمل اما الوقوف تحت سقف او ظل بيت وسوق وشبههم فلا يمكن حمل ما في خبر الاحتجاج السابق عليه لكن في كشف اللثام بعد ان حكى عن الفخر ما سمعت كثير من هذا يدخل في الضرورة واما جواز المشي في الطريق في ظل المحامل والجمال والاشجار اختيارا ففيه كلام خصوصا تحتها ولم يتعرض لذلك الاكثر ومنهم المص في غير الكتاب وهي والشيخ في غير الكتابين بل اطلقوا حرمة التظليل او الى النزول قلت لا ريب في ظهور ذلك في غير الفرض كالنصوص وبذلك كله يظهر لك النظر فيما في ك من وجوه قال ويجوز للمحرم المشي تحت الظلال كما نص عليه الشيخ وغيره وقال الشارح الخ ويدل على الجواز صريحا ما رواه في الصحيح عن محمد بن اسمعيل بن بزيع الى اخره وقال العلامة في المنتهى انه يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل المحمل و ان يستظل الخ ومقتضى ذلك تحريم الاستظلال في حال المشي اذا جعله فوق راسه وربما كان مستنده صحيح اسمعيل بن عبد الخالق المتضمن لتحريم الاستتار من الشمس الا ان المساق منه حال الركوب والمسئلة محل تردد وان كان الاقتصار في المنع من التظليل على حالة الركوب كما ذكره الش لا يخلو من قرب فانك بعد الاحاطة بما ذكرناه لا يخفى عليك ما فيه بل وما في كشف اللثام فانه بعد ان حكى جواز المشي تحت الظلال عمن سمعت قال ويحتمل معنى ذلك انه اذا نزل المنزل جاز له ذلك كما جاز جلوسه في الخيمة والبيت وغيرهما لا في سيره او جوازه في السير ايضا حتى ان حرمة الاستظلال يكون مخصوصا بالراكب كما يظهر من بعض والمعنى المشي في الظل ساترا لا بحيث يكون ذو الظل فوق راسه وجهه في كذا ان نزل الى قوله ان يمشي تحت الظلال ثم قال هو الاول وهو احوط لاطلاق كثير من الاخبار النهي عن التظليل ثم الاحوط من الباقين هو الاخير ثم حكى ما سمعته من الفخر وهو كما ترى مجرد تشكيك بل لعله ترك فيه ما الاقوى من ذلك هو كون المراد جواز المشي تحت الظلال الذي لا ينتقل معه لما عرفته من الاصل بعد ظهور النصوص في غير هذا كله في الرجل اما المرأة فيجوز لها التظليل بلا خلاف محقق اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص المصرحة بذلك والى كونها عورة يناسبها الستر وضعيفة عن مقاومة الحر والبرد ونحوها نعم عن نهاية الشيخ ان اجتنابه افضل وعن ظاهره احتماله قيل كانه لاطلاق المحرم والحاج في كثير من الاخبار وبعض الفتاوى كفتوى المقنعة وجمل العلم والعمل بل والشيخ في جملة من كتبه وسلار والقاضي والحلبيين وان كان فيه ان الظاهر ارادة الرجل المحرم منهما كما انه لا خلاف في جوازه للرجل حال النزول بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة وبذلك يقيد الاطلاق غيرها نعم قد يتوقف في تظليل سيره راكبا او ماشيا للتردد في المنزل ونحوه فالاحوط ان لم يكن اقوى اجتنابه وفي كشف اللثام بعد الجزم بجواز التظليل جالسا في المنزل قال وهل الجلوس في الطريق لقضاء حاجة او اصلاح شيء او انتظار رفيق او نحوها كذلك احتمال ومقتضى الاحتمال عدم الجواز ايضا فيه وان كان التحقيق خلافه الا انه الاحوط وكذا لا باس بالتظليل على الصبيان لما سمعته في صحيح حريز السابق الذي افتى به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بينهم ولعله لضعفهم عن مقاومة الحر والبرد ولو نزل العليل على الصحيح عليلا وامرأة اختص العليل والمرأة بجواز التظليل بلا خلاف محقق اجده فيه لاطلاق الادلة وخصوص خبر بكر بن صالح وصحيحه كتبت الى ابي جعفر الثاني ع ان عمتي معي وهي زميلي ويشتد عليها الحر اذا احرمت افترى ان اظلل علي وعليها قال ظلل عليها وحدها ولا يعارضه مرسل العباس بن معروف عن الرضا ع سئلته عن المحرم له زميل فاعتل فظلل على راسه اله ان يستظل قال نعم لقصوره عن ذلك من وجوه بل عن الشيخ احتمال عود الضمير في قوله اله الى المريض واولى من ذلك احتمال ارادة الاستظلال بما يحكى من ظلال العليل الذي قد عرفت جوازه باعتبار عدم كونه على الراس ثم ان الظاهر عدم صدق الاستظلال بالخشب الباقية في المحمل والعمارية ونحوهما بعد رفع الظلال ويؤيده التوقيع المروي عن الاحتجاج في جواب محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري كتب الى صاحب الزمان عليه وعلى ابائه افضل التحية والسلام يسئله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية او الكنيسة ويرفع الجناحين ام لا فكتب ع في الجواب لا شيء عليه في تركه رفع الخشب ولا ينافي ذلك ما تقدم في خبر الصيقل من ان ابا جعفر ع كان يامر بقلع القبة والحاجبين بعد حمله على الندب والله العالم ويحرم على المحرم اخراج الدم في الجملة الا عند الضرورة كما في المقنعة وجمل العلم والعمل والتذكرة والاستبصار وغيبة والاقتصاد ونق والغنية وسم ود ور والمهذب والجامع على ما حكي عن بعضها لخبر الصيقل عن ابي عبد الله ع سئل عن المحرم يحتجم قال لا الا ان يخاف التلف ولا يستطيع الصلوة وقال اذا اذاه الدم فلا باس به ويحتجم ولا يحلق الشعر وحسن الحلبي سئلته ع ايضا عن المحرم يحتجم فقال لا الا ان لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم وخبر ذريح سئله ايضا عن المحرم يحتجم قال نعم اذا خشي الدم وخبر زرارة عن ابي جعفر ع لا يحتجم المحرم الا ان يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلوة الى غير ذلك من النصوص وقيل والقائل الشيخ في محكي ف يكره الاحتجام وتبعه المص في فع وعن المصباح ومختصره كراهية الفصد ولعله للجمع بين ما سمعت وبين صحيح حريز عن ابي عبد الله ع لا باس بان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر وخبر يونس بن يعقوب سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم يحتجم قال لا احبه المؤيدين بمرسل الفقيه احتجم الحسن ع وهو محرم وهو

لا يخلو من وجه لولا الشهرة المزبورة التي ترجح الجمع بين النصوص بالتقييد بالضرورة على ان الاخيرين غير جامعين لشرائط الحجية بل قيل لا ظهور في قوله لا احبه في الكراهة نحو لا ينبغي وكذا الكلام على حك الجسد ما لم يدمه وصحيح معوية بن عمار سئل عن المحرم كيف يحك راسه قال باظافيره ما لم يدم او يقطع الشعر وكذا الكلام في السواك المفضي الى الادماء الذي عن القاضي الاقتصار عليه على الحك كما عن ية وط وئر والجامع ذكرهما مع الاحتجام خاصة وعن المقنعة معه الافتصاد وعن جمل العلم والعمل ذكر الاحتجام والافتصاد وحك الجلد حتى يدمى وفي صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم يستاك قال نعم ولا يدمي لكن في خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سئلته عن المحرم هل يصلح له ان يستاك قال لا باس ولا ينبغي ان يدمى بناء على اشعاره بالكراهة مضافا الى صحيح معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع المحرم يستاك قال نعم قلت فان ادمى يستاك قال نعم هو من السنة بل وصحيحه الاخر سئله عن المحرم يعصر الدمل ويربط عليها الخرقة فقال لا باس به وموثق عمار عنه ايضا سئلته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه وان سال منه الدم فلا باس ولعله لذا مضافا الى الاصل كانت الكراهة فيهما اظهر عند المص كما عن الجمل والعقود ولكن فيه ان موثق الجرب ظاهر في الضرورة بناء على انسياقها الاذية فيه فيبقى ما دل على حرمة الحك مع الادماء بلا معارض وصحيح السواك متروك الظاهر لدلالته على انه من السنة مطلقا حتى في الصورة المفروضة ولا قائل بها للاجماع على الكراهة فينبغي طرحه او حمله على صورة عدم العلم بالادماء وح يبقى ما دل على المنع بلا معارض نعم قد يقال ان مقتضى الاصل جواز اخراج الدم بغير ما عرفت كعصر الدمل وقلع الضرس وغير ذلك مما لا يدخل في النصوص المزبورة مضافا الى خبر الصيقل انه سئل ابا عبد الله ع عن المحرم يؤذيه ضرسه ايقلعه قال نعم لا باس به وان كان يمكن حمله على الضرورة الا انه يكفي في الجواز الاصل بعد عدم ما يدل على حرمة مطلق الادماء تماما ثم ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في الجواز مع الضرورة بل الاجماع بقسميه عليه بل وعلى عدم الفدية معها مضافا الى الاصل والنصوص السابقة بل الظاهر عدم الفدية مع الاختيار على الحرمة للاصل بعد خلو النصوص المذكورة في مقام البيان لكن في س فدية اخراج الدم شاة ذكره بعض اصحاب المناسك وقال الحلبي في حك الجسم حتى يدمى مد طعام مسكين قلت لا ريب في انه احوط وان لم نحضر له دليلا بالخصوص نعم في المرسل مسئلة وقعت في الموسم ولم يكن عند موالينا فيها شيء محرم قلع ضرسه فكتب يهريق دما واليه اشار في س قال الثالث والعشرون قلع الضرس فيه دم في الرواية مقطوعة وقال ابن الجنيد وابن بابويه لا باس مع الحاجة ولم يوجبا شيئا وظاهره التردد في الفدية لا في الحرمة لكن قد عرفت الحال فيه ولعله بناء على حرمة مطلق اخراج الدم قال فيها العشرون الحجامة الا مع الحاجة في الاظهر لرواية الحسن الصيقل قال في ط لا يجوز للمحرم ان يحتجم ويفتصد وقال في ف وتبعه ابن حمزة يكره وهو في صحيح حريز وفي حكم الحجامة الفصد واخراج الدم ولو بالسواك وحك الراس وتبعه عليه في لك وغيرها ولكن قد عرفت عدم دليل على العموم اللهم الا ان يكون قد فهم من ذلك المثال لمطلق الادماء خصوصا بعد ملاحظة ما في الصحيح السابق المشتمل على الرخصة في علاج دبر الجمل والقاء الدواب عنه ولكن لا يدميه ولا ريب في انه احوط وان كان اثبات الحرمة بمثل ذلك كما ترى سيما بعد ما عرفت من اختلاف كلام الاصحاب بالنسبة الى الاقتصار على بعض دون بعض على وجه يعلم منه عدم ارادة مطلق اخراج الدم والا كان ينبغي التعبير به بل قد سمعت تعبير المص به اولا ثم اختار الكراهة في الاخيرين على احد الوجهين في عبارته والله العالم وكذا يحرم عليه قص الاظفار بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي وكره نسبته الى علماء الامصار وهو الحجة بعد قول الباقر ع في صحيح زرارة من قلم اظافيره ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم وموثق اسحق بن عمار سئلت ابا الحسن ع عن رجل نسي ان يقلم اظفاره وهو عند احرامه قال يدعها قلت فان رجلا من اصحابنا افتاه بان يقلم اظفاره ويعيد احرامه ففعل فقال عليه دم يهريقه بل وموثقه الاخر عنه ايضا سئلته عن رجل احرم ونسي ان يقلم اظفاره قال فقال يدعها قال قلت طوال قال وان كانت قلت فان رجلا افتاه ان يقلمها وان يغتسل ويعيد احرامه ففعل قال عليه دم ومنه يستفاد عدم قدح طولها في الوضوء كما يحكى عن بعض افاضل العصر بناء على انه حاجب يجب غسله من السطح المعتاد وعلى كل حال فهو دال على المط مضافا الى غيره من النصوص المشتملة على القلم فيها الاعم من القص المعبر به في الفتاوى بناء على ارادة خصوص القطع بالمقص اي المقراض فيكون المراد المدار على مطلق الازالة ولو انكسر ظفره وتاذى ببقائه اذية يسقط معها التكليف بل يكفي تحقق مسماها فله ازالته بل عن هي وكره نفي الخلاف فيه مضافا الى صحيح معوية عن ابي عبد الله ع سئلته عن المحرم تطول اظفاره او ينكسر بعضها قال لا يقص منها شيئا ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام الا ان قوله ان استطاع ظاهر في بلوغ الحد الضرورة لكن قد يقال ان المراد بالاستطاعة فيه الاذية بقرينة قوله فان الخ نعم قد يقال ان المنساق من الاذية فيه وفي معقد نفي الخلاف الوصول الى حد الضرورة التي يسقط معها التكليف خصوصا بعد عدم معروفية غيرها في ساير المقامات وموافقته للاحتياط بل منه يستفاد ايضا عدم الفرق بين الكل والبعض كما صرح به غير واحد كما انه لا اشكال في جواز قصه لو احتاج الى مداواة قرحة مثلا ولا يمكن الا بقص ظفره نعم فرق بعض بين ذلك وبين المفروض فيه نفسه فاوجب الفدية في الاول دون الثاني ويأتي البحث فيه ان شاء الله تعالى في محله ويحرم على المحرم وغيره قطع الشجر والحشيش من الحرم الذي هو بريد في بريد كما ستعرف في الصحيح بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي وعن التذكرة نسبته الى علماء الامصار وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة كصحيح حريز وحسنه عن ابي عبد الله ع كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبته انت وغرسته وصحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان اصلها قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم قال حرم اصلها لمكان فرعها وكل شيء ينبت في الحرم فلا يجوز قلعه على وجه ومنه يعلم حرمة النابت في غير الحرم اذا كان فرعه فيه كما صرح به بعضهم وان لم يعد انه من نبات الحرم وحسن سليمان بن خالد

سئل ايضا عن الرجل يقطع من الاراك الذي بمكة قال عليه ثمنه يتصدق به ولا ينزع من شجر مكة شيئا الا النخل وشجر الفواكه ونحو موثقه وم
عليها كريم وحسن حريز عنه ايضا قال لما قدم رسول الله ص مكة يوم افتتحها فتح باب الكعبة فامر بصور في الكعبة فطمست ثم اخذ بعضادتي الباب
فقال لا اله الا الله وحده لا شريك له صدق وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ماذا تقولون وماذا تظنون قالوا نظن خيرا ونقول خيرا اخ
كريم وابن اخ كريم وقد قدرت قال فاني اقول كما قال اخي يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين الا ان الله تعالى قد حرم
مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها ولا تحل لقطتها الا لمنشد فقال
العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه للقبر وللبيوت وفي آخر فانه للقبر ولسقوف بيوتنا وفي ثالث انا لغنا وقبورنا وفي رابع فانه لقينهم ولبيوتهم فقال رسول
الله ص الا الاذخر وفي الدعائم روينا عن جعفر بن محمد عن ابائه عن علي ع ان رسول الله ص نهى ان ينفر صيد مكة وان يقطع شجرها وان يختلى خلاها
ورخص في الاذخر وعصا الراعي وفيها عنه ايضا من اصاب شيئا من اختلاء الخلا او عضد الشجر او نفر الصيد يعني في الحرم فقد حل لكم سلبه او وجع ظهره بما
استحل من الحرم وصحيح زرارة وموثقه عن ابي جعفر ع حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه ويعضد شجره الا الاذخر او يصاد طيره وحرم رسول
الله ص المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها ويعضد شجرها الا عودي الناضح قال الجوهري الخلا
مقصورا الحشيش اليابس تقول خليت الخلا واختليته اي جززته وقطعته ولكن في القاموس الخلا مقصورا الرطب من النبات او كل بقلة قلعتها
وفي النهاية الخلا مقصورا النبات الرقيق ما دام رطبا واختلاؤه قطعه وعن مجمع البحرين اي لا يجتز نبتها الرقيق ما دام رطبا واذا يبس سمي حشيشا
وصحيح جميل والمرسل اليه قال رأيت علي بن الحسين عليهما السلام وانا اقلع الحشيش من حول الفساطيط فقال يا بني ان هذا لا يقلع وصحيح ابن مسلم عن احدهما
ع قلت له المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم فقال نعم قلت فمن الحرم قال لا الى غير ذلك من النصوص التي ستمر عليك بعضها ايضا الظاهرة فيما ذكرناه من
عدم الفرق بين المحرم والمحل في ذلك نعم لا اشكال ولا خلاف في جواز قطعهما ذلك من الحل بل ولا في عدم الفرق بين القلع والقطع والنزع وغير ذلك مما اشتملت
عليه النصوص التي لا تعارض فيها بالنسبة الى ذلك بل ولا في عدم الفرق بين الورق والاغصان والثمر وغير ذلك بل ولا في عدم الفرق بين الرطب واليابس على خبر
الخلا بناء على انه الرطب على تقديره فهو غير معارض لغيره لكن عن كره ويروش ولك وغيرها جواز قطع اليابس بل في الاخير منها وغيره وان كان متصلا
بالاخضر لانه كقطع اعضاء الميتة من الصيد وهو لا يوافق اصولنا وعن الاول منها نعم لا يجوز قلعه فان قلعه فعليه الضمان لانه لو لم يقلع لنبت ثانيا
ذكره بعض الشافعية ولا باس في ظاهر الفرق بين القلع والقطع لكن عن المنتهى لا باس بقلع اليابس من الشجر والحشيش لانه ميت فلم تبق له حرمة وهو
مناف لما سمعته منه في كره الا ان يحمل على يابس لا ينبت وعلى كل حال لا يخفى عليك ما فيه بعد ما سمعته من النصوص التي منها صحيح حريز وحسنه المشتملان
على كل شيء ينبت في الحرم نعم علله منها ونحوهما من جاز اخذ الكماة والفقع من الحرم للمحرم وغيره في محله في الاول للاصل بعد عدم تناول النصوص المزبورة
له وتعليق تحريم مكة بتحريم قطع ما ينبت فيها فيما سمعته من النصوص بخلاف الكماة تخلق في الارض فهي كالثمرة الملقاة عليها واما الثاني فالذي نعرف فيه
ينبت في الارض ويكون له ساق فيندرج في صحيح حريز وكذا يجوز الانتفاع بالغصن المكسور والورق الساقط بغير فعل ادمي له ايضا بعد
ظهور النصوص في كون المحرم القطع بل عن كره القطع بذلك بل عنها وعن هي الاجماع عليه بل الظاهر ذلك ايضا اذا كان بفعل ادمي وان كان هو الجاني للاصل
المزبور بعد حرمة القياس على الصيد المذبوح في الحرم مع وضوح الفرق بوجود النص في الصيد وافتقار حله الى اهلية الذابح وذبحه بالشروط
نعم قد يقال بتناول التحريم في صحيح حريز السابق وحسنه لمثل الاستعمال المزبور لكن الذي يظهر ولو بقرينة الفتاوى وغيرها من النصوص ارادة
تحريم القطع والقلع للنبات والشجر والا ان ينبت في ملكه فانه يجوز قطعه بل قلعه كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا محققا لو كان
في داره او منزله لخبر حماد بن عثمان او قويه عن ابي عبد الله ع في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم فقال ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له
ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها وصحيحه الاخر واخبره عنه ايضا سئلته عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه او داره في الحرم
فقال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرئت عليه فله قلعها وخبر اسحق وحسنه قلت لابي جعفر
عليه السلام الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها قال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك وفي يب بعد ان روى صحيح حريز الذي ذكرنا
في اول المسئلة قال متصلا بقوله الا ما انبته انت او غرسته وكل ما دخل على الانسان فلا باس بقلعه فان بني هو في موضع يكون فيه نبت لم يجز له
قلعه فيحتمل ان يكون ذلك من تتمة الصحيح والا كانت فتوى منه مستظهرا لها من الخبرين الاولين اللذين هما وان كانا مشتملين على
خصوص الشجر الا انه لا قائل بالفرق بينه وبين غيره بل لعل ظاهر النصوص كون المدار على النبات سابقا ولاحقا ولعله لذا ذكر الحشيش في
محكي الجمل والعقود قال ولا تقلع شجرا نبت في الحرم الا شجر الفواكه والاذخر ولا حشيشا اذا لم ينبت في ملك الانسان الا ان الظاهر عدم الفرق
بين المنزل وغيره خصوصا بعد قوله في الصحيح مضربه بل في الاخير قطع ما كان داخلا عليك وان ذكر فيه المنزل بعد ذلك فما في الرياض بعد منع عدم
القول بالفصل قال فالاجود الاقتصار على مورد الخبرين ان عملنا بهما بزعم انجبار ضعف سندهما بفتوى الجماعة والا فيشكل هذا الاستثناء المنزل
لا يخلو من نظر خصوصا بعد صحة الخبر الاول كذا عن بعضهم ورمي الاقتصار على المنزل بل عن الاول منها الاقتصار بالدار ومنزل او غيره وهي
بل عن يه والمهذب وير والجامع والتلخيص التزهير الاقتصار عليها ان ارادوا عدم الجواز في غيرها ابا قد يقال بعدم اعتبار الملك الذي ذكره المص

ايضا وغيره لما سمعته بل الظاهر خصوص المزبورة جواز قطع ما انبته الله تعالى في ملكه من مكة كره النص فضلا عما انبت هو كما عن الغنية والا
من الاقتصار على ما غرسه الانسان في ملكه في غير محله ان المدار على جواز غير خصوصها بما سمعته من صحيح زرارة الظاهر في جواز قطع ما انبته وغرسه
وان لم يكن في ملكه كما عن يه وط وير والتزهير وهو كره فما عن ابني زهرة والبراج والكيدري من التقييد بملكه في غير محله بل الظاهر عدم الفرق بين
ان يكون من الجنس الذي من شانه ان ينبته الادميون كشجر الفواكه وعدمه بل لا يبعد اندراج ما يخرج مع الزرع الذي بذره لسقيه وعمله وان
لم يكن بذره منه لصدق انه انبته بل لو غصب بذرا او شجرا او غرسه في الحرم كان له قلعه من هذه الحيثية وبذلك ظهر لك ان عبارة المص وما شابهها
لا تفي بما ذكرناه حتى لو جعل ملكه فيها مصدرا على معنى كون النبات في ملكه فانه وان تمم الامرين ما نبت في ارض مملوكة له وما انبته في ارض مما اذا ما
مملوكا له لكنه لا يشمل المغصوب ونحوه فالتعبير حينئذ بمضمون الخبر كما سمعته من الفقهاء السابقة اولى ثم ان الظاهر عدم الفرق بين قلعه نفسه لما
انبته او غرسه بين غيره لاطلاق الدليل المراد منه عدم الحرمة كذلك باعتبار عدم كونه من نبات الحرم والله العالم وكذا يجوز قلع شجر الفواكه
من الحرم بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب كما عن ظاهر الخلاف الاتفاق عليه بل عن ت الاجماع على نفي الضمان عن جريان العادة
بغرس الادمي له نبت بغرسه او لا كل ذلك مضافا الى ما تقدم من خبر سليمان وفي الدعائم مرسل عبد الكريم المنجبرين بذلك وكذا يجوز قلع الاذخر والنخل
بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل عن هي وكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما سمعته من النص على الاذخر والنخل مضافا الى قول ابي جعفر ع في
خبر زرارة رخص رسول الله ص في قطع عودي المحالة وهي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم والاذخر والتي يمنع اشار المص بقوله وعودي المحالة على رواية
بل في يب وكشف عن الجامع الفتوى بها بل تبعهما غير واحد من المتاخرين لكن فيها مع الارسال ولا جابر لها على وجه يعتد بها او يخص به ما سمعته بل عن الحلبي
الاطلاق حرمة قطع شجر الحرم واختلاء خلاه من غير استثناء ولذا كان فيه ما عرفت ثم على تقدير الجواز ينبغي الاقتصار على نصوص البكرة العظيمة المسماة
بالمحالة اقتصارا على خصوص المنصوص وما في صحيح زرارة السابق من عودي الناضح انما هو في نبات حرم المدينة مع احتمال كونه المحالة ايضا وعلى كل حال لا
يمكن الاستدلال به على اصل المسئلة بناء على عدم القول بالفصل بين حرم المدينة ومكة بالنسبة الى ذلك وستعرف الحال فيه ان شاء الله وعلى كل
حال فلا ريب في ان الاحوط الاجتناب واما استثناء عصا الراعي فلم اجده في نص ولا فتوى الا في خبر الدعائم الذي سمعته سابقا نعم لا باس ان يترك
المحرم فضلا عن غيره ابله ترعى في الحشيش مثلا وان حرم عليه قطعه للاصل بعد عدم تناول النصوص لذلك والسيرة القطعية التي هي فوق
الاجماع وصحيح حريز عن ابي عبد الله ع يخلى عن البعير يأكل في الحرم ما شاء بل في ك لو قيل بجواز نزع الحشيش للابل لم يكن بعيدا للاصل
وصحيح جميل ومحمد بن حمران قالا سألنا ابا عبد الله ع عن النبت الذي في ارض الحرم اينزع فقال اما شيء تأكله الابل فليس به باس ان
تنزعه ولكن اتهما فيه انهما منافيان لما سمعته من اطلاق النص والفتوى ومعقد الاجماع ولعله لذا قال في يب قوله ليس به باس ان تنزعه يعني
الابل فانه يخلى عنها ترعى كيف شاءت مستشهدا عليه بما في الصحيح الاول فلا وجه لايراده عليه بانه لا تنافي بين الروايتين يقتضي
الى ما ذكره من التاويل اذ لا داعي له اعراض الاصحاب عنها وتاويلها خير من طرحها نعم عن الاسكافي لا اختار للمحرم ان يعمد بما جنى
النبت من اصله فاما ما حصده الانسان منه وبقي اصله في الارض فلا باس وكانه اجتهاد في مقابلة ما عرفت هذا ولا فرق في الشجر بين المؤذي
منه كالشوك وشبهه وغيره كما عن الفاضل التصريح به للاطلاق المزبور خلافا للمحكي عن الشافعي وجماعة من الجمهور قياسا على الحيوان المؤذي و
الله العالم وكذا يحرم تغسيل المحرم لو مات وتحنيطه بالكافور بلا خلاف اجده فيه للمعتبرة المستفيضة التي منها صحيح محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع عن المحرم اذا مات كيف يصنع به قال يغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيبا بل مقتضاه كغيره حرمة الطيب عليه
مطلقا كافورا وغيره في الغسل والحنوط وغيرهما كما هو معقد اجماع كره والظاهر انه غسل تام بالنسبة اليه فلا يجب بمسه بعد غسل على الماس وان
احتمل بل قيل به والله العالم ويحرم عليه ايضا لبس السلاح لغير ضرورة على المش كما في كشف اللثام وغيره لصحيح ابن سنان سألت ابا عبد الله ع ايحمل السلاح المحرم
فقال اذا خاف المحرم عدوا او سرقا فليلبس السلاح وصحيحه الاخر عنه ايضا المحرم اذا خاف العدو لبس السلاح وخبر زرارة عن ابي جعفر ع لا باس ان يحرم الرجل
وعليه السلاح اذا خاف العدو بل في صحيح الحلبي عنه ايضا المحرم اذا خاف العدو فلبس السلاح فلا كفارة عليه وظاهر ثبوتها عليه اذا لبسه مع عدم الخوف
الا انه لم نجد قائلا به كما اعترف به غير واحد اللهم الا ان يحمل على ما يغطي الرأس كالمغفر او يحيط بالبدن كالدرع ولكن حرمتها ح لذلك لا لكونها من
السلاح الذي قد يشك في شموله لها وان كانت هي مع الترس من لامة الحرب نعم هو شامل لمثل الدبوس ونحوه بل قد يقال بشموله لمثل بعض الالات التي تتخذ
للحرب وان لم يكن فيه نصل ولا محدد كالعصا ذات الرأس وغيرها كما عسى يومي اليه ما ذكروه في الجهاد الذي هو من شهر السلاح للاخافة نعم لا يبعد مثله
ومثل حمل الرمح والة المنجنيق ونحوهما ان لم يلبس وعن ذلك يعلم كون المراد من اللبس هنا ما يشمل نحو ذلك مما هو داخل في الحكم قطعا او بالاشارة اليه
الجواب عن الحمل في السؤال باللبس المشعر باتحادهما وان المراد كون الرجل مسلحا وعلى كل حال فقد قيل ولكن لم نعرف القائل قبل المص انه يكره نعم هو خيرة الفاضل
في المحكي عن جملة من كتبه والمص بقوله والكراهة اظهر تبعا لغيرها للاصل المقطوع بما عرفت وضعف دلالة المفهوم الذي هو مفهوم شرط متفق على حجيته
ودعوى انه كك لكن اذا لم يظهر للتعليق وجه سوى نفي الحكم عما عدا محل الشرط وهنا ليس كك اذ لا يبعد ان يكون باعتبار عدم الاحتياج الى لبس السلاح
عند عدم الخوف كما نرى الناس يتساهلون في ما ضرره عدا ما يقع الظهور بل هذا الاعم الخصوص بعد فهم المش فالاصح ح الحرمة نعم عن الحلبيين تحريم

اشتهاره ايضا وان لم يكن معه لبس ولاحمل بصدق معه انه متلبس بل كان معلقا على دابته ونحوها بل عن التقي منها وحمله لعله لا تدرج كاللابس له ولقول
امير المؤمنين عليه السلام في خبر الاربعمائة المروي عن الخصال لا تخرجوا بالسيوف الى الحرم كان الاول لقول الصادق عليه السلام في حسن حريز وصحيحه لا ينبغي ان يدخل
الحرم بسلاح الا ان يدخله في جوالق او يغيبه وفي خبر ابي بصير لا باس ان يخرج بالسلاح من بلده ولكن اذا دخل مكة لم يظهره ولا ريب في انه احوط
وان كان الاقوى عدم الحرمة كما عسى ان يشعر به قول لا ينبغي الذي يكون قرينة على المراد في الخبر الثاني خصوصا بعد ندرة القول بذلك كندرة
القول بحرمته الحمل على وجه لا يعد به متلبسا والخبر المزبور مع ظهوره في الحرم دون المحرم ولم نعرف قائلا به بل السيرة القطعية على خلافه محمول
على ضرب من الكراهة والله العالم هذا كله في المحرمات واما المكروهات فعشرة عند المص الاحرام في الثياب المصبوغة بالسواد لموثق الحسين بن المختار
قلت لابي عبد الله عليه السلام يحرم الرجل في الثوب الاسود قال لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به الميت الظاهر في ارادة الكراهة ولو بقرينة التكفين المجمع على
جوازه به فهو في نفسه غير صالح لاثبات الحرمة فضلا عن ان يخص به ما دل على جواز الاحرام في كل ثوب يصلي فيه مع الاجماع بقسميه على جواز الصلوة
في الثياب السود المؤيد بتظافر النصوص بالنهي عن لبس السود كقول امير المؤمنين عليه السلام لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وقول الصادق عليه السلام يكره السواد الا
في ثلثة الخف والعمامة والكساء المحمول على الكراهة اجماعا وان كان لا دلالة في ذلك على كراهة الاحرام بخصوصه فما عن ط ويه رف وله لا يجوز
الاحرام فيه واضح الضعف او محمول على الكراهة كما عن ابن ادريس حمله على ذلك والله العالم او بالعصفر وهو شيء معروف وشبهه مما يفيد الشهرة ولو
زعفرانا او ورسا بعد زواله يحمل الخبر ابان بن تغلب سال ابا عبد الله عليه السلام اخي وانا حاضر عن الثوب يكون مصبوغا بالعصفر ثم يغسل البسه المحرم فقال نعم
ليس العصفر من الطيب ولكن اكره ان تلبس ما يشهرك به الناس ونحو خبر عبيد الله بن هلال وصحيحه عنه ايضا ولكنهما لا يدلان على كراهة مطلق الصبغ به
بناء على عدم الشهرة الا بالمشبع منه ولعله لذا خص الكراهة بعض كما حكي في هد وكره بل في الاول لا باس بالمعصفر من الثياب ويكره اذا كان مشبعا عليه علماؤنا
بل في كره ولا يكره اذا لم يكن مشبعا عند علمائنا ولا ينافي ذلك ما تسمعه من صحيح علي بن جعفر المحمول على الجواز الذي لا ينافي الكراهة بافادته شهرة المؤيدة
بما في خبر عامر بن جذاعة سال ابا عبد الله عليه السلام ايضا عن مصبغات الثياب يلبسها المحرم قال لا باس به الا المفدمة المشهورة وحسن الحلبي عنه ايضا لا تلبس المحرمة
الحلي ولا الثياب المصبغات الا ثوبا لا يردع وفيما حضرني من نسخة يب الا صبغا لا يردع وفي القاموس الردع الزعفران او لطخ منه او من الدم او
اثر الطيب في الجسد وثوب مردوع مزعفر ودداع ومردع كمعظم فيه اثر طيب وفي الكشاف لا يردع اي لا ينفض اثره على ما يجاوره يقال به ردع من
زعفران او دم اي لطخ واثر وردعه فارتدع اي لطخه به فتلطخ ولعل هذا هو المراد من الخبر المزبور وصحيح الحسين بن ابي العلا سئله ايضا عن
الثوب يصيبه الزعفران ثم يغسل فلا يذهب ايحرم فيه قال لا باس اذا ذهب ريحه ولو كان مصبوغا كله اذا ضرب الى البياض وغسل فلا باس وعن ابي
حنيفة تحريم الاحرام بالمعصفر لزعمه كون العصفر طيبا ولعل في الخبر المزبور تعريضا بالرد عليه وفي صحيح علي بن جعفر سئل اخاه عليه السلام يلبس المحرم
الثوب المشبع بالعصفر فقال اذا لم يكن فيه طيب فلا باس به ويمكن ان يكون المراد من قوله عليه السلام في الخبر الاول ما يشهرك اي المعروفية من الشيعة المخالفين
لابي حنيفة وعن ابن حمزة كراهة الاحرام بالثياب المفدمة والمصبوغة بطيب غير محرم عليه اي غير الزعفران والورس والمسك والعنبر والعود والكافور
والادهان الطيبة ولم نقف على شاهد له كما ان خبر خالد بن ابي العلا قال رايت ابا جعفر عليه السلام وعليه رداء اخضر وهو محرم وخبر ابي بصير عن ابي
جعفر عليه السلام قال سمعته وهو يقول كان علي عليه السلام محرما ومعه بعض صبيانه وعليه ثوبان مصبوغان فمر به عمر بن الخطاب فقال يا ابا الحسن ما هذان الثوبان
فقال له علي عليه السلام ما نريد احدا يعلمنا بالسنة انما هو ثوبان صبغا بالمشق يعني الطين اي المغرة وفي ق ثوب ممشق مصبوغ به يدلان على عدم الكراهة
في نحو ذلك مع ان الممشوق بما يكون مفدما بل قد سمعت ما في خبر الحلبي من نهي المحرمة عن لبس كل المصبوغات الا صبغا لا يردع ومقتضاه عدمها في
الصبغ غير المردع وح فلا دليل على كراهة مطلق الصبغ بل مقتضى الادلة خلافه وكيف كان فقول المص وتتاكد اي الكراهة في السواد لم نقف
على ما يدل عليه اذ لم يحضرنا الا ما سمعته من الخبر المزبور الدال على اصل الكراهة الزائدة على اصل اللبس كان ملقى من الكراهة في مطلق المصبوغ
وتتاكد في الاسود كذلك لما عرفت ان الحكم مما يتسامح به وفي خبر الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال يتجرد المحرم في ثوبين ابيضين فان لم يجد
فلا باس بالصبغ ما لم يكن بزعفران او ورس او طيب كذلك المحرمة لا تلبس مثل هذا من الصبغ فانه يفيد الباس مع وجود الابيضين ولا اقل من
الكراهة بل لا قائل باشتراطها بعدم وجود الابيض والله العالم وكذا يكره النوم عليها اي الثياب المزبورة نحو ما عن ابن حمزة من كراهة النوم على
ما يكره الاحرام فيه وعن يه وط ويب والجامع وكره وير وهي كراهة النوم على الفرش المصبوغة ولكن لم نظفر الا بخبر ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام يكره
يكره للمحرم ان ينام على الفراش الاصفر والمرفقة الصفراء اي المخدة ونحوه خبر المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام وعن المقنع الاقتصار عليه وفي ك استفادة
السواد بالاولوية وفيه بحث على انه لا يتم في المفدم الذي هو شديد الحمرة المتقدم كراهة الاحرام فيه اللهم الا ان يكون ذلك من التزيين
الذي لا يناسب المحرم الاشعث الاغبر ويكره ايضا الاحرام في الثياب الوسخة وان كانت طاهرة لصحيح ابن مسلم سئل احدهما عليهما السلام عن الرجل يحرم
في ثوب وسخ قال لا ولا اقول انه حرام ولكن تطهيره احب الي وطهوره غسله ولو عرض له الوسخ في اثناء الاحرام غسله الى ان يحل لصحيح ابن مسلم
عن احدهما عليهما السلام ايضا لا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الا ان تصيبه جنابة او شيء فيغسله بل ظاهر المنع عن ذلك كما عن
الظاهر انه الا ان الاولى الكراهة كما صرح بها غير واحد ولبس الثياب المعلمة لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية لا باس ان يحرم الرجل في

الثوب المعلم وتركه احب الي اذا قدر على غيره ولعل وجه الكراهة فيه يظهر مما سمعته من صحيح ابن مسلم السابق الذي اجاب فيه بالنهي اولا ثم ذكر بعد ذلك
ان تطهيره احب فيفهم منه الكراهة في كل شيء يكون غيره احب لا ان المراد منه ما يراد من افعل التفضيل المقتضي لكونه محبوبا ايضا بل
لعل العرف ايضا يساعد على ذلك لا ينافيه صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحرم في ثوب له علم فقال لا باس به اذ اقصاه الجواز نعم صحيح
ليث المرادي سئله ايضا عن الثوب المعلم هل يحرم فيه الرجل قال نعم انما يكره الملحم دال على نفي الكراهة عنه ويمكن ارادة شدتها او عن ط تقييد المعلم
بالابريسم وفي كشف اللثام يمكن ان يكون للتنبيه بالاعلى على الادنى لامكان توهم حرمة المعلم به وفيه انه يقتضي ح تعدد كراهة غيره من المعلم
لا كراهته فتبا والمراد بالمعلم باللسان العجمي هو المشتمل على لون يخالف لونها حال عملها كالثوب المحوك من لونين او بعد بالطرز والصبغ والله العالم
واستعمال الرجل الحناء للزينة عند الاكثر كما في كشف اللثام وغيره لصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته عن الحنا فقال ان المحرم ليمسه ويداوي
به بعيره وما هو بطيب وما به باس ولكن اقصاه الجواز الذي هو مقتضى الاصل في مقابل القول بالحرمة المحكية عن المقنعة والاقتصاد وهي خيرة الفاضل في لف
لمفهوم تعليل المنع عن الكحل بالسواد والنظر في المرآة بانه زينة بل مقتضاه الحرمة وان لم تقصد الزينة لما سمعته من عدم توقف صدقها على القصد ولعله
لذا كان خيرته في المخ ذلك الا ان فيه ان مفهوم التعليل يخرج عنه بالطلاق نفي الباس بها بل والطلاق المنزل الذي هو اخص منه وارجح بناء على العموم
من وجه لو بالشهرة المزبورة وغلبية الزينة فيها وعدم العمل بعموم المفهوم في الخاتم والحلي وغيرهما مما يحصل به الزينة وان لم يقصدها نعم لم نحضر
نص بالخصوص في الكراهة الا خبر الكناني سئل الصادق عليه السلام عن امرئة خافت الشقاق فارادت ان تحرم هل تخضب يدها بالحنا قبل ذلك قال ما يعجبني
ان تفعل بناء على مساواة الرجل والمراة وما قبل الاحرام لما بعده واولوية الزينة المقصودة من خوف الشقاق المنزل على عدم وصوله الى حد
الضرورة والا لم يكن مكروها وح يكون ظاهره في كراهة ذلك باعتبار كونه زينة وان لم تكن مقصودة وهو خلاف ما صرح به غير واحد من كون
المدار على القصد بل هو ظاهر تقييد المتن ومحكي ق وكره بل المراد قائلا صريحا بالكراهة على الوجه المزبور نعم ربما كان ظاهر اطلاق عدد ومحكي يه وط و
الجامع كراهة استعمالها الحنا قبل الاحرام على وجه يبقى اثره بعده الا انه غير شامل للباقي الصور ولعل الاولى التعميم لما عرفت مضافا الى جهة الحرمة التي يمكن
ارادة الكراهة مما سمعت من دليلها بالنسبة الى ذلك بمعونة فتوى المشهور مع التسامح وبذلك كله يظهر لك الحال فيما ذكره المص بقوله
وكذا المراة ولو قبل الاحرام اذا قاربته لكن في ك بعد ان حكى عن جده في ذلك عدم الفرق بين الواقع بعد نية الاحرام وبين السابق عليه اذا كان
يبقى بعده وانه جزم في ضة بتحريم الحنا قبل الاحرام اذا بقي اثره اليه قال والرواية قاصرة عن افادة ذلك ويستفاد منها ان محل الكراهة
استعماله عند ارادة الاحرام وعلى هذا فلا يكون استعماله قبل ذلك محرما ولا مكروها وفيه ان دليله على الحرمة ما سمعته من تعليل الزينة
التي لا فرق فيها بين الاحرام معها او فعل الاحرام بعدها كالطيب والمخيط ونحوهما وان كان فيه ما عرفت كما ان ما عن الشيخ والحلي و يحيى بن
سعيد والفاضل في بعض كتبه من اختصاص الكراهة بالمرئة لاختصاص النص بها وغلبة استعمالها وقوة تهيجه الشهوة فيها غير واضح بعد
قاعدة الاشتراك فالاقوى عدم الفرق بينهما فيها وعدم الفرق بين ما بعد الاحرام وما قبله مع بقاء الاثر الذي يكون زينة بعد قصده اولم
يقصد والله العالم والنقاب للمرئة على تردد من صحيح العيص عن الصادق عليه السلام المرئة المحرمة تلبس ما شائت من الثياب غير الحرير والقفازين
وكره النقاب بل قيل وخبر يحيى بن ابي العلا عنه عليه السلام ايضا انه كره للمحرمة البرقع والقفازين بناء على ارادته من البرقع وان كان فيه منع واضح
ومن النهي عنه في المعتبرة المستفيضة التي منها ما تقدم سابقا في حرمة تغطية وجهها وتخصيص ذلك كله بما عدا النقاب للخبرين المزبورين
بل في بعضها التعليل النهي عنه بان احرام المرئة في وجهها منه يعلم منافاته لما وجب عليها من الكشف بغير المستثنى اذ قد سمعت الاجماع بقسميه
بل المحكي منهما في كره وغيره عن العلماء كافة على حرمة تغطية وجهها وتخصيص ذلك كله بما عدا النقاب للخبرين المزبورين اللذين قد عرفت الحال
في الثاني منهما مع احتمال ارادة الحرمة من الكراهة فيهما بل لعله الظ بملاحظة القرائن بل وفتوى الاصحاب بحرمته التي اعترف لك بعدم خلاف
فيها وان كان قد ينافيه ان كراهته ظاهر المحكي عن المقنع والجمل والعقود بل صرح بها الفاضل في عد كما ترى بل لا وجه للتردد فيه من دون
ترجيح ضرورة تصور المخصص عن التخصيص من وجوه فلا يناسب التردد فيه من ذلك وفي كشف اللثام احتمال كون المراد منه الذي يسدل
على الوجه من غير ان يمسه بقرينة ما في المقنع من التصريح بكراهة النقاب ثم بعد بعدة اسطر ولا يجوز للمرئة ان تتنقب لان احرام المرئة في
وجهها واحرام الرجل في رأسه وفي كره التردد المزبور مع نقل الاجماع فيها على حرمة تغطية وجهها بل في موضع اخر منها القطع بحرمة النقاب عليها
وفيه مضافا الى عدم صدق النقاب على ذلك عرفا انه لا وجه للتردد في الكراهة في الفرض ان اريد بها في مقابل الحرمة لما عرفته من الاجماع
بقسميه مع النصوص على جوازه وان اريد بالنسبة الى عدمها فلا دليل ايضا يقتضي الكراهة وعبارة المقنع يمكن حملها على ارادة الحرمة وانما اعاده
لارادة بيان علته المنصوصة باللفظ الذي ذكره واما كره فهي كثيرة الاشتمال على نحو ذلك فالتحقيق ح حرمته بلا تردد والله العالم وكذا
يكره للمحرم دخول الحمام بلا خلاف اجده فيه لخبر عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته عن المحرم يدخل الحمام قال لا يدخل المحمول عليها
للاجماع بقسميه على عدم الحرمة ولصحيح معوية بن عمار عنه ايضا لا باس ان يدخل المحرم الحمام ولكن لا يتدلك وكذا يكره للمحرم تدليك
الجسد فيه اي الحمام وكذا في غيره لما سمعته من النهي المزبور ولصحيح يعقوب بن شعيب سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يغتسل قال نعم يفيض الماء

شانه
الماء على رأسه لا يدلكه بعد الاجماع على الجواز اذا كان بحيث لا يدمي ولا يسقط شعراً وكذا يكره له تلبية من يناديه لانه في مقام التلبية لله تعالى الذي لا ينبغي ان يشرك غيره معه فيها ولقول الصادق ع في صحيح حماد ليس للمحرم ان يلبي من دعاه حتى يقضي احرامه قال قلت كيف يقول قال يقول يا سعد والمرسل اذا نودي المحرم فلا يقول لبيك ولكن يقول يا سعد بعد الشهرة او الاجماع على الجواز بالاصل والمرسل عن الصادق ع يكره للرجل ان يجيب بالتلبية اذا نودي وهو محرم وفي خبر عن ابي جعفر ع لا باس ان يلبي المحرم المجيب بما عرفت فما عن ظ بعض من التحريم واضح الضعف او غير مراد والله العالم وكذا يكره استعمال الرياحين او شمها كما في فع وعد وعن الاسكافي وية والتهذيب والحلي وان كنا لم نتحققه لانه ترفه وتلذذ لا يناسب المحرم الاشعث الاغبر ولقول الصادق ع في حسن معوية لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة وفي صحيح ابن سنان لا تمس ريحانا وانت محرم المحمول على ما يشعر به الاول جمعاً بينه وبين قول الصادق ع في صحيح معوية لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباههم وانت محرم والنصوص الدالة على استحباب مضغ الاذخر وما عن الفقيه عن ابرهيم بن ابي سفيان انه كتب الى ابي الحسن ع المحرم يغسل يده باشنان فيه اذخر فكتب لا احبه لك مضافا الى ما عساه يفهم من خبر عمار الساباطي عن الصادق ع عن المحرم ياكل الاترج قال نعم قلت فان له رائحة طيبة فقال ان الاترج طعام ليس من الطيب من كون المحرم الطيب بل وصحيح ابن سنان السابق المستوفيه عن الحناء والى عمل الاجتناب عنه في ايام الربيع ونحوه ولذا استثني نبت الحرم من حرمة شم الرياحين في المخ كخلوق الكعبة وما بين الصفا والمروة من الاعطار لكن فيه انه لا اشارة في شيء من النصوص الى استثناء ذلك كما في الخلوق وما بين الصفا والمروة فليس ح الا العدم الحرمة خلافا للفاضل في مخ وكره وير والمخ فالحرمة وفي الرياض نسبته الى المفيد وجماعة وفي كشف اللثام انه يحتمله عبارة المقنعة وئر لقول الصادق ع في صحيح حريز لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلي بشيء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه يعني من الطعام ونحوه حسنه مضافا الى الاحتياط والى النهي عن مسه في صحيح ابن سنان السابق مع امكان دعوى انه لا تعارض بين صحيحي معوية وحريز لعدم نفي الباس في الاول عن مطلق الريحان حتى يتحقق التعارض بينه وبين المانع تعارضا كليا لكون صريحا في الجواز فيتقدم على النهي الظاهر في التحريم تقدم النص على الظاهر وانما غايته نفي الباس عن امور معدودة يمكن استثناؤها من اخبار المنع على تقدير تسليم صدق الريحان عليها حقيقة ولا مانع من ذلك فلا موجب للجمع بالكراهة سوى تضمنه لفظ اشباهها وهو كما يحتمل المشابهة في اطلاق اسم الريحان عليه كذا يحتمل ما هو اخص مما يشبهها من نبت البراري بل في ك الظاهر ان المراد به مطلق نبات الصحراء فيكون المراد بالرياحين المحرمة ما يستنبته الادميون ويحتمل من ذلك ان يراد به ما هو اخص من ذلك وعلى كل حال يكون استثناؤه لكونه كما قال في المخ ان نبت الحرم يتعسر الاحتراز عنه ومعه لا يمكن صرف النهي عن ظاهره مضافا الى عدم امكانه من وجه اخر وهو ان النهي عن مس الريحان في الصحيح الماضي انما هو بلفظ النهي عن الطيب بعينه وهو للتحريم قطعا فلا يمكن حمله بالاضافة الى الريحان على الكراهة للزوم استعمال اللفظ الواحد في الاستعمال الواحد في الحقيقة والمجاز وهو خلاف التحقيق وصرفه الى المجاز الاعم اعني مطلق المرجوحية مجاز بعيد لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصا دعوى الالتزام باستثناء الامور المخصوصة التي يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافها وان اختاره في ك وتبعه بعض من تاخر عنها وكذا ما سمعته من احتمال كون المراد بالمشابهة خصوص نبت البراري بل وكذا دعوى الاستبعاد في عموم المجاز الغالب الاستعمال في النصوص خصوصا في المقام المتكرر فيه لفظ لا بناء على انها غير عاطفة وبالجملة الاولى الكراهة شما بل واستعمالا والمراد بالرياحين ما هو المتعارف منها وعن العين الريحان اسم جامع للرياحين الطيبة الريح قال والريحان اطراف كل بقلة طيبة الريح اذا خرج عليه اوائل النور وعن ابن الاثير هو كل نبت طيب الريح من انواع المشموم وعن كتابي المطرزي عند الفقهاء الريحان ما لساقه رائحة طيبة كالورد والورد ما لورقه رائحة طيبة كالياسمين وفي القاموس نبت طيب الرائحة او كل نبت كذلك او اطرافه او ورقه واصله ذو الرائحة وخص بذي الرائحة الطيبة ثم بالنبت الطيب الرائحة ثم بما عدا الفواكه والابازير ثم بما عداها ونبات الصحراء ومن الابازير الزعفران وهو المراد هنا ثم المعروف بالسبرم وفي التذكرة ان النبات الطيب ثلثة اقسام الاول ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كنبات الصحراء من الشيح والقيصوم والخزامى والاذخر والدارصيني والمصطكي والزنجبيل والسعد وحبق الماء بالحاء المفتوحة الغير المعجمة والباء المنقطة تحتها نقطة المفتوحة والقاف وهو الحندقوقي وقيل الفودنج والفواكه كالتفاح والسفرجل والنارنج والاترج وهذا كله ليس بمحرم ولا يتعلق به كفارة اجماعا وكذا ما ينبته الادميون لغير قصد الطيب كالحناء والعصفر الثاني ما ينبته الادميون للطيب ولا يتخذ منه الطيب كالريحان الفارسي والمرزنجوش والنرجس والبرم قال الشيخ فهذا لا يتعلق به الكفارة ويكره استعماله وبه قال ابن عباس وعثمان بن عفان والحسن ومجاهد واسحق ومالك وابو حنيفة لانه لا يتخذ للطيب فاشبه العصفر وقال الشافعي في الجديد تجب به الفدية ويكون محرما وبه قال جابر وابن عمر وابو ثور وفي القديم لا يتعلق به الفدية لانه لا يبقى له رائحة اذا جفت وعن احمد روايتان لانه يتخذ للطيب فاشبه الورد الثالث ما يقصد شمه ويتخذ منه الطيب كالياسمين والورد والنيلوفر والظاهر ان هذا يحرم شمه ويجب فيه الفدية وبه قال الشافعي لان الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذا في اصله وقال مالك وابو حنيفة لا يجب ونحو ذلك في هي الى ان قال فيه القطع بعدم الفدية في الثاني ولم يتعرض فيه لحرمته او كراهته و

في كراهة استعمال الرياحين

كذا عن ير لكنه استقرب فيه تحريم الثاني ايض ونص على عدم الفدية في الريحان الفارسي ولا يخفى عليك ما في ذلك كله مما لا يرجع الى حاصل بل وفيما ذكروه من حرمة الثالث اذا لم يكن مندرجا في الطيب لا في اسم الريحان فالعمدة ح تحقيق ذلك وتحقيق الحكم فيه هذا وفي س كراهة غسل الراس بالسدر والخطمي وخطبة النساء والمبالغة في السواك وفي دلك الوجه والراس في الطهارة والهذر من الكلام والاغتسال للتبرد بل عن الحلبي تحريمه والاحتباء في المسجد الحرام والمصارعة ولا باس به بل لعلها من النصوص غير ذلك بل قال الصادق ع في خبر حماد بن عثمان يكره الاحتباء للمحرم ويكره في المسجد الحرام بل في خبر الاخر عنه ع ايض يكره رواية الشعر للصائم والمحرم وفي الحرم وفي يوم الجمعة وان يروى بالليل قال قلت وان كان شعر حق قال وان كان شعر حق بل خبر علي بن جعفر ع عن اخيه سألته عن المحرم يصارع هل يصلح له قال لا يصلح مخافة ان يصيبه جراح او يقع بعض شعره دال على كراهة كل ما يخاف منه ذلك بل او غيره مما لا ينبغي وقوعه في الاحرام والله العالم والموفق والمؤيد والمسدد **خاتمة** كل من دخل مكة وجب ان يكون محرما بلا خلاف اجده فيه بل في ك ويحكى عن غيره الاجماع عليه الا من يتكرر دخوله في الشهر مرتين او ثلثا كما عن المقنع وفي خبر علي بن ابي حمزة سألت ابا ابرهيم ع عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والثلث كيف يصنع قال اذا دخل فليدخل ملبيا واذا خرج فليخرج محلا وفي صحيح ابن مسلم سألت ابا جعفر ع هل يدخل الرجل مكة بغير احرام قال لا الا مريضا او من به بطن وفي صحيحه الاخر عنه ع ايضا سألته هل يدخل الرجل الحرم بغير احرام قال لا الا ان يكون مريضا او به بطن وصحيح عاصم بن حميد قلت لابي عبد الله ع ايدخل احد الحرم الا محرما قال لا الا مريض او مبطون وظاهرهما عدم جواز دخول الحرم الا محرما فضلا عن دخول مكة كما عن كره والجامع وفي الوسائل التصريح به ولكن قد عرفت سابقا عدم وجوب الاحرام على من لم يرد النسك بل اراد حاجة في خارج مكة بل في ك اجماع العلماء عليه ح فيمكن حملهما على داخل الحرم لارادة دخول مكة الذي لا اشكال في وجوب الاحرام فيهما عرفت مضافا الى حسن معوية بن عمار قال قال رسول الله ص يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وهي حرام الى ان تقوم الساعة لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي ولم تحل لي الا ساعة من نهار بناء على ان المراد من تحريمها عدم جواز الدخول اليها الا باحرام وبه يتضح ح دلالة صحيح سعيد الاعرج عن ابي عبد الله ع على المطلوب قال ان قريشا لما هدموا الكعبة وجدوا في قواعده حجرا فيه كتاب لم يحسنوا قراءته حتى دعوا رجلا قراه فاذا فيه انا الله ذو بكة حرمتها يوم خلقت السموات والارض ووضعتها بين هذين الجبلين وحففتها بسبعة املاك حفا وعن كليب الاسدي عنه ع ايض ان رسول الله ص استاذن الله عز وجل في مكة ثلث مرات من الدهر فاذن له فيها ساعة من النهار ثم جعلها حراما ما دامت السموات والارض وخبر ابي بشر النبال عنه ايض في حديث فتح مكة ان النبي ص قال الا ان مكة محرمة بتحريم الله لم تحل لاحد كان قبلي ولم تحل لي الا ساعة من نهار الى ان تقوم الساعة لا يختلى خلاها ولا يقطع شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد قال ودخل مكة وعليه السلاح ودخل البيت ولم يدخله في حج ولا عمرة ودخل وقت الصلوة فامر بلالا فصعد الكعبة فاذن الى غير ذلك من النصوص بل في خبري رفاعة بن موسى عدم جواز ذلك حتى للمريض قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل به بطن ووجع شديد يدخل مكة حلالا قال لا يدخلها الا محرما وقال يحرمون عنه وفي خبره الاخر عنه ايض سألته عن الرجل يعرض له المرض الشديد قبل ان يدخل مكة قال لا يدخلها الا محرما وان كان الظ الحمل على الندب كما في الاحرام عنه اذا كان المرض على وجه لا يتمكن من نية الاحرام معه كالمجنون ونحوه لما عرفت من الرخصة للمريض في الاحلال في المعتبرة التي افتى بمضمونها الشيخ ويحيى بن سعيد وغيرهما بل لا اجد فيه خلافا بينهم هذا وفي ك والظاهر انه انما يجب الاحرام لدخول مكة اذا كان الدخول اليها من خارج الحرم فلو خرج احد من مكة ولم يصل الى خارج الحرم ثم عاد اليها دخل بغير احرام وظاهره المفروغية من ذلك فان كان اجماعا او سيرة قاطعة فذاك والا كان منافيا لاطلاق النص والفتوى او عمومهما ولا ينافي ذلك كون الميقات ادنى الحل ضرورة انه بناء على الوجوب يجب عليه ان يخرج اليه مع التمكن والا احرم من مكانه كغيره ممن يجب عليه الاحرام نعم قد يقال ان النصوص الدالة على حرمة مكة يراد بها ما يشمل حرمها ولذا ذكر فيها عدم تنفير الصيد وغيره مما هو من احكام الحرم فمع فرض عدم الخروج عنه لا يجب عليه احرام بخلاف ما لو خرج عنه ثم اراد الدخول بقصد الدخول الى مكة فانه يجب عليه الاحرام ح مع فرض مضي الشهر الذي ستعرف الكلام فيه ثم قال فيها ايض ويجب على الداخل فيها ان ينوي باحرامه الحج او العمرة لان الاحرام عبادة ولا يستقل بنفسه بل اما ان يكون بحج او عمرة ويجب اكمال النسك الذي تلبس به ليتحلل من الاحرام وفيه انه ان كان اجماعا فذاك والا امكن الاستناد في مشروعيته نفسه الى اطلاق الادلة في المقام وغيرها وكونه جزءا منها لا ينافي مشروعيته في نفسه وفي مرسل الفقيه روي عن النبي ص والائمة ع انه وجب الاحرام لعلة الحرم وفي مرسل العباس بن معروف المروي عن العلل عن ابي عبد الله ع قال حرم المسجد لعلة الكعبة وحرم الحرم لعلة المسجد ووجب الاحرام لعلة الحرم وفي خبر ابي المغرا عنه ايض كانت بنو اسرائيل اذا قربت القربان تخرج نار تاكل قربان من قبل منه وان الله جعل الاحرام مكان القربان وخبر جابر عن ابي جعفر ع ان موسى بن عمران مر من رملة مصر قال فمر بصفاح الروحاء محرما يقود ناقته بخطام من ليف عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال الى غير ذلك مما يمكن الاستدلال به على مشروعيته في نفسه لكن قد يقال ان ما دل على عدم حصول الاحلال له الا باتمام النسك كاف في عدم ثبوت استقلاله اذ دعوى انه يحل بالوصول الى مكة او بالتقصير او بغير ذلك لا دليل عليها بل ظاهر الادلة خلافها بل يمكن بعد التامل في النصوص استفادة القطع بتوقف الاحلال من الاحرام في غير المصدود ونحوه مما دل عليه الدليل على اتمام النسك وليس هو الا افعال عمرة او حجة ثم لا يخفى ان الاحرام انما يوصف بالوجوب اذا وجب الدخول والا

بخطام

كان شرطا غير واجب كوضوء النافلة ولو اخل الداخل بالاحرام اثم ولم يجب تلافيه وقضاؤه كما في كرة وحاشية الكركي وك وغيرها خلافا للثاني الاولى عن
للأصل وقال ابو حنيفة عليه ان ياتي بحج او عمرة فان اتى في سنته بحج الاسلام او منذورة اجزأه ذلك من عمرة الدخول استحسانا وان لم يحج من سنته استقر
القضاء وفيه انه لا دليل على القضاء مع فرض عدم وجوبها عليه ولا ابطال لكي يتم الوجوب عليه فانه انما يتحقق بفعل المنافي لما تلبس به بخلاف الفرض الذي
اثم بعكس الاتيان به لا بابطال لكن قد تقدم سابقا في مسئلة تارك الاحرام عمدا ما في الكركي من الجزم بالقضاء بل عن كرة الاجماع عليه فلاحظ وتامل
ان المحكي عن الشيخ وجماعة استثناء العبيد فجوزوا لهم دخولها من غير احرام وهو مناف لما سمعته من اطلاق الادلة وعمومها لكن استدل له في المدارك بان السيد
لم ياذن لهم بالتشاغل بالنسك عن خدمته واذا لم يجب عليهم حج الاسلام لذلك فعدم وجوب الاحرام لذلك اولى ونفى البأس عنه في ك مع انه كما ترى لا
يرجع الى حاصل صالح للتخصيص الادلة المزبورة كاستثنائه البريد ايضا لكن قال على اشكال ولعله لانه اجير لعمل قد ينافيه الاحرام مع سبق حق المستاجر
وفيه ان مقتضى العموم استثناؤه كالصلوة ونحوها من الواجبات الشرعية عليه وكون العبد لا يقدر على شيء من دون اذن مولاه انما هو في غير
الواجبات الشرعية وعلى ذلك فالمتجه صحة احرامه للدخول وان لم ياذن له مولاه بل وان كان ابقا ولا ينافي ذلك ما تقدم من توقف صحة احرام
العبد على اذن مولاه بعد تنزيله على غير الفرض وقد يتوقف في مثل الابق الداخل مكة بعدم صحة احرامه وان كلف به لانه هو الذي اوقع نفسه في ذلك وهو
غير مفروض البحث الذي هو امر السيد له بالدخول محلا فتأمل جيدا والله العالم وكيف كان ففي المتن وعد ومحكي الجامع وجب ذلك الا ان يكون دخوله
بعد احرامه قبل مضي شهر قيل اي من عمرته ولعله لاطلاق ما دل على اعتبار الفصل بشهر بين العمرتين وحسن حماد عن ابي عبد الله ع قال من دخل مكة
متمتعا في اشهر الحج لم يكن له ان يخرج حتى يقضي الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان او الى الطائف او الى ذات عرق خرج محرما ودخل ملبيا بالحج
فلا يزال على احرامه فان رجع الى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس الى منى قلت فان جهل فخرج الى المدينة او نحوها بغير احرام
ثم رجع في ابان الحج في اشهر الحج يريد الحج ايدخلها محرما او بغير احرام فقال ان رجع في شهره دخل بغير احرام وان دخل في غير الشهر دخل محرما قلت
فاي الاحرامين والمتعتين متعته الاولى او الاخيرة قال الاخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته بناء على ارادة شهر العمرة من قوله في
شهره بل وموثق اسحق سألت ابا الحسن ع عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج الى المدينة والى ذات عرق او الى بعض المعادن قال
يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لان لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قال فانه دخل في الشهر الذي خرج فيه قال كان ابي ع مجاورا
ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق احرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج لان مفهومه ان لا يرجع بعمرة ان كان
في شهر العمرة وقد عرفت ان الاحرام بحج التمتع انما يكون بمكة فليس الا ان يدخل محلا ولا ينافي ذلك السؤال الثاني لانه عن الدخول في
شهر الخروج الذي قد يشكل بان حج التمتع ميقاته من مكة ولكن قد يدفع بارادة العمرة من الحج فيه بناء على جواز عمرتين في شهر او بارادة
التعبد هنا بالاحرام به من غيرها ثم تجديده بها كما اشار اليه في س قال ولو رجع في شهره دخلها محلا فان احرم فيه من الميقات بالحج فالمروي عن
الصادق ع انه فعله من ذات عرق وكان قد خرج من مكة اليها وفي كرة لو خرج من مكة بغير احرام وعاد في الشهر الذي خرج فيه استحب له ان
يدخلها محرما بالحج ويجوز له ان يدخلها بغير احرام على ما تقدم الخ او بالعدول الى الافراد او القران او بجواز ان لا يكون السؤال عن المتمتع بل
عن خرج فعاد في شهر خروجه على ان يعود ضمير فانه الى الرجل ونحوه بل قيل يجوز ان يريد بشهر الخروج شهر العمرة الذي خرج فيه للعمرة او
بعدها فاما ان يكون ع اعرض عن الجواب واجاب بان له الاحرام بعمرة بناء على جواز عمرتين في شهر وان كان ابوه ع احرم بحج او احرم ع ايضا
بعمرة تمتع او غيرها فعبر عنها بالحج او له الاحرام بحج التمتع وان كان عليه التجديد بمكة او العدول الى الافراد والقران وان كان هو كما ترى وكذا احتمال
كون المراد بالسؤال عن دخول المتمتع في شهر خروجه من مكة اما في غير شهر عمرته او مطلقا فاجاب بان اباه ع رجع في شهر خروجه محرما فليرجع هذا
ايضا اذا رجع في شهر خروجه محرما بعمرة وان كان ع احرم بالحج وعلى كل حال فالخبر دال بالمفهوم على المطلوب الذي هو جواز الدخول حلالا اذا
كان قد رجع قبل مضي شهر من احرام عمرته الاولى وكان الوجه في تخصيص ذلك باحرام العمرة ما ذكره في كشف اللثام من ان الذي دلت عليه
الدلائل جواز الدخول محلا مع سبق الاحرام بعمرة قبل مضي شهر فالصواب القصر عليه كما في الجامع فلو كان سبق احرامه بحج لم يدخل الا محرما
بعمرة وان لم يمض شهر ففي الاخبار العمرة بعد الحج اذا امكن الموسى من الراس واستحسنه في الرياض قال لعضد عموم اخبار النهي عن الدخول محلا مع سلامته
عن المعارض كما مر وفيه اولا انه ينبغي ح الاقتصار على احرام عمرة التمتع ايضا لانه غير الذي دل عليه الخبران المزبوران وثانيا ان الدليل غير منحصر فيهما ففي
مرسل حفص وابان عن ابي عبد الله ع في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير احرام وان دخل في غيره دخل
باحرام وفي صحيح جميل عنه ايضا في الرجل يخرج الى جدة في الحاجة فقال يدخل مكة من غير احرام وفي مرسل الاخر عن احدهما ع في الرجل يخرج من الحرم
الى بعض حاجته ثم رجع من يومه قال لا باس بان يدخل بغير احرام وفي خبر ميمون القداح انه خرج مع ابي جعفر ع ومعه عمر بن دينار واناس من
اصحابه الى ارض بطيبة ثم دخل ع مكة ودخلوا معه بغير احرام وفي موثق ابن بكير عن غير واحد من اصحابنا عنه ع ايضا انه خرج الى الربذة ليشيع ابا جعفر
ثم دخل مكة محلا اللهم الا ان يقال انه قد تقدم منه احرام في دخول مكة لكن فيه بعد تسليمه انه لم يعلم كونه احرام حج او عمرة بل ظاهر هذه النصوص
عدم اعتبار تقدم احرام في الدخول محلا لو رجع قبل شهر وان كان هو لظاهر المتن وغيره بل لا اجد خلافا فيه وح فقاطنوا مكة مثلا لو خرج منهم

احلالا خارج الحرم وجب عليه الاحرام للدخول ان عاد قبل مضي شهر له في يومه كما صرح بذلك في الحدائق بل هو مقتضى ظاهر غيرها ايضا فان تم اجماعا
فذاك والا امكن النظر فيه للنصوص الدالة بالاطلاق على جواز الدخول حلالا اذا رجع قبل شهر سواء كان محرما سابقا بعمرة تمتع او افراد او حج او لم يكن محرما
ثم قد يقال يكفي الاعراض عنها في عدم العمل بها خصوصا بعد عدم الجابر لسندها فيبقى عموم عدم جواز الدخول حلالا بحاله ثم ظاهرها كون المراد بالرجوع في شهر
خروجه لا شهر نسكه كالسرائر ولكن قيل فيه انه من حين الاهلال او من حين الاحلال كما عن الاكثر وحمل عليه الموثق حتى ان الفاضل في عد تردد في
ذلك ان قيل انه من احتمال الاخبار والفتاوى لهما واقتضاء اصل البرائة الاول والاحتياط الثاني بل ربما ايد الاول بما في الاخبار من كون العمرة بعنوانه
لشهر الاهلال دون الاحلال ولذا شرع الاحرام لها في رجب قبل الميقات والثاني بانه لو بقي على احرامه بمن شهر وخرج وهو محرم ثم عاد لم يجب
تجديد الاحرام الا ان ذلك كله كما ترى بعد ظهور النصوص المزبورة فيما ذكرنا حتى حسن حماد المتقدم اذ دعوى ارادة شهر العمرة من شهره فيه في غاية
البعد نحو مرسل الصدوق الذي فيه النص على شهر الخروج مضافا الى النصوص السابقة كما سمعت الا الموثق المزبور الذي قد عرفت اجماله مضافا الى اجمال
قوله فيه ايضا وهو مرتهن بالحج فانه يحتمل كونه تعليلا للمفهوم بانه لما كان مرتهنا بالحج لم يكن عليه احرام بعمرة الا بعد مضي شهر فيتم ويجعل الاخيرة
عمرة التمتع ويحتمل كونه تعليلا للمنطوق بانه لما ارتهن بالحج لزمه البقاء على حكم عمرته بان لا يخرج من مكة او يجددها اذا دخل بل لعله عند التامل
غيره هنا فيما ذكرناه فتم جيدا واما الفتاوى فهي وان كان بعضها مجملا لكن في قع ولو خرج بعد احرامه ثم عاد في شهر خروجه اجزأه وان عاد في غيره احرم
ثانيا وفي يه في المتمتع فان خرج من مكة بغير احرام ثم عاد فان كان عوده في الشهر الذي خرج فيه لم يضره ان يدخل مكة بغير احرام وان دخل في غير الشهر
الذي خرج فيه دخلها محرما بالعمرة الى الحج وتكون عمرته الاخيرة ونحوه في المقنعة وفي كرة وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع فاذا اراد المتمتع
الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك لانه مرتبط بالحج حتى يقضيه الا ان يعلم انه لا يفوته الحج فان علم وخرج ثم رجع في الشهر الذي خرج
فيه دخل مكة محلا وان رجع في غير الشهر الذي خرج فيه دخلها محرما وما في الرياض من ان مقتضى الاطلاق المزبور شموله لما اذا كان شهر الخروج بعد
الاحرام المتقدم بازيد من شهر ولا اظنهم يقولون به ولا صرح به احد وانما ثمرة النزاع تظهر على ما صرح به بعضهم في صورة العكس وهي ما لو
خرج اخر شهره ودخل اول اخر فيدخل محرما على هذا القول ولا حتى يمضي ثلثون يوما على قول الاكثر ولعله الاظهر لا يخفى عليك ما فيه ضرورة عدم
بدع بالتزام ذلك الذي هو مقتضى اطلاق ما سمعته من النصوص التي فيها الصحيح وغيره المعتضدة بفتوى من عرفت وتصريح بعضهم بكون ذلك ثمرة
النزاع بين القولين الاولين لا ينافي وجود ثمرة اخرى على القول الثالث الذي هو اعتبار الشهر من يوم الخروج لا الاهلال ولا الاحلال بل
كله يظهر لك النظر في جملة من الكلمات هنا خصوصا بعد ملاحظة ما سمعته من عدم اعتبار الشهر في الفصل بين العمرة وهو مضعف اخر للموثق
المزبور بل يمكن القطع بعدم بناء المسئلة على تلك المسئلة ولا اشار احد منهم اليها وبعد ملاحظة ما تقدم لنا سابقا في المتمتع اذا قضى متعته و
اراد الخروج لبعض حوائجه ثم الرجوع للحج هذا والظاهر ان المراد بما في الحسن والموثق بيان طريق لخروج المتمتع المرتهن بالحج بعد قضاء متعته وصعوبة
الاحرام عليه بالحج والخروج محرما وصعوبة البقاء عليه في مكة لتعلق اغراض له باعتبار جواز ذلك لغيره الا ان الحكم مختص به بل ولا بذي العمرة المفردة
او الحج بل هو حكم لكل من خرج من مكة وحرمها بعد ان كان محرما ثم اراد الرجوع اليها فان كان لم يمض عليه شهر جاز له الدخول حلالا والا احرم بالعمرة
ودخل وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم الا ما احتمله في كشف اللثام في عبارة عد التي هي يجب على كل داخل مكة الاحرام الا المتكرر كالحطاب ومن سبق له
احرام قبل مضي شهر من احرامه او احلاله على اشكال من رجوع الاشكال الى استثناء من سبق له احرام قال لما اشرنا اليه من عموم النهي عن الدخول محلا فيعم
ما فصل شهر بين عمرتين مع معارضته باخبار فصل عشرة ايام وغيرها كما يظهر اثناء احتمال الشهر في خبر حماد لشهر الخروج وضعف خبر اسحق مع كون
دلالته بالمفهوم وخلو كلام اكثر الاصحاب عنه ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه على ان الخبر المزبور من قسم الموثق والمفهوم فيه من مفهوم
الشرط ولا عبرة بخلو كلام اكثر الاصحاب عنه لو سلم بعد قيام الدليل ومع الاغضاء عن ذلك كله وفرض التعارض المفقود فيه الترجيح يجب الرجوع الى
حكم الاصل وهو عدم حرمة الدخول محلا لانتفاء المانع بحكم التعارض المفروض كما هو واضح والله العالم وبالجملة فالخارج الداخل قبل الشهر يدخل
بغير احرام او كان ممن يتكرر دخوله كالحطاب والحشاش فان له الدخول حلالا ايضا بلا خلاف اجده فيه بل عن ظاهر ط وكرة الاتفاق عليه للحرج ولقول
الصادق ع في صحيح رفاعة ان الحطابة والمجتلبة اتوا النبي ص فسألوه فاذن لهم ان يدخلوا حلالا بل ظاهر المتن وغيره ان ذلك مثال لكل من يتكرر دخوله
وان لم يكن من الحطابة والحشاشة ونحوهم كما ان الظاهر عدم اعتبار تكرر دخولهم قبل انقضاء شهر فلو فرض ان بعض المجتلبة يحتاج الى ذلك في كل
من شهر يدخل حلالا ولا شيء عليه لكن في كشف اللثام الا المتكرر دخوله كل شهر بحيث يدخل في الشهر الذي خرج كالحطاب والحشاش والراعي وناقل
الميرة ومن له ضيعة يتكرر لها دخوله وخروجه اليها للحرج وقول الصادق ع في صحيح رفاعة الخ ثم ذكر مرسل حفص وغيره من النصوص التي ذكرناها سابقا
ولم اجد لغيره بل لعل ذكر الاصحاب ذلك مستثنى بخصوصه كالصريح في خلافه اللهم الا ان يكون من جهة اعتبار سبق الاحرام في الاول دونهم وكيف
كان فقد قيل والقائل الشيخ وابن ادريس فيما حكي عنهما بل في ك انه قول الشيخ وجمهور الاصحاب من دخلها لقتال مباح جاز ان يدخلها محلا بل عن ط وكرة
كما دخل النبي ص عام الفتح وعليه المغفر على راسه بلا خلاف ولكن في كشف اللثام احتمال ارادته نفيه عن كونه على راسه الا اباحته بل قال هو
الوجه بخلاف ابي حنيفة وان كان هو كما ترى هذا وفي كرة ان النبي ص دخل وعليه المغفر وكذا اصحابه كما في بعض النصوص عن امير المؤمنين عليه

كك وعن ... ان النبي ص دخلها عام الفتح وعليه عمامة سوداء وعلى كل حال فلا يخفى عليك ما في ذلك بعد ما سمعت من النصوص الدالة على ان مكة حرام لم
تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار ونحو ذلك مما هو من احتمال كون المعنى حلت لي ولمن هو في مثل حالي بقرينة ما سمعته في كثرة تعبد
خصوصا بعد عدم الاشارة في شيء من النصوص المزبورة الى ان ذلك قد كان منه لمكان القتال الذي لا يمكن مجامعته للاحرام كما عرفته في لبس المحرم السلاح للضرورة
على ان النبي ص دخل مكة محلا لا للقتال الا انه لما كان الصلح مع ابي سفيان ولم يثق بهم وخاف غدرهم حل له ذلك اللهم الا ان يقال انه لجار الخوف للقتال
فله اولى وفيه انه على كل حال لا يستفاد منه الجواز لمطلق القتال ضرورة احتمال الخصوصية فيما وقع من النبي ص باعتبار كونه منه وجهادا للمشركين وغيره
ذلك من الخصوصيات التي لا توجد في غيره ولعله لذلك كله والاحتياط نسبه المص الى القيل مشعرا بضعفه ضرورة بقاء العموم بلا معارض بل عن الشيخ
في غيره انه لم يستثن الا المرضى والحطابة نعم قد يقوى بالجواز اذا وصل الامر الى حد الضرورة لعموم ادلتها وتقوى بخصوص المرض مع احتمال وجوب الاحرام
ح وارتفاع بعض احكامه بها لا اصل الاحرام بل هو لو وجد والله العالم واحرام المراة كاحرام الرجل الا فيما استثنينا من جواز لبس المخيط والحرير على
الاصح والتظليل سائرا وستر الراس ووجوب كشف الوجه وعدم استحباب رفع الصوت بالتلبية ونحو ذلك مما خرج عن قاعدة الاشتراك وغيرها مما يقتضي
الاتحاد فيما في كيفية الاحرام كالصحيح لا تتركه الحايض ونحوه فلو حضرت المراة الميقات جاز لها ان تحرم ولو كانت حايضا ولكن لا تصلي صلوة
الاحرام بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال ضرورة اقتضاء عموم الادلة عدم مانعيته عنه وخصوصا قال معوية بن عمار في الصحيح سئلت ابا
عبد الله ع عن الحايض تحرم وهي حايض قال نعم تغتسل وتحتشي وتصنع كما يصنع المحرم ولا تصلي وقال منصور بن حازم في الصحيح قلت له ع ايحرم المراة
الحايض تحرم وهي لا تصلي قال نعم اذا بلغت الوقت فلتحرم وقال العيص بن القاسم سئلته ايحرم المراة وهي طامث فقال نعم تغتسل وتلبي الى غير ذلك
من النصوص بل صريح الاول والاخير منها عدم سقوط الغسل عنها مضافا الى عموم ادلته خلافا للمحكي عن بعض ولا ريب في ضعفه لما عرفت على
ان هذا الغسل ليس لطهارة منافية لوجود الحيض بل هو مستحب تعبد نعم تسقط الصلوة عنها لعموم الادلة وخصوص الصحيح المزبور ولو كان الميقات مسجد الشجرة
احرمت منه مجتازة مع التمكن والا احرمت من خارجه وعلى ذلك يحمل النهي عن دخول المسجد في الموثق او على الدخول مع المكث او على الكراهة ولو تركت
الاحرام ظنا منها انه لا يجوز رجعت الى الميقات وانشات الاحرام منه بلا خلاف ولا اشكال لتوقف الاحرام صحة عليه وما في خبر علي بن جعفر المتقدم
في مسئلة الجاهل من جواز الاحرام من مكانه وان الافضل العود الى الميقات قد عرفت قصوره عن المعارضة من وجوه نعم لو منعها مانع من الرجوع احرمت
من موضعها ان لم تكن قد دخلت الحرم ولو دخلته ودخلت مكة خرجت الى ادنى الحل ولو منعها مانع احرمت من موضع الاحرام ولو مكة بلا خلاف اجده
في شيء من ذلك بل ولا اشكال لنفي الحرج ونحو ما تقدم في الجاهل والناسي وخصوص صحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن امراة كانت مع قوم فطمثت
فارسلت اليهم فسئلتهم فقالوا ما ندري عليك احرام ام لا وانت حايض فتركوها حتى دخلت الحرم فقال ان كان عليها مهلة فلترجع الى الوقت فلتحرم
منه وان لم يكن عليها وقت فلترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها الا ان مقتضاه وجوب العود الى ما امكن من الطريق مع فرض
تعذر الميقات كما عن الشهيد الفتوى بذلك وربما يؤيده عدم سقوط الميسور بالمعسور نحو ما احتمال الحمل على الندب لعدم وجود ذلك على الجاهل والناسي
مع الاشتراك في العذر ولموثق زرارة عن اناس من اصحابنا حجوا بامراة معهم فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي فجهلوا ان مثلها ينبغي ان تحرم
فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي لما مشحلال فسئلوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكان اذا فعلت لم تدرك الحج فسئلوا ابا جعفر ع
فقال تحرم من مكانها وقد علم الله نيتها وفيه انها ظاهرة او مقيدة بصورة عدم الامكان خصوصا مع صحة سند الاول دون الثاني وموافقته للاحتياط
وعلى كل حال فظاهر الخبرين حال عدم التفصيل لما معه بترك السؤال مع التنبيه فالظ كونها كتارك الاحرام عمدا الذي قد تقدم الكلام فيه سابقا كما انه قد تقدم
الحال في التارك لعذر والجاهل والناسي وغير مريد النسك فلاحظ وتامل والله العالم **القول في الوقوف بعرفات** اي الكون فيها ولكن تعارف
التعبير به لانه افضل افراده وعلى كل حال فتمام الكلام فيه يكون بالنظر في مقدمته وكيفيته ولواحقه واحكامه اما **المقدمة** فيستحب
للمتمتع وغيره ان يخرج الى عرفات يوم التروية على معنى خروجه الى منى ثم الى عرفات يوم عرفة بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام يستحب للحاج اتفاقا
بعد الاحرام يوم التروية الخروج الى منى من مكة ويدل عليه مضافا الى ذلك ما سمعته من النصوص ايضا واما استحباب الاحرام فيه للمتمتع على معنى مرجوحية
ما قبله بالنسبة اليه ففي كشف اللثام عن الاقتصاد والجمل والعقود والغنية والمهذب والجامع وغيرها على ما حكي عن بعضها التصريح به بل لا اجد فيه خلافا كما عن ...
الاعتراف به بل عن كره الاجماع على استحباب كونه يوم التروية بل في المنتهى انه موضع وفاق بين المسلمين ولعله على معنى جوازه قبله لما سمعته سابقا من
ان له الاحرام بالحج عند الفراغ من متعته الى ان يتضيق عليه وقوف عرفات كما عرفت الكلام به مفصلا نعم عن ابن حمزة وجوب كونه يوم التروية اذا
امكنه بمعنى عدم جواز تاخيره عنه اختيارا ولعله لظاهر الامر في حسن معوية اذا كان يوم التروية ان شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا
وعليك السكينة والوقار وصل ركعتين عند مقام ابرهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين
احرمت من مسجد الشجرة واحرم بالحج وعليك السكينة والوقار المحمول على الندب قطعا ضرورة عدم وجوب الوقت فيه عند مضافا الى ارادة الندب
في الاكثر والامر فيه والى ما في الحدائق من رده بما في صحيح ابي الحسن ع انه دخل ليلة عرفة معتمرا فاتى بافعال العمرة واحل وجامع بعض جواريه ثم
اهل بالحج وخرج الى منى وبمرسل ابي نصر المنجبر بما عرفته عن ابي الحسن ايضا في حديث قال فيه وموسع للرجل ان يخرج الى منى من وقت الزوال

الميقات

من يوم التروية الى ان يصبح حيث يعلم انه لا يفوته الموقف وصحيح ابن يقطين سئلت ابا عبد الله ع عن الوقت الذي يريد ان يتقدم فيه الى منى الذي ليس
له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى اي ساعة يسعه ان يتخلف فقال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى الى
ان قال فان هذه الاخبار ظاهرة في رد ابن حمزة وان كان قد ينافي بظهور اولهما في الاضطرار وخلو الاخيرين عن ذكر الاحرام اذ يمكن وقوع
الاحرام فيه ثم تاخير الخروج الى الليل ونحو ذلك فالعمدة حينئذ في رده ما عرفت انما الكلام فيما ذكره المص من قوله بعد ان يصلي الظهرين اذ كان المراد
استحباب ايقاعه الاحرام بعدهما وفاقا للمهذب والسرائر والتذكرة وهي والمحكي عن الدروس وموضعين من التحرير وموضع من المنتهى على ما حكي عن بعضها بل عن علي بن بابويه
التصريح بان الافضل ايقاعه بعد العصر المجموعة الى الظهر فانا لا نجد له دليلا واضحا نعم عن المخ الاستدلال له بان مسجد الحرام افضل من غيره
والمستحب ايقاع الاحرام بعد فريضة فاستحب ايقاعه بعد الفريضتين فيه وعن كره وهي بحسن معوية السابق الا انهما كما ترى ضرورة عدم اقتضاء الاول
منهما استحباب الايقاع بعدهما ولا الثاني بل لعل الظاهر المكتوبة فيه الظهر ولعله لذا قال في عد بعد ان يصلي الظهر كما عن الهداية والمقنع والمقنعة
والمصباح ومختصره والجامع وموضع من المنتهى وموضع من التحرير وعن الغنية وقته عقيب الظهر وان شئت في دبر العصر مؤيدا بعموم الاخبار باستحباب ايقاعه عقيب فريضة
بل يمكن ارادة المص هنا ذلك فيرتفع الخلاف ايضا مع انه لا يخرج الى منى حتى يصليها بمكة وان اوقع الاحرام بعد الظهر منها كما ان ما سمعته من النصوص السابقة
ظاهر فيه ايضا كصحيح الحلبي ومعوية عن الصادق ع لا يضرك بليل احرمت او نهار الا ان افضل ذلك عند زوال الشمس وفي دعائم الاسلام روينا عن ابي جعفر
بن محمد ع انه قال يخرج الناس من منى الى مكة يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة وافضل ذلك بعد صلوة الظهر ولهم ان يخرجوا غدوة وعشية
الى الليل ولا باس ان يخرجوا قبل يوم التروية وفيه عنه ايضا انه قال في المتمتع بالعمرة الى الحج اذا كان يوم التروية اغتسل ولبس ثوبي احرامه واتى المسجد حافيا
فطاف سبوعا ان شاء وصلى ركعتين ثم جلس حتى يصلي الظهر كما احرم من الميقات واذا صار الى الرقطا دون الردم اهل بالتلبية اهل مكة كلهم يحرمون
للحج من مكة وكل من اقام بها من غير اهلها وعلى كل حال هو غير المحكي عن السيد من انه اذا كان يوم التروية فليغتسل ينشئ الاحرام من المسجد ويلبي ثم
يمضي الى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر ضرورة ظهوره في ايقاعه قبلها ام ولعل المنحو قول الصادق ع في حسن معوية او
صحيحه اذا انتهيت الى منى فقل اللهم هذه منى وهي مما مننت بها علينا من المناسك فاسئلك ان تمن علي بما مننت به على انبيائك فانما انا
عبدك وفي قبضتك ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة والفجر والامام يصلي بها الظهر لا يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي بغيرها
ان لم تقدر وفي خبر عمر بن يزيد وصل الظهر ان قدرت بمنى وفي خبر ابي بصير وان قدرت ان يكون رواحك الى منى زوال الشمس والا فمتى ما
تيسر لك من يوم التروية لكن الظاهر هو ما عن الشيخ وغيره من الجمع بينها وبين غيرها بالفرق بين الامام وغيره كما قال الصادق ع في صحيح
جميل على الامام ان يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج وفي صحيحه الاخر ينبغي للامام ان يصلي الظهر من يوم التروية بمنى
ثم يبيت بها ويصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج وفي صحيح معوية على الامام ان يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلي الظهر يوم النفر بمسجد
الحرام واحدهما عليهما السلام في صحيح ابن مسلم لا ينبغي للامام ان يصلي الظهر يوم التروية الا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس وسئل ابن مسلم ايضا
في الصحيح ابا جعفر ع هل صلى رسول الله ص الظهر بمنى يوم التروية قال نعم والغداة بمنى يوم عرفة بل عن الشيخ منهم في يب وظاهر يه وط لا يجوز
للامام غير ذلك بل عن ابي الحدائق ابقاء ظاهر النصوص المزبورة ولكن حملها في على شدة الاستحباب ولا باس به خصوصا بعد اشعار لفظ لا ينبغي
ونحوه به وبعد الاجماع على الظاهر ممن عدا على عدمه واما غير الامام فقد ذكر غير واحد انه مخير وانه يستحب له الاحرام بعد الظهر ولعله لما سمعته
من النصوص لكن في الرياض انه بعد الظهرين احوط لقوة احتمال ورود الاخبار الاخيرة للتقية فقد نقل القول بمضمونها عن العامة مضافا الى اعتضاد
الاول بما مر وبما استدل به له في المخ بان المسجد الحرام افضل من غيره فاستحب ايقاع الفريضتين فيه ولكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا
وكانه اشار بالاحتياط الى مسئلة التطوع وقت الفريضة باعتبار استحباب صلوة الاحرام ستا واربعا واثنتين كما عرفته سابقا ولكن ذلك
لا يعارض الدليل بالخصوص مع ان الاقوى خلافه والمراد بالامام امير الحاج كما صرح به غير واحد فانه الذي ينبغي ان يتقدمهم الى المنزل فيتبعونه
ويجتمعوا اليه ويتاخروا عنهم في الرحيل منه وفي خبر حفص المؤذن قال حج اسمعيل بن علي بالناس سنة اربعين ومائة فسقط ابو عبد الله ع عن
بغلته فقال له ابو عبد الله ع سر فان الامام لا يقف كما ان المراد من يوم التروية هو ثامن ذي الحجة وفي خبر عبيد الله بن علي الحلبي عن الصادق ع
المروي عن العلل والمحاسن سئلته لم سمي يوم التروية فقال لانه لم يكن بعرفات ماء وكانوا يستقون من مكة من الماء ريهم وكان بعضهم يقول
لبعض ترويتم ترويتم فسمي يوم التروية لذلك وفي حسن معوية او صحيحه سميت التروية لان جبرئيل ع اتى ابرهيم يوم التروية فقال يا ابرهيم
ارتو من الماء لك ولاهلك ولم يكن بين مكة وعرفات ماء ثم مضى الى الموقف فقال واعرف مناسكك فلذلك سميت عرفة ثم قال ازدلف الى المشعر
الحرام فسميت مزدلفة وفي خبر ابي بصير انه سمع ابا جعفر وابا عبد الله ع يذكران انه لما كان يوم التروية قال جبرئيل ع لابرهيم ع ترو من الماء فسميت
التروية الحديث وفي هي عن الجمهور ان ابرهيم ع راى في تلك الليلة ذبح الولد فاصبح يروي نفسه اهو حلم ام من الله تعالى فسمي يوم التروية فلما
كانت ليلة عرفة راى ذلك فعرف انه من الله تعالى فسمي يوم عرفة والامر في ذلك سهل ثم ان ظاهر اقتصار المص وغيره على المتمتع عدم استحباب ذلك
في المفرد والقارن للمكي والمجاور بها وفي المسالك خص المتمتع بالذكر لان استحباب الاحرام فيه يوم التروية موضع وفاق بين المسلمين واما القارن والمفرد

فليس نص صريح من الاكثر وقد ذكر بعض الاصحاب انه كك وهو ظاهر اطلاق بعضهم وفي كرة نقل الحكم في المتمتع عن الجميع ثم نقل خلاف العامة في وقت احرام المكي هل هو كك ام في اول ذي الحجة ونحو ما في هي من حكاية القولين للعامة في المكي من غير ترجيح نعم قال بعد ذلك ولا خلاف في انه لو احرم المتمتع قبل ذلك في ايام الحج فانه يجزيه قلت قال ابن الحجاج لابي عبد الله ع في الصحيح اني اريد الجوار فكيف اصنع فقال اذا رايت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج الى الجعرانة واحرم منها بالحج الى ان قال ثم قال ان سفيان فقيههم اتاني فقال ما يحملك على ان تامر اصحابك ياتون الجعرانة فيحرمون منها فقلت له هو وقت من مواقيت رسول الله ص فقال واي وقت من مواقيت رسول الله ص فقلت له احرم منها حين قسم غنائم حنين عند مرجعه الى الطائف الى ان قال فقال ما علمت ان اصحاب رسول الله ص انما احرموا من المسجد فقلت ان اولئك كانوا متمتعين في اعناقهم الدماء وان هؤلاء قطنوا بمكة فصاروا كانهم من اهلها واهل مكة لا متعة لهم فاحببت ان يخرجوا من مكة الى بعض المواقيت فيستغبوا به اياما وقال ابو الفضل في صحيح صفوان كنت مجاورا بمكة فسألت ابا عبد الله ع من اين احرم فقال من حيث احرم رسول الله ص من الجعرانة فقلت متى اخرج فقال ان كنت صرورة فاذا مضى من ذي الحجة يوم وان كنت قد حججت قبل ذلك فاذا مضى من الشهر خمس ونحوه مرسل المفيد في المقنعة وقال ابرهيم بن ميمون في الصحيح ايضا قلت لابي عبد الله ع ان اصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون قال قل لهم اذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا الى التنعيم فليحرموا وظاهرها جميعا ان وقت احرام المجاور من هلال ذي الحجة او بعد مضي خمسة ايام بل ربما استفيد من الاول ثبوت الحكم المزبور لاهل مكة ايضا لكن قال الصادق ع في خبر سماعة المجاور بمكة اذا دخلها بعمرة في غير اشهر الحج الى ان قال ثم اراد ان يحرم فليخرج الى الجعرانة فيحرم منها ثم ياتي مكة ولا يقطع التلبية حتى ينظر الى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلي الركعتين عند مقام ابرهيم ع ثم يخرج الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ثم يقصر ويحل ثم يعقد التلبية يوم التروية بناء على ان هذه العمرة مفردة لا تمتع والا لوجب الاتيان بها من الميقات ونحو فالحج المشار اليه حج افراد وعقده يوم التروية ولعله لبيان الجواز في حقه وفي الاول على جهة الندب ولكن قد سمعت ما في خبر الدعائم بناء على عود الاشارة فيه الى يوم التروية ايضا والامر سهل وكيف كان فالخروج المزبور على الوجه الذي عرفت مستحب لكل احد الا المضطر كالشيخ والهم والمريض ومن يخشى الزحام كما صرح به جماعة لموثق اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع سألته عن الرجل يكون شيخا كبيرا او مريضا يخاف ضغاط الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية قال نعم قال فيخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا او يتروح بذلك قال لا قال يتعجل بيوم قال نعم قال يتعجل بيومين قال نعم قال يتعجل بثلثة قال نعم قال اكثر من ذلك قال لا ولعله لذا قال الشيخ في يب لا باس ان يتقدم ذو العذر ثلثة ايام فاما ما زاد عليه فلا يجوز على كل حال ولكن في هي حمله على شدة الاستحباب مشعرا بالمفروغية من ذلك ولعله كك وفي مرسل البزنطي قلت لابي الحسن ع يتعجل الرجل قبل التروية بيوم او يومين من اجل الزحام وضغاط الناس فقال لا باس بل ربما حمل على ذلك خبر رفاعة سأل الصادق ع هل يخرج الناس الى منى غدوة قال نعم ولعل اطلاق الموثق المزبور بناء على رجوع ضمير يتعجل فيه الى الصحيح محمول على ما كان لاجل الزحام كما ان الظاهر منها عدم تاكد الندب في الخروج يوم التروية لا ان الاستحباب مرفوع بالنسبة اليهم كما يقضي به ظاهر العبارة وغيرها وعلى كل حال فالمراد بالخروج من مكة في المتن وغيره ان يمضي الى منى ويبيت بها ليلته الى طلوع الفجر من يوم عرفة كما سمعت التصريح بصلوة الغداة فيها في بعض النصوص السابقة ولكن لا يجوز وادي محسر وهو حد منى الا بعد طلوع الشمس لصحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس المحمول على الكراهة بقرينة الشهرة بين الاصحاب على ذلك وعلى استحباب المبيت بمنى والصحيح في النفوذ من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس قال لا باس به فما عن الشيخ وابن البراج من العمل بظاهره ضعيف وكذا يكره الخروج قبل الفجر الا لضرورة كالمريض والخائف كما في عد ونحو ومحكي ير بل نسبه غير واحد الى الشهرة قيل للامر بصلوته فيها في حسن معوية المتقدم وفعل النبي ص المحكي في صحيح ابن مسلم السابق وخبر عبد الحميد الطائي قلت لابي عبد الله ع انا مشاة فكيف نصنع قال اما اصحاب الرحال فكانوا يصلون الغداة بمنى واما انتم فامضوا حيث تصلون في الطريق الا ان الجميع كما ترى لا دلالة فيه على الكراهة ولذا ناقش فيها بعض الناس بعدم الظفر بنهي يحمل عليها لكن يمكن ان يكون اطلاق النهي عن جواز وادي محسر قبل طلوع الشمس بناء على ارادة الكراهة منه وعلى كل حال فمن ذلك يعلم ضعف ما عن ظاهر ية وط والاقتصاد والاصلاح وابن البراج من عدم الجواز المنافي للاصل واستحباب المبيت بمنى واما الامام فيستحب له الاقامة بها الى طلوع الشمس استحبابا مؤكدا لصحيح جميل السابق وغيره وفي الدعائم وعن علي ع ان رسول الله ص غدا يوم عرفة من منى فصلى الظهر بعرفة لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس المحمول على ذلك بقرينة موثق اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع من السنة ان لا يخرج الامام من منى الى عرفة حتى تطلع الشمس ويستحب الدعاء بالمرسوم عند التوجه الى منى لما في حسن معوية عن الصادق ع اللهم اياك ارجو واياك ادعو فبلغني املي واصلح لي عملي وعند دخولها بما في صحيحه السابق وعند الخروج بما في صحيحه عنه ايضا قال اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها اللهم اليك صمدت واياك اعتمدت ووجهك اردت فاسألك ان تبارك لي في رحلتي وتقضي لي حاجتي وان تجعلني اليوم ممن تباهي به من هو افضل مني وحد منى من العقبة الى وادي محسر على صيغة اسم الفاعل من التحسير لايقاع الحسرة والاعياء تسمية به لانه قيل ابرهة وقع اصحابه في الحسرة او الاعياء لما جهدوا ان يتوجه الى الكعبة فلم يفعل قال الصادق ع في صحيح معوية

ضغاط

وابي بصير

وابي بصير حد منى من العقبة الى وادي محسر وقال في صحيح اخر لمعوية وهو وادي محسر واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى منى اقرب ومقتضاه كون الحد غير الداخل الا ان يكون الاقربية لاتصاله بمنى وانفصاله عن المزدلفة نعم هو خارج عن المحدود لكن على الاول لا يكون النهي عن جوازه قبل طلوع الشمس الا على الكراهة قبل الفجر لامكان عدم جوازه مع تحقق المبيت في منى بل يمكن القول بذلك على الثاني ايضا فيبيت في نفس الحد اذ هو ليس جوازا اللهم الا ان يراد الجواز فيه فيستلزم بها ح وعلى كل حال فالمبيت بمنى مستحب على نحو غيرها من المستحبات لكن في كرة للاستراحة وفي عد كلتي وربما توهم عدم كونه كغيرها من المستحبات ولا ريب في فساده اذ لا منافاة نعم ليس هو بفرض ولا نسك يلزم بتركه شيء بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم لكن قد سمعت ما عن بعض من عدم جواز الخروج منها قبل الفجر وما عن اخر ايضا من عدم مجاوزة وادي محسر قبل طلوع الشمس والله العالم وكذا يستحب ان يغتسل للوقوف بلا خلاف اجده فيه بل في ك الاجماع عليه نعم في حسن الحلبي عنه ع الغسل يوم عرفة اذا زالت الشمس وفي صحيح معوية فاذا زاغت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وقد تقدم في الاغسال تفصيل الحال فيه وفي غيره ولكن مقتضى ذلك ان تكون نية الوقوف قبله كما تسمعه هنا وفي س وفي استحباب الطواف وركعتيه قبل الاحرام بالحج قول للمفيد وابن الجنيد والحلبي لكن في المخ بعد ان حكى ذلك عن الثلثة قال لم يذكر الشيخ هذا الطواف ولا السيد المرتضى ولا ابن ادريس ولا ابن بابويه والشيخ عول على هذا الحديث فانه لم يذكر فيه الطواف والمفيد عول على انه قادم على المسجد فيستحب له التحية والطواف افضل من الصلوة ولا نزاع بينهما ح بقي ان يق ان قصد المفيد استحباب هذا الطواف للاحرام فهو ممنوع فان المجاور يستحب له الصلوة اكثر من الطواف اذا جاور ثلث سنين قلت قد ذكر هذا الطواف الصدوق في من لا يحضره الفقيه في باب سياق مناسك الحج نعم لم يذكره ابوه ولعل القول باستحبابه غير بعيد للتسامح ولما سمعته من خبر الدعائم نعم في قواعد الفاضل لا يجوز الطواف بعد الاحرام حتى يرجع من منى اي ما لم يضطر الى تقديم الطواف للحج وفاقا للمحكي عن ية وط ويب والتذكرة وظاهر المصباح ومختصره والجامع لخبر حماد عن الحلبي قال سألته عن الرجل ياتي المسجد الحرام وقد ازمع بالحج يطوف بالبيت قال نعم ما لم يحرم ولكنه قاصر عن اثبات الحرمة المخالفة للاصل ولعله لذا قال ابن ادريس في المحكي عنه لا ينبغي وعن هي ويكره الا ان الاقتصار على انه لا يسن نعم عن ابن ابي عقيل واذا اغتسل يوم التروية واحرم بالحج طاف بالبيت سبعة اشواط وخرج متوجها الى منى ولا يسعى بين الصفا والمروة حتى يزور البيت فيسعى بعد طواف الزيارة مع انه احتمل في محكي المخ ارادته الطواف قبل الاحرام الذي عرفت الكلام فيه وعلى كل حال فان طاف ساهيا بل في كشف اللثام او عامدا لم ينقض احرامه كما في عد ومحكي ير ويب جدد التلبية او لا للاصل وخبر عبد الحميد بن سعيد سأل الكاظم ع عن رجل احرم يوم التروية من عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا ينبغي له اينقض طوافه بالبيت احرامه فقال لا ولكن يمضي على احرامه وهو وان كان ظاهرا في الجاهل الا ان الظاهر اولوية الساهي منه ومساواته له وعلى كل حال فليس فيه تجديد التلبية لعقد الاحرام لكن عن ية وط ولكنه تجديدها للعقد كما احتمل ارادتهم الندب لقول الشيخ في محكي الكتابين انه لا ينقض ولكن يعقد بتجديد التلبية ولعلهم استندوا الى ما مضى في طواف القارن والمفرد اذا دخلا مكة قبل الوقوف والله العالم هذا كله في مقدمته واما كيفيته فتشتمل على واجب وندب فمن الواجب النية التي قد سمعت الكلام فيها غير مرة وفي عدم اعتبار غير القربة والتعيين فيها بعد الاجماع بقسميه منا على وجوبها مضافا الى العموم خلافا للعامة فلم يوجبوها فيه ولا ريب في فساده نعم قد صرح غير واحد بل في ك نسبته الى الاصحاب بان وقتها عند تحقق الزوال لانه اول وقت الوقوف الواجب بناء على انه ما بينه وبين الغروب فيجب مقارنتها له ليقع باسره بعد النية والا فات جزء منه ثم لو اخرها اثم الا انه يجزيه كما صرح به في س لكن قد يظهر من قول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار المشتمل على صفة حج النبي ص خلاف ذلك قال حتى انتهى الى نمرة وهي بطن عرنة بحيال الاراك فضرب قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ص ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به وقيل وكذا رواية اخرى صحيحة لمعوية ايضا ثم تلبي وانت غاد الى عرفات فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة وهي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسألة وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذات المجاز وخلف الجبل موقف وهو كما ترى لا دلالة فيه على المطلوب نعم قال الصادق ع في حسنه الاخر وصحيحه وانما تعجل الصلوة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسألة ثم تاتي الموقف الحديث وقال ايضا في خبر ابي بصير لا ينبغي الوقوف تحت الاراك واما النزول تحته حتى تزول الشمس فتنهض منه الى الموقف فلا باس به بل في ك والمسألة محل اشكال ولا ريب ان ما اعتبره الاصحاب اولى واحوط ونحو ذلك عن محكي المقنعة ويه وط ومن لا يحضره الفقيه والسرائر من غير تعرض للنية فضلا عن مقارنتها وقيل ان الاخيرين لا صراحة فيهما بل ولا ظهور في عدم النية عند الزوال خصوصا بناء على انها الداعي المستمر خطوره مع التشاغل بهذه المقدمات واما الاول منها فموضع ظاهر في مضي زمان من الزوال في غير الموقف ومرجعه من الزوال الى الغروب مستمر فيه لكلام مع امكان كون نمرة موضعا اخر في عرفة فعن القاموس انها موضع بعرفات او الجبل الذي عليه انصاب الحرم وح يكون المراد بخيمة التي بالموقف ميسرة الجبل الذي يستحب الوقوف فيه والله العالم ومنافيه لكونها الى الغروب بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض او متواتر وقال الصادق ع في صحيح معوية

ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان تغيب الشمس فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وآله فافاض بعد غروب الشمس وقال له يونس بن يعقوب في الموثق متى نفيض من عرفات
فقال اذا ذهبت الحمرة من ههنا واشار بيده الى المشرق الى مطلع الشمس ومنه يعلم ان المراد بالغروب هو الذي قد عرفت الحال فيه في كتاب الصلوة
كما يعلم من قول المصنف وغيره والكون الاجزاء بجميع فراد بل لا اجد فيه خلافا فالاخص الوقوف الذي ستعرف انه افضل من الركوب ولعله لذلك خص
من بين احوال الكون بالذكر نعم في كشف اللثام الاشكال في الركوب ونحوه من الخروج عن معنى الوقوف لغة وعرفا ونصوص الكون والاتيان لا تصلح لصرفه
الى المجاز وفيه انه لا يحتاج الى الصرف وانما هو احد الافراد بقرينة الفتوى وغيرها وعلى كل حال فلو وقف بنمرة كفرحة بفتح النون وكسر الميم ويجوز اسكان
وهي الجبل الذي عليه انصاب الحرم على يمينك واذا خرجت من المازمين تريد الموقف كما عن تحرير النووي والقاموس وغيرهما لكن قد سمعت ما في النص من
انها بطن عرنة وقيل قلعها انتقال عليها ويقال على احدهما التجارة وعلى كل حال هي خارجة عن عرفة فلو وقف بها او وقف بعرنة كهمزة وفي لغة بضمتين
وهي كما عن المطرزي واد بحذاء عرفة وعن السمعاني الحنفي انها وادي بين عرفات ومنى وعن القاساني انه موضع بين العلمين اللذين هما حد عرفة والعلمين اللذين
هما حد الحرم او وقف بثوية بفتح الثاء وتشديد الياء او وقف بذي المجاز وهو سوق كانت على فرسخ من عرفة بناحية كبكب او تحت الاراك لم يجزه بلا
خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل في ... هي كنسبتها الى الجمهور ايضا الا ما يحكى عن مالك من الاجزاء ببطن عرنة ولزوم الدم لكنه واضح الفساد بعد ان لم يكن من عرفة
وانما هي حدها والحد خارج عن المحدود قال الصادق عليه السلام في صحيح معوية السابق ما سمعت وفي خبر سماعة واتق الاراك ونمرة وهي بطن عرنة وثوية و
ذي المجاز فانه ليس من عرفة ولا تقف فيه وفي خبر ابي بصير ان اصحاب الاراك الذين ينزلون تحت الاراك لا حج لهم وفي خبر اسحق بن عمار عن النبي صلى الله عليه وآله ارتفعوا
عن وادي عرنة بعرفات وعن الحلبي انه حدها من المازمين الى الموقف وعن ابي علي من المازمين الى الجبل وقال الصادق عليه السلام في صحيح ليث حد عرفات
من المازمين الى اقصى الموقف ولعله لا تنافي بين الجميع لكونها حد العرفة باعتبار الجهات كما عن المنتقى ذلك وهذه الاماكن الخمسة حدود عرفة وهي
راجعة الى اربعة كما هو المعروف من الحد لان نمرة بطن عرنة كما روي في صحيح معوية عن الصادق عليه السلام ولا يقدح ذلك في كون كل واحد منها حدا فان احدهما
الصق من الاخر وغيرهما وان شاركهما باعتبار التساعد في مكان جعله كذلك ليس لاجزائه اسما خاصة بخلاف نمرة وعرنة ونحوه عن الكركي في حواشي
القواعد ولكن فيه انه مناف للمعروف من الحد الذي هو الملاصق للمحدود ويمكن كون ذلك على ضرب من المجاز او ان نمرة طرف خارج عن عرنة
يكون حدا والامر في ذلك سهل انما الكلام في وجوب استيعاب الزمان من الزوال يوم عرفة الى غروب الشمس بالكون فيها مع الاختيار او يكفي مسماها
الظاهر الاول كما صرح به الشهيد في س وللمعة وك والمقداد والكركي وغيرهم من غير اشارة احد منهم الى الخلاف في المسئلة بل ظاهر ك نسبته
الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه بل لم اجد الثاني قولا لاحد من الاصحاب نعم قد سمعت ما في ك من التوقف فيه لما عن الاصحاب من وجوب كون
النية حين الزوال لتكون مقارنة لاول الواجب للروايات التي قدمناها وتبعه في كشف اللثام والذخيرة والحدائق والرياض وغيرها من كتب المتاخرين
بل يعني الاخيرة ظاهر الاكثر اعتمادا على ما حكاه في الذخيرة والحدائق من عبارات القدماء وفي كشف اللثام وهل يجب الاستيعاب حتى ان اخل به في جزء
منه اثم وان تم حجه ظاهر التحرير ذلك وصرح الشهيد بوجوب مقارنة النية لما بعد الزوال وانه يأثم بالتاخير ولم اعرف له مستندا وفي شرح
ان الواجب هو الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال وفي كره انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية وظاهر الاكثر
وفاقا للاخبار الوقوف بعد صلوة الظهرين ثم قال فيما لو تجدد الاغماء والنوم بعد الشروع فيه وفي تحقيق المعرفة ان الركن بل الواجب هو
المسمى وعلى كل حال قال ابن بابويه في الفقيه فاذا اتيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة قريبا من المسجد فان ثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله خباءه وقبته
فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل وصل بها الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما يتعجل في الصلوة ويجمع بينهما ثم
يقف بالموقف ونحوه عن ط في المقنعة ليفرغ للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم ائت الموقف وعليك السكينة والوقار وقف بسفح الجبل في ميسرته وقال
الشيخ فاذا زالت اغتسل وصلى الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما ثم يقف بالموقف ونحوه عن ط وفي المقنعة ثم ليلبث وهو غاد الى عرفات فاذا اتاها
ضرب خباءه بنمرة قريبا من المسجد فان رسول الله صلى الله عليه وآله ضرب قبته هناك الى ان قال فاذا زالت الشمس يوم عرفة فليغتسل وليقطع التلبية وليكثر من التهليل
والتحميد والتكبير ثم يصلي الظهر والعصر باذان واحد واقامتين الى ان قال ثم يأتي الموقف ويكون وقوفه في ميسرة الجبل فان رسول الله صلى الله عليه وآله وقف
هناك ويستقبل القبلة وقال سلار فاذا جاءها نزل نمرة قريبا من المسجد ان امكنه ونمرة بطن عرنة فاذا زالت الشمس فليغتسل وليقطع التلبية
وليكثر من التهليل والتحميد والتكبير وليصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم ليأت الموقف وليختر الوقوف في ميسرة الجبل وقال في
ئر فاذا زالت اغتسل وصلى الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما باذان واقامتين لاجل البقعة ثم يقف بالموقف الى ان قال ولا يجوز الوقوف
تحت الاراك ولا في نمرة ولا في ثوية ولا في عرنة ولا في ذي المجاز فان هذه المواضع ليست من عرفات فمن وقف فيها بالحج فلا حج له ولا
باس بالنزول بها غير انه اذا اراد الوقوف بعد الزوال جاء الى الموقف فوقف هناك والوقوف بميسرة الجبل افضل من غيره وليس ذلك بواجب بل
الواجب الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال واما الدعاء والصلوة في ذلك الموضع فمندوب غير واجب وانما الواجب الوقوف ولو قليلا
وفي جمل المرتضى وينشئ الاحرام من المسجد ويلبي ثم يمضي الى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخيرة والفجر ويغدو الى عرفات
فاذا زالت الشمس من يوم عرفة اغتسل وقطع التلبية واكثر من التحميد والتهليل والتمجيد والتكبير ثم يصلي الظهر والعصر باذان واحد واقامتين

ثم يأتي الموقف

ثم يأتي الموقف وفي غيره يستحب تعجيل الصلوتين حين تزول الشمس وان يقصر الخطبة ثم يروح الى الموقف لان تطويل ذلك يمنع من الرواح الى الموقف
في اول وقته والسنة التعجيل لرواية ابن عمر قال غدا رسول الله صلى الله عليه وآله من منى حين صلى الصبح صبح يوم عرفة حتى اتى عرفة فنزل نمرة حتى اذا كان عند الظهر
صلوة راح رسول الله صلى الله عليه وآله مهجرا فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب ثم راح فوقف على الموقف ولا خلاف في هذا بين علماء الاسلام فاذا فرغ من الصلوتين
جاء الى الموقف فوقف وقال فيه ايضا اول وقت الوقوف بعرفة زوال الشمس من يوم عرفة ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشافعي ومالك وقال احمد اوله
طلوع الفجر يوم عرفة لنا ان النبي صلى الله عليه وآله وقف بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم ووقف الصحابة كذلك واهل الاعصار بعدنا لان النبي صلى الله عليه وآله انما
وقفوا بعد الزوال ولو كان ذلك جائزا لما اتفقوا على تركه وقال ابن عبد البر اجمع العلماء على ان اول الوقوف بعرفة زوال الشمس من يوم عرفة وفي
الشيخ في الصحيح عن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام ثم يأتي الموقف يعني بعد الصلوتين والامر للوجوب الخ وعن كره انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء
عرفة ولو مجتازا الى غير ذلك من العبارات التي توهموا منها الخلاف في المسئلة حتى قال في كشف اللثام ما سمعت وقال في الرياض وهل يجب الاستيعاب
ان اخل به في جزء منه اثم وان تم حجه كما هو ظاهر الشهيد في س واللمعة وشرحها بل صريح ثانيهما ام يكفي المسمى ولو قليلا كما عن السرائر وعن
كره ان الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية وجهان بل قولان هذا ايضا عن المنتهى اشكال وينبغي القطع بفساد القول الاول المخالفة
لما يحكى عن ظاهر الاكثر والمعتبرة المستفيضة بان الوقوف بعد الغسل وصلوة الظهرين في ضيق الصحيح الى اخر ما سمعته من النصوص السابقة
ثم قال والاحوط العمل بمقتضاها وان كان القول بكفاية مسمى الوقوف لا يخلو عن قرب للاصل النافي للزائد بعد الاتفاق على كفاية المسمى
في حصول الركن منه وعدم اشتراط شيء زائد منه فيه مع سلامته عن المعارض سوى الاخبار المزبورة ودلالتها على الوجوب غير واضحة اما ما تضمن منها
الامر باتيان الموقف بعد الصلوتين فلا تفيد الفورية ومع ذلك منساق في سياق الاوامر المستحبة واما ما تضمن منها فعله فكذلك بناء على عدم
وجوب التاسي وعلى تقدير وجوبه في العبادات نهايته الوجوب الشرطي لا الشرعي وكلاهما فيه لا في سابقه بالاتفاق كما عرفت على غد قلت لعل الاظهر
الاحوط وجوب الاستيعاب وان كان الركن المسمى منه للنصوص المزبورة لا دلالتها على كفاية المسمى انما اقصاها التشاغل عند زوال الشمس بمقدمات
الوقوف من الغسل والجمع بين الصلوتين ونحوهما الا انه يجزي المسمى ومن هنا كان ذلك خيرة الذخيرة والحدائق وبعض من تاخر عنهما على انه يمكن كون
هذه المقدمات كلها بعرفة فلا تنافي نية الوقوف كما عساه يشهد له ذلك ان المستحب الجمع بعرفة قال في كره ويجوز الجمع لكل من بعرفة من مكي
وغيره وقد اجمع علماء الاسلام على ان الامام يجمع بين الظهر والعصر بعرفة وبذلك يظهر لك ان صلوة النبي صلى الله عليه وآله قد كانت بعرفة كما يشهد له ما في دعائم
الاسلام عن جعفر بن محمد عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله غدا يوم عرفة من منى فصلى الظهر بعرفة لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس ح فيكون
المراد من مضيه الى الموقف الرواح الى المكان المخصوص المستحب فيه الوقوف والتشاغل بما يقتضيه من الدعاء والتحميد والتمجيد والتهليل
والتكبير والدعاء لنفسه ولغيره مما جاءت به النصوص في ذلك الموقف وفيه امارة اخرى يفصح على مثل هذه المقدمات في الكون بعرفة التي ذكروا
فيها استحباب هذه الامور لا خارجا عنها بل لعل قوله في الفقيه صريح بما يراد به عرفة لا نمرة ومما يشهد له عبارته في المقنع قال ثم تلبي وانت
مار الى عرفات فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فان فيها ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله خباءه وقبته فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية
وعليك بالتهليل والتحميد والثناء على الله تعالى ثم اغتسل وصل الظهر والعصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة واعلم
بما في كتاب دعائم الموقف من الدعاء والتحميد والصلوة على النبي وآله عليهم السلام وجميع ما فيه ثم قال اياك ان تفيض منها قبل غروب الشمس الخ بل قد يظهر
من خبر جماعة الازدي معروفية ايقاع الصلوتين بعرفة في ذلك الزمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقف بالموقف فاصابته دهشة
الناس فبقي ينظر الى الناس ولا يدعو حتى افاض الناس قال يجزيه وقوفه ثم قال اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقنت ودعا قلت بلى قال فعرفات
كلها موقف وما قرب من الجبل فهو افضل هذا ومن ذلك يظهر ان عبارة المقنعة كذلك واما عبارة الشيخ فهي ظاهرة في ترتب الافعال وهي الصلوة
والوقوف وظاهرها كونهما معا بعرفة وعبارة سلار كعبارة المقنعة واما عبارة ئر فالتدبر فيها يقتضي ارادته بيان الركن من الوقوف وان الملق
عليه اسم الواجب وانه لا يجب غير ذلك من الصلوة والدعاء ونحوهما نحو ما وقع عن كره فانه بعد ان ذكر المجيء الى الموقف بعد الصلوة والتشاغل
بالدعاء قال اذا عرفت هذا فهذه الادعية وغيرها ليست واجبة وانما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مجتازا مع النية وكذا في عد
فانه بعد ان ذكر في الاحكام ان الوقوف ركن وذكر حكم الناسي من فاته الاختياري والاضطراري قال والواجب ما يطلق عليه اسم الحضور وان
قل مقارنا به دائما مع النية والمعهود المرتضى فهي على حد تلك العبارات وعبارة هي يمكن ان تكون في الدلالة على خلاف ذلك اظهر منها في خصوصها
قوله والامر للوجوب مثله عبارة كره التي قد عرفت الحال فيها بل لعل الاكثر في الواجبات ان منها الكون الى غروب الشمس مع قولهم ان وقت الاختيار
من زوال الشمس الى غروبها وقولهم يحرم الافاضة قبل الغروب ظاهر في ارادة الوجوب من الزوال الى الغروب والا فلا وجه لوجوب المسمى وحرمة
الافاضة قبل الغروب لو يحصل معها المسمى ضرورة اقتضاء ذلك واجبين لا دليل عليهما وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام يقف
الناس بعرفة يدعون ويرغبون ويسألون الله تعالى من فضله وبما قدروا عليه حتى تغرب الشمس كانه لذلك نسبه في ك الى الاصحاب
الوجوب من اول الزوال انه ليس لهم الا هذه العبارات الا من صرح منهم بذلك كالشهيدين والكركي والمقداد بل يمكن القطع بفساد القول

بالاجزاء

بالاجزاء الاختياري في وقوف عرفة لكنه واجب بالوقوف بعد غيبوبة القرص الى ذهاب الحمرة المشرقية لانه جامع لامتثال الامر بالمسمى والنهي
عن الافاضة قبل الغروب كما انه يمكن القطع من التامل في النصوص والفتاوى بوجوب الكون في عرفة من زوال الشمس الى غروبها وانه المراد من حرمة
الافاضة قبل غروبها كما انه كاد يكون صريح ما سمعته من المقنع فضلا عن غيره بالكون الى الليل بل لعل عدم ذكر الابتداء في قولهم والكون
الى الغروب اتكالا على معلوميته وعلى ما يذكرونه من كون وقت الاختيار من زوال الشمس الى غروبها وان الركن منه المسمى وبالجملة هو من البديهيات
عند التامل نعم في الحج قال الشيخ في ف الافضل ان يقف الى غروب الشمس في النهار ويدفع من الموقف بعد غروبها فان دفع قبل الغروب لزمه دم
والكلام فيه يقع في موضعين الاول ان عبارته هذه توهم جواز الافاضة قبل الغروب ولا خلاف بيننا انه يجب الى الغروب ولا يجب قبله الى ان
قال وبالجملة فالمسألة اجماعية ويمكن ان يحمل قول الشيخ على ان اللبث في الموقف الى الغروب من وقت ابتدائه مستحب فانه لو دفع قبل الغروب
ثم عاد الى الموقف اجزأه وان الافضل ان يقف الى الغروب ثم يدفع في اول الليل ولا يقف بعده كانه قصد التثنية وظاهره استحباب الاستيعاب
بل يظهر منه المفروغية من ذلك لكن لا يخفى عليك ما فيه لبعد الاحالة بما ذكرناه كما انه لا يخفى عليك حال ما سمعته من الرياض بل فيه طرائف خصوصا
قوله ان الامر ليس للفور فانه وان كان كذلك كما حقق في الاصول لكن لا يخفى على ذي مسكة ارادة ذلك منه هنا خصوصا بعد ملاحظة التعليل في
تعجيل الصلوتين نعم هو بناء على ما قلناه من كون الصلوتين والغسل وغيرهما من المقدمات الحاصلة بعد الزوال اللبث ضرورة كونه حال التشاغل بها
في عرفات وهي كلها موقف والنصوص السابقة التي اظهرها الصحيح الاول المشتمل على صفة حج رسول الله صلى الله عليه وآله وانه مضى الى الموقف بعد الصلوتين
والخطبة وكانت صلوته في المسجد الذي في نمرة التي هي ليست من عرفة وقد عرفت جملة من الكلام فيما يتعلق بها ونزيد هنا بان كلام العامة شديد
الاختلاف فيه وما يقتضي دخول بطن عرنة بالنون في عرفة نص بعض الحنفية انه قيل حد عرفات ما بين الجبل المشرف على بطن عرنة الى الجبال المقابلة
لعرفة مما يلي حوائط بني عامر وطريق الحضر عن الازرقي عن ابن عباس ان حد عرفات من الجبل المشرف على بطن عرنة الى جبال عرفات الى وصيق الى ملتقى وصيق
ووادي عرنة وعن بعضهم ان مقدم مسجد ابراهيم عليه السلام اوله ليس من عرفة ومقتضاه ان ما عدا الاول من عرفات فيمكن ان تكون صلوة النبي صلى الله عليه وآله فيما كان
منه من عرفات ويشهد لذلك ما يحكى عنهم من الجواب لابي يوسف عن اشكاله بمنافاة الصلوة للوقوف من اول الزوال بانه لا منافاة فان
المصلي واقف وهو كالصريح في كون المسجد من عرفة بالفاء وعن بعض الشافعية ان مقدم هذا المسجد ليس من عرفات وآخره منها وعن الرافعي
الجزم بذلك مع شدة تحقيقه واطلاعه كل ذلك مع شدة اختلافهم في الوقوف بعرنة بالنون فان لهم فيه اقوالا جمة وجملة منها مبنية على
دخولها في عرفات كل ذلك مضافا الى ما قدمناه والى ما في بالي من تضمن بعض النصوص ان النبي صلى الله عليه وآله لما جاء الى نمرة وضرب خباه فيها امر بمسجد فبني
له باحجار بيض ثم اختلط فيمكن ان يكون مسجدا غير المسجد الموجود الان بنمرة المسمى بمسجد ابراهيم او زيادة فيه كانت في عرنة الى غير ذلك
مما هو محتمل فيه وفي غيره والله العالم بحقيقة الحال وكيف كان فلو افاض قبل الغروب جاهلا او ناسيا فلا شيء عليه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع
بقسميه عليه بل عن ظاهر المنتهى والتذكرة انه موضع وفاق بين العلماء مضافا الى الاصل والى ولو بتعب العفو عن حال الجهل الذي ستعرف النص والفتوى على عدمه
فيه بل الاجماع بقسميه عليه والى الاصل ايضا في عدم الكفارة التي تترتب غالبا على الذنب المفقود في المقام وفي بعض افراد الاول قطعا ان اريد به الاعم
من القاصر والى قول الصادق عليه السلام في صحيح مسمع في رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان كان متعمدا فعليه بدنة
نعم لو علما قبل الغروب وجب العود بناء على المختار من وجوب الاستيعاب بل وعلى الاخر مقدمة لامتثال حرمة الافاضة قبل الغروب لكن في كشف
اللثام وهل عليهما الرجوع اذا تنبها قبل الغروب نعم ان وجب استيعاب الوقوف والا فوجهان وفيه ما عرفت بل في المسالك ان اخل به كان كالعامد في لزوم
الدم وان كان لا يخلو من نظر باعتبار الشك في صدق عنوانه كما ستعرف وعلى كل حال فلو عاد لم يلزمه شيء قطعا هذا كله فيهما واما ان كان عامدا
فلا ريب في اثمه مع عدم عوده من دون فرق بين الجهل بل الاجماع بقسميه عليه وجبره ببدنة فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بلا خلاف اجده في اصل الجبر بل
في المنتهى انه قول عامة اهل العلم الا من مالك فقال لا حج له ولا نعرف احدا من اهل الامصار قال بقوله واما كونه بدنة فهو المشهور شهرة كادت تكون اجماعا
بل عن الغنية دعواه للخبر مسمع المتقدم وصحيح ضريس عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن رجل افاض من عرفات من قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم
النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله ومرسل ابن محبوب عنه ايضا في رجل افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس قال عليه
بدنة فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوما وفي الدعائم عنه ايضا انه سئل عن وقت الافاضة من عرفات فقال اذا وجبت الشمس فمن افاض قبل
غروب الشمس فعليه بدنة ينحرها خلافا للصدوقين فشاة ولم نقف لهما على مستند وان نسبه في محكي الجامع الى رواية وعن ف ان عليه دما للاجماع
والاحتياط وقول النبي صلى الله عليه وآله في خبر ابن عباس من ترك نسكا فعليه دم ولعل الطلاقه في مقابلة من لم يوجب عليه شيئا من العامة على ان مرسل الجامع والنبوي لا
يقاومان المعاصر ما سمعته من وجوه حتى لو قلنا بكونهما من محكي الاجماع ضرورة تبين خلافه بالنسبة الى ذلك ولو عاد قبل الغروب لم يلزمه شيء كما عن الشيخ
وابني حمزة وادريس للاصل ولانه لو لم يقف لا اولا الى ان لم يكن عليه شيء فهو كمن تجاوز الميقات غير محرم ثم عاد اليه فاحرم لكن عن التذكرة
ان سقوط الكفارة بعد ثبوتها يفتقر الى دليل وايده في كشف اللثام وهو متجه وفيه منع الثبوت بعد ظهور الدليل في غير العائد نعم لا يجدي العود
بعد الغروب عندنا خلافا للشافعي اذا عاد قبل خروج وقت الوقوف وهل يلحق الجاهل المقصر بالعامد وجهان بل قولان وظاهر الخبر المزبور صحة

المشرف على بطن عرنة خ

فان افاض قبل الغروب

هذا الصوم

هذا الصوم في السفر وان كان واجبا كما تقدم الكلام فيه وفي اعتبار التوالي فيه الذي اختاره في س في كتاب الصوم هذا وفي س ان رابع الواجبات
السلامة من الجنون والاغماء والسكر والنوم في جزء من الوقت فلو استوعب بطل واجتزأ الشيخ بوقوف النائم فكانه بنى على الاجتزاء بنية
الاحرام فيكون كنوم الصائم وانكره الحلبيون ويتفرع عليه من وقف بها ولا يعلمها فعلى قوله يجزئ قلت قد عرفت سابقا في اول كتاب الحج اعتبار العقل
نعم لا وجه للجزم بالبطلان مع الاستيعاب اذا ادرك الاضطراري او الاختياري المشعر اللهم الا ان يريد بطلان الوقوف لا الحج كما انه لا وجه لما حكاه عن الشيخ من
الاجتزاء بوقوف النائم مع فقد النية التي قد عرفت اعتبارها ثم قال خامسها الوقوف في اليوم التاسع من ذي الحجة بعد ثبوت الهلال فلو وقفوا
ثامنه غلطا لم يجز ولو وقفوا عاشره احتمل الاجزاء دفعا للعسر اذ يحتمل مثله في القضاء ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله حجكم يوم تحجون وعدمه لعدم
الاتيان بالواجب والفرق بينه وبين الثامن انه لا يتصور نسيان العدد من الحجيج باسرهم بخلاف ذلك في القضاء وقوى الفاضل التسوية في عدم الاجزاء
والحادي عشر كالثامن ولو غلطت طائفة منهم لم يعذروا ومال ابن الجنيد الى عدم العذر مطلقا ولو رأى الهلال واحد او مع غيره فردت شهادتهم
وقفوا بحسب رؤيتهم وان خالفهم الناس ولا يجب عليهم الوقوف مع الناس ولو غلطوا في المكان اعادوا ولو وقفوا غلطا في النصف الاول من اليوم او
جهلا لم يجز ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاحتمال الاول لا ينطبق على مذهب الامامية وان ذكره الفاضل في التذكرة بل يقرب منه ما قال لو غم الهلال ليلة
الثلاثين من ذي القعدة فوقف الناس يوم التاسع من ذي الحجة ثم قامت البينة انه يوم العاشر ففي الاجزاء نظر وكذا لو غلطوا في العدد فوقفوا
يوم التروية ولو شهد واحد او اثنان برؤية هلال ذي الحجة ورد الحاكم شهادتهما وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم وان وقف الناس
يوم العاشر عندهما والاصل في هذه الاحتمالات خرافات العامة قال في التذكرة لو غم الهلال ليلة الثلاثين من ذي القعدة فوقف الناس يوم التاسع
من ذي الحجة ثم قامت البينة انه يوم العاشر قال الشافعي اجزأهم لقول النبي صلى الله عليه وآله حجكم يوم تحجون ولان ذلك لا يؤمن مثله في القضاء مع اشتماله
على المشقة العظيمة الحاصلة من السفر الطويل وانفاق المال الكثير قال ولو وقفوا يوم الثامن لم يجزهم لانه لا يقع فيه الخطأ لان نسيان العدد
لا يتصور ولو شهد شاهدان عشية عرفة برؤية الهلال ولم يبق من النهار والليل ما يمكن الاتيان فيه الى عرفة قال الشافعي وقفوا من الغد لو قلنا
الناس اجمع في الغد فوقفوا في غير ليلة عرفة قال بعض الجمهور يجزيهم لان النبي صلى الله عليه وآله قال يوم عرفة الذي يعرف الناس فيه وان اختلفوا فاصاب
بعضهم واخطأ بعض وقت الوقوف لم يجزهم لانهم غير معذورين في هذا ولقول النبي صلى الله عليه وآله فطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وفي
الكل اشكال قلت بل منع ضرورة عدم ثبوت ما ذكروه من الروايات وعدم انطباقه على اصول الامامية وقواعدهم الا على ما توهمه بعض منا من
قاعدة الاجزاء ونحو بعض الفروع المذكورة ثم انه في المدارك ذكر مسألة الشهود الذين ردت شهادتهم وذكر ما عن الشافعي من انهم يقفون
على حسب رؤيتهم وان وقف الناس في غيره ثم قال وهو الحق كشهود العيد في شهر رمضان خلافا لبعض العامة فلا يجزيهم حتى يقفوا مع
الناس وهو واضح الفساد وكيف كان فالغرض ان بعض الاحتمالات المزبورة في المسائل السابقة مما لا ينطبق على المعروف من اصول الامامية
نعم بقي شيء مهم تشتد الحاجة اليه وكانه اولى من ذلك كله بالذكر وهو انه لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون
يوم التروية عندنا عرفة عندهم فهل يصح للامامي الوقوف معهم ويجزي لانه من احكام التقية ويعسر التكليف بغيره او لا يجزي لعدم ثبوتها
في الموضوع الذي محل الغرض منه كما يومي اليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها لان افطر يوما
ثم اقضيه احب الي من ان يضرب عنقي لم اجد لهم كلاما في ذلك يبعد القول بالاجزاء هنا الحاقا له بالحكم للحرج واحتمال مثله في ... وقد عثر
على الحكم بذلك منسوبا للعلامة الطباطبائي ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم واما احكامه ففيه مسائل الاولى من ترك الوقوف
بعرفات من زوال يوم عرفة الذي هو اليوم المشهود والشاهد ركن في الحج على معنى ان من تركه عامدا فلا حج له كما هو ضابط الركنية في الحج
عندهم بل هو مقتضى ما في بعض النسخ من تفريع ذلك بالفاء عليه وعلى كل حال فلا خلاف اجده في ذلك بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل نسبه غير
واحد الى علماء الاسلام وفي النبوي العامي الحج عرفة بل في كشف اللثام في الاخبار ان الحج عرفة وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله
في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الاراك لا حج لهم وفي خبر ابي بصير عنه ايضا اذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات والهضبات
هي الجبال فان النبي صلى الله عليه وآله قال ان اصحاب الاراك لا حج لهم يعني الذين يقفون عند الاراك الى غير ذلك من النصوص الدالة على عدم الحج لعدم
الوقوف فيها ولو بالوقوف في حدودها كالاراك ونحوه فضلا عن غيرها ولا ينافيه مرسل ابن فضال عن ابي عبد الله عليه السلام الوقوف
بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة لعدم كونه مرسلا واحتمال ارادة معرفة وجوبه من السنة بخلاف الوقوف بالمشعر المستفاد من قوله
تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام نعم قد عرفت سابقا ان الركن منه المسمى والواجب الزائد الى الغروب فلاحظ وتامل
هذا وفي عد الوقوف الاختياري بعرفة ركنا ومقتضاه عدم الاجتزاء بالاضطراري مع تركه عمدا وهو كذلك بل هو صريح المص بل قيل ان ظاهر
ير وط والمهذب نحو ذلك مع الاطلاق السابق والادلة وكيف كان فمن تركه نسيانا تداركه ما دام وقته الاختياري والاضطراري باقيا ولو
فاته ذلك اي الوقوف بعرفة بقسميه اجتزأ بالوقوف بالمشعر اجمع على الاجزاء بلا خلاف اجده في ذلك شيء من ذلك بل الاجماع
بقسميه عليه بل المحكي منه متواتر على حد تواتر الاخبار المستفيضة باتمامها بل الاجماع المركب فان من اوجب الوقوف بالمشعر اجمع على

وتوجيه

الاجزاء

الاجزاء باختياريه اذا فات الوقوف بعرفات لعذر ففي صحيح معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام في رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه ياتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها وان ظن انه لا ياتيها حتى يفيضوا فلا ياتها وليقم بجمع فقد تم حجه وفي خبر الحلبي في باعبد الله عليه السلام عن رجل ياتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل حتى ياتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى ياتي عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده وقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وفي خبر ادريس بن عبد الله سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ادرك الناس بجمع وخشي ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع قبل ان يدركها فقال ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فلياتي عرفات فان خشي ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس فقد تم حجه وفي صحيح معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله في سفر فاذا شيخ كبير فقال يا رسول الله ما تقول في رجل ادرك الامام بجمع فقال ان ظن انه ياتي عرفات فيقف قليلا بها ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها وان ظن انه لا ياتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا ياتها وقد تم حجه الى غير ذلك من النصوص التي لا تصريح فيها بخصوص الاختياري وان كان هو منساقا منها ومن التعليل بان الله اعذر لعبده بل وفي قوله ادرك ونحوه بل لعله لا يمكن الاستدلال بذلك على عذر الجاهل ايضا كما هو ظاهر للشهيد نعم قد يدل عليه عموم قول النبي صلى الله عليه وآله من ادرك عرفات بليل فقد ادرك الحج وقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية بن عمار من ادرك جمعا فقد ادرك الحج ونحو ذلك الشامل للعامد ايضا بنحو قوله عليه السلام من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله اللهم الا ان يلتزم ذلك ان لم يكن اجماع على خلافه والتحقيق اعتبار قيد العذر مع ذلك بنسيان او غيره ولعل الجهل مع عدم التقصير منه ايضا بل ومعه اذا كان في اصل تعلم الاحكام الشرعية هذا وبالغ في الحدائق في انكار كون النسيان عذرا لانه من الشيطان بخلاف الجاهل الذي استفاضت النصوص بمعذوريته ولا سيما في باب الحج عموما وخصوصا وفيه ما لا يخفى ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم المسئلة الثانية وقت الاختيار بعرفة من زوال الشمس الى الغروب بذهاب الحمرة المشرقية من ترك شيئا عالما عامدا فيه فسد حجه ولنسمه بالاضطراري لما عرفت ووقت الاضطراري الى طلوع الفجر من يوم النحر بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في ك وغيرها الاجماع عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص وغيرها الواجب من الوقوف الاضطراري مسماه الكون بعرفات ليلا ولا يجب الاستيعاب في محكي كره الاجماع عليه كما في محكي المنتهى نفي الخلاف فيه مضافا الى ما سمعته من النص المصرح بالاجزاء به ولو قليلا فلا يتوهم كونه كوقت الاختيار في كون الركن مسماه والواجب الزائد على ذلك الى مطلع الفجر بناء على المختار نعم قد يتوهم بكونه مثله من فوات الحج بفوات المسمى مع العلم والعمد فانه كالركن من الاختياري كما عساه يومي اليه صحيح الحلبي السابق مضافا الى القاعدة عدم الاتيان بالمامور به على وجهه بل لعله مقتضى اطلاقهم ان الركن مسماه الشامل للاختياري والاضطراري كما صرح به غير واحد من متاخري المتاخرين ووجهه ما عرفت بعد ان لم يكن فيما يدل على كفاية الاضطراري عموم يشمل ما نحن فيه لاختصاصه بغيره كما سمعت نعم قواعد الفاضل ما عرفته من ان الوقوف الاختياري بعرفة ركن من تركه عامدا بطل حجه وربما استشعر منه عدم كون الاضطراري كذلك فلو تركه عمدا لم يبطل حجه وفيه منع واضح ويمكن ان يكون الوجه في اقتضاه بيان انه لا يجزي الاقتصار على الاضطراري عمدا بل من ترك الاختياري عمدا بطل حجه وان اتى بالاضطراري كما سمعت الكلام فيه وكذا لا يتوهم ايضا من اطلاق كثير من النصوص السابقة كون وقت الاضطرار لو توقف عرفة هو ما لا يفوت معه توقف اختياري المشعر فلو تمكن منهما معا قبل طلوع الشمس كفى لوجوب تحصيلهما في غيره من الوقوف بليلة النحر المعتضد بفتوى الاصحاب على وجه لا يعرف فيه خلاف وان كيف كان فما عن الشيخ في ف من اطلاق ان وقت الوقوف بعرفة من الزوال يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم العيد منزل على ما عرفت من التفصيل الذي ذكره في باقي كتبه فما عن ابن ادريس من ان هذا القول مخالف لاقوال علمائنا وانما هو قول لبعض المخالفين اورده الشيخ في كتابه ايرادا لا اعتقادا في غير محله ضرورة كون مراد الشيخ بيان مطلق الاختياري والاضطراري ومن هنا قال في المخ التحقيق ان النزاع هنا لفظي فان الشيخ قصد الوقت الاختياري وهو من زوال الشمس الى غروبها والاضطراري وهو من الزوال الى طلوع الفجر فتوهم ابن ادريس ان الشيخ قصد بذلك الوقت الاختياري فاخطأ في اعتقاده ونسب الشيخ الى تقليد بعض المخالفين مع ان الشيخ من اعظم المجتهدين وكبيرهم ولا ريب في تحريم التقليد للمحق من المجتهدين فكيف بالمخالف الذي يعتقد المقلد انه مخطئ وهل هذا الاجتهاد الا منه واجتراء على الشيخ ره المسئلة الثالثة من نسي الوقوف بعرفة رجع فوقف بها ولو الى طلوع الفجر من يوم النحر اذا عرف انه يدرك المشعر قبل طلوع الشمس بلا خلاف ولا اشكال لما عرفته سابقا ولو غلب على ظنه الفوات اقتصر على ادراك المشعر قبل طلوع الشمس وقد تم حجه نصا وفتوى نعم يستفاد من قول المص اذا عرف انه عدم وجوب العود الى عرفات مع التردد في ذلك وفي ك وهو كك للاصل وقوله عليه السلام في صحيح معوية بن عمار المتقدم ان ظن انه ياتي عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها واحتمل الشارح وجوب العود مع التردد تقديما للوجوب الحاضر وهو ضعيف وفيه ان صحيح معوية بن عمار السابق وان كان قد علق اتيان عرفة فيه على الظن لكن علق فيه عدم الاتيان على ظن ذلك ايضا نعم في خبر ادريس تعليق ذلك على خشيان الفوات الذي لا ريب في تحققه مع التردد على انه بناء على توقف صحة الحج على ادراك احد الاختياريين يكفي به عذرا في اقتصاره على المشعر ضرورة ان في تركه تعريضا لفوات الاختياريين الموجب هنا لفوات الحج وبذلك ترجح مراعاته على اضطراري عرفة كما هو واضح وكذا يتم حجه لو نسي الوقوف بعرفات مثلا ولم يذكر الا بعد الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة المصرحة باجزاء اختياري المشعر مع فوات وقوف عرفة بقسميه المسئلة الرابعة اذا

بعرفات قبل

بعرفات قبل الغروب ثم لم يتفق له ادراكها الا قبل الزوال صح حجه بادراك اختياري عرفة واضطراري المشعر بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها صحيح معوية قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل افاض من عرفات الى منى قال فليرجع فلياتي جمعا فيقف بها وان كان الناس قد افاضوا من جمع وموثق يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل افاض من عرفات فمر بالمشعر فلم يقف حتى انتهى الى منى فرمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم يرجع فيرمي جمرة العقبة وصحيح معوية عنه ايضا من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليات جمعا وليقف بها وان كان قد وجد الناس قد افاضوا من جمع بل في ك هنا لو فرض عدم ادراك المشعر صح ايضا فان اختياري احدهما كاف بل قال في موضع اخر لا خلاف في الاجزاء باحد الموقفين الاختياريين لكن اشكله سبطه بانتفاء ما يدل على الاجزاء بادراك اختياري عرفة خاصة مع ان الخلاف في المسئلة متحقق فان منهم من صرح بعدم الاجزاء بذلك وهو ابن عباس لو ادرك احد الموقفين اختيارا وفاته الاخر مطلقا فان كان الفائت هو عرفات فقد صح حجه لادراك المشعر وان كان هو المشعر ففيه تردد اقربه الفوات وقال في ير ولو ادرك احد الاختياريين وفاته الاخر اختيارا واضطرارا فان كان الفائت هو عرفة صح الحج وان كان هو المشعر ففي ادراك الحج اشكال ونحوه في كره من ذلك ان الاجزاء بادراك اختياري عرفة ليس جليا كما ذكره الشارح المتم فينبغي عدم الاجزاء لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وانتفاء ما يدل على الصحة مع هذا الاخلال قلت قد نفى عنه الخلاف في التنقيح ايضا وعن جماعة نسبته الى الشهرة منهم المحدث المجلسي والسيد نعمة الله الجزائري في شرح يب وشارح المفاتيح بل عن الاخير عن بعضهم الاجماع عليه في ذخيرة ولعله المعروف بين الاصحاب بل في الروايات انه غرامة في خيرة اليهم مشعر بعدم خلاف فيه كما هو ظاهر المخ وس ايضا بل ستسمع تصريح المص والفاضل في عد وغيرهما بعدم بطلان الحج مع نسيان الوقوف بالمشعر ان كان قد وقف بعرفة كالمحكي عن ير والجامع وكذا التبصرة وس والمعتبر وغيرها بل هو صريح الفاضل في ير وهي ايضا فيكون رجوعا عن الاول وبه يتم نفي الخلاف مع كل ذلك معتضدا بالنبوي الحج عرفة والمروي في طرقنا الحسنة الحج الاكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار والصحيح والحسن عن محمد بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى فقال الم ير الناس لم يكونوا بمنى حين دخلها قلت فانه جهل ذلك قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا باس وفي مرسل محمد بن يحيى الخثعمي عنه ايضا فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا باس به الى رفع الخطاء والنسيان ومعذورية الجاهل خصوصا في الحج بل قيل والى صحيح حريز عن الصادق عليه السلام على ما رواه الكليني والشيخ وعلي بن رئاب عنه عليه السلام على ما رواه الصدوق من افاض من عرفات مع الناس ولم يبت معهم بجمع ومضى الى منى متعمدا او مستخفا فعليه بدنة وان كان لا يخلو من نظر وعلى كل حال فلا يعارض ذلك بعموم النصوص اذا فاتك المزدلفة فقد فاتك الحج وبالمرسل الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة وبمفهوم جملة من النصوص من ادرك جمعا اماما او قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج ضرورة وجوب تخصيص ذلك كله بغير الجاهل الذي وقف اختياري عرفة الملحق به الناسي والمضطر بعد القول بالفصل باحتمال ارادة الجهل بالحكم بل هو الظاهر ولا سيما في اولوية الناسي منه بل يمكن ارادة ما يعم النسيان من الجهل فيه خصوصا بعد ملاحظة ما عرفت من الشهرة العظيمة او عدم الخلاف المحقق نقلا ان لم يكن تحصيلا وما ذكره الشيخ من الطعن في خبر محمد بن يحيى بانه رواه تارة بواسطة واخرى بدونها وانه محمول على من وقف بالمزدلفة شيئا يسيرا بعد الوقوف التام الذي مقتضاه لا انسان ان كان افضل والكل لا داعي له خصوصا بعد انجباره بما سمعت على انه لا حاجة الى حمله على ما ذكر بعد ان كان موافقا لما عرفت مع انه كالصريح في عدم وقوفه شيئا من الاختياري نعم قد يتوقف باعتبار وقوفه يسيرا من الليل ولو حال التجاوز فيه في الصحة في الفرض بخلاف ما اذا لم يحصل له كون فيه اصلا بان مضى الى منى من دون مروره بالمشعر اصلا فانه يبطل الحج لعدم تناول دليل الصحة له وربما يؤيده في الجملة ما رواه الشيخ والصدوق عن حماد بن عثمان في الصحيح والكليني في الضعيف عن محمد بن حكم قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله الرجل الاعجمي والمراة الضعيفة تكون مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هم الى منى لم ينزل بهم جمعا قال اليس قد صلوا بها فقد اجزاهم قلت فان لم يصلوا بها قال فذكروا الله فيها فان كان قد ذكروا الله فيها فقد اجزاهم الا انه لم اجد قولا لاحد من الاصحاب حتى المتاخرين ومتاخريهم الا في ذخيرة فانه اعتبر في الصحة في الفرض ذلك بل يخرج ح عن موضوع المسئلة الذي هو ادراك موقف عرفة خاصة ضرورة كونه على الفرض قد ادرك الموقفين لما تعرفه ان شاء الله من ان موقف المشعر الركني الكون انا ما بليل او نهارا الى طلوع الشمس وان وجب مع ذلك الكون بعد طلوع الفجر لكنه ليس كما مع الوقوف ليلا فتامل جيدا وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرناه النظر فيما سمعته من ك والله العالم المسئلة الخامسة اذا لم يتفق له الوقوف بعرفات نهارا فوقف ليلا ثم لم يدرك المشعر حتى تطلع الشمس فوقف فيه قبل الزوال فمقتضى المحكي من ير وط انه قد فاته الحج واختاره في ك للمعتبرة المستفيضة المتضمنة ان من لم يدرك الناس بالمشعر قبل طلوع الشمس من يوم النحر فلا حج له فانها شاملة للفرض بل ولمن ادرك اختياري عرفة ايضا وان كان قد خرج بما عرفت من الاجماع وغيره بخلاف الفرض لكن غير خفي انها ظاهرة كما لا يخفى على من لاحظها فيمن لم يدرك الا ذلك لا المفروض الذي ادرك فيه اضطراري عرفة فعمدة على انها معارضة بالمعتبرة المستفيضة المتضمنة ان من ادرك المشعر قبل الزوال من يوم النحر فقد ادرك الحج وتقييدها بمن ادرك مع ذلك اختياري عرفة ليس باولى من تقييد الاولى بمن لم يدرك عرفة مطلقا حتى الاضطراري منها بل هو اولى من وجوه منها الشهرة ومنها ما قيل من ان هذه معتبرة الاسانيد جملة بل صحاحها مستفيضة بلا

تلك الضعيفة اسانيدها جملة على صحيح حريز سألت ابا عبد الله ع عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل وهو ظاهر في عدم ادراك عرفات مطلقا كل ذلك مضافا الى خصوص صحيح الحسن العطار عن ابي عبد الله ع اذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلا بالمشعر الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه ومن هنا قيل والقائل الشيخ في ب والصدوق والاسكافي والسيد ابن زهرة والحلبيون والفاضل في غيرهم بل الاكثر بل المشهور يدركه ولو قبل الزوال وهو حسن بل الاقوى لما عرفت بل ينبغي القطع به بناء على القول بادراك الحج بادراك اضطراري المشعر النهاري خاصة كما هو المحكي عن ابن الجنيد وابن بابويه في علل الشرايع والسيد والحلبيين وجملة من المتأخرين كالشهيدين وسبطه لقول الصادق ع في صحيح جميل من ادرك الموقف بجمع يوم النحر قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وحسن وصحيح اسحق بن عمار من ادرك المشعر الحرام يوم النحر قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وصحيح معوية اذا ادركت الزوال فقد ادركت الموقف وموثق اسحق من ادرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وصحيح جميل ايضا المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر وفي الصحيح جاءنا رجل بمنى فقال اني لم ادرك الناس بالموقفين فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسئل اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابي الحسن ع فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج وفي الموثق سألت ابا الحسن ع عن رجل عرض له سلطان فاخذه يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلي سبيله كيف يصنع قال يلحق بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمي ويذبح ولا شيء عليه قلت فان خلي عنه يوم النفر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان كان دخل مكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا حلق راسه وعن فخر الدين وثاني الشهيدين الاستدلال عليه ايضا بصحيحة عبد الله بن مسكان عن الكاظم ع اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج الا اني لم اجده في شيء من الاصول التي وصلت الينا كما اعترف به غير واحد ممن تاخر عنهما بل في ك الظاهر انها رواية عبد الله بن المغيرة فوقع التوهم في ذكر الاب نعم قال النجاشي وروى انه اي عبد الله بن مسكان لم يسمع من الصادق ع الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج وقال الكشي محمد بن مسعود قال حدثني محمد بن ابي نصر قال حدثني محمد بن عيسى عن يونس قال لم يسمع حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع الا حديثا او حديثين وكذلك عبد الله بن مسكان لم يسمع الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج وكان من اروى اصحاب ابي عبد الله ع وكان اصحابنا يقولون من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج فحدثني محمد بن ابي عمير واحسبه انه رواه له من ادركه قبل الزوال من يوم النحر فقد ادرك الحج لكن المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا العدم بل عن ظاهر الخ والتنقيح انه موضع وفاق لصحيح الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن الرجل ياتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل حتى ياتي عرفات من ليلة فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى ياتي عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده وقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وصحيح حريز سألت ابا عبد الله ع عن مفرد الحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل وصحيحه الآخر مع زيادة كيف يصنع قال يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس في شيء وصحيح ضريس بن اعين سألت ابا جعفر ع عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة ويطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فعليه الحج من قابل وخبر محمد بن سنان سألت ابا الحسن ع عن الذي اذا ادرك الناس فقد ادرك الحج فقال اذا اتى جمعا والناس في المشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج ولا عمرة له وان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له فان شاء ان يقيم بمكة اقام وان شاء ان يرجع رجع وعليه الحج من قابل وروى اسحق بن عبد الله سألت ابا الحسن ع عن رجل دخل مكة مفردا للحج فخشي ان يفوته الموقفان فقال له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر فاذا طلعت الشمس فليس له حج قلت كيف يصنع باحرامه فقال ياتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة فقلت له اذا صنع ذلك فما يصنع بعد قال ان شاء اقام بمكة وان شاء رجع الى الناس بمنى وليس معهم في شيء فان شاء رجع الى اهله وعليه الحج من قابل وخبر محمد بن فضيل سألت ابا الحسن ع عن الحد الذي اذا ادركه الرجل ادرك الحج قال اذا اتى جمعا والناس بالمشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج ولا عمرة له فان لم يات جمعا حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له فان شاء اقام وان شاء رجع وعليه الحج من قابل بل قد يدل عليه ايضا قول الصادق ع في صحيح الحلبيين اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج وغيره بناء على انصرافه الى الاختياري منها بل عن المفيد الاخبار بذلك متواترة والرواية بالاجزاء نادرة ومنه مضافا الى ما سمعته من محكي الاجماع وغيره يعلم ترجيح هذه النصوص على السابقة خصوصا بعد احتمال الجملة منها ارادة بيان انه بذلك يدرك الموقف كما اومى اليه صحيح معوية بن عمار ومن لا يكون

دالا على الاجزاء به مع فرض عدم ادراك غيره كما هو محل البحث على انها اجمع من المطلق او العام المقيد او المخصص بهذه النصوص حتى صحيح ابن المغيرة فانه وان اشتمل على فوات الموقفين الا انه يمكن ارادة الاختياريين منه دون الاضطراريين ولا ينافي ذلك ما في هذه النصوص من عمومها لمن ادرك موقف عرفة ايضا بعد ما سمعت من الادلة على تخصيصها به وعلى كل حال فلا ريب في ان الرجحان بجانب هذه النصوص من وجوه ومن الغريب ما في ك من ارتكاب التاويل فيها بارادة نفي الكمال من نفي الحج فيها وارادة الندب من الامر بالعمرة بل ومن الامر بالحج من قابل مع انك قد عرفت مرجوحية المعارض الذي لا جابر لضعفه من وجوه كما عرفت ومن ذلك كله يظهر لك ان اقسام الوقوفين بالنسبة الى الاختيار والاضطرار ثمانية ولو جعل الوقوف الليلي للمشعر قسما على حدة تصير احد عشر خمسة مفردة وهي اختياري عرفة خاصة وقد عرفت ان الاقوى صحة الحج معه واضطراريها خاصة وفي س انه غير مجز قولا واحدا وعن خيرة لا اعرف فيه خلافا بل عن جماعة الاجماع عليه فما في المفاتيح من نسبته الى الشهرة مشعر بوجود خلاف فيه في غير محله اللهم الا ان يريد المطلق كلام الاسكافي ولا ريب في ضعفه الثالث ان يدرك ليلة المشعر خاصة والظاهر عدم الاجزاء بناء على المختار لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه نعم قد يقوى الصحة بناء عليها بادراك اضطراري المشعر النهاري خاصة ضرورة اولوية ذلك منه باعتبار ان فيه شائبة الاختيار للاكتفاء به للمرأة اختيارا ولغيرها كما ستعرف ومن هنا كان المحكي عن ثاني الشهيدين ذلك وان تردد فيه سبطه باعتبار اختصاص ذلك بنص لا يشمل الاضطراري الليلي وهو كذلك نعم قد يستدل له باطلاق خبر مسمع الآتي الدال على صحة حج من افاض من المشعر عامدا قبل الفجر وعليه الجبر بشاة الا انه غير نقي السند ولا جابر له في خصوص هذا الفرد منه وهو من لم يدرك الا هذا الاضطراري بل يمكن دعوى ظهوره فيمن ادرك معه وقوف عرفة بل والاختياري منه وقد عرفت الصحة ح فلاحظ وتامل الرابع ان يدرك اختياري المشعر خاصة ولا اشكال في الصحة كما عرفت بل في س انه خرج الفاضل وجها باجزاء اختياري المشعر وحده دون اختياري عرفة ولعله لقول الصادق ع الوقوف بالمشعر فريضة وبعرفة سنة وقوله ع اذا فاتتك مزدلفة فاتك الحج ويعارض بما اشتهر من قول النبي ص الحج عرفة واصحاب الاراك لا حج لهم ويتفرع عليه اختيار المشعر لو تعارضا ولا يمكن الجمع بينهما وان سوينا بينهما تخير ولو قيل بترجيح عرفات لانه المخاطب به الآن كان قويا وعلى كل حال فلا ريب في ضعف التخريج المزبور في حال العمد لما عرفت الخامس ان يدرك اضطراري النهاري خاصة وفيه البحث السابق الذي قد عرفت ان الاقوى فيه عدم الصحة فيكون الباطل من الاقسام الخمسة قسمين واما الستة المركبة فالاول ان يدرك الاختياريين الثاني اختياري عرفة مع اضطراري المشعر الليلي الثالث اختياري عرفة مع اضطراري المشعر النهاري الرابع ان يدرك اضطراري عرفة مع اضطراري المشعر الليلي الخامس ان يدرك اضطراري عرفة مع اختياري المشعر السادس ان يدرك الاضطراريين والاقوى الصحة في الجميع مع فرض عدم الترك للاختياري عمدا والا بطل حجه كما عرفت واما المندوبات فكثيرة منها الوقوف في ميسرة الجبل لقول الصادق ع في صحيح معوية قف في ميسرة الجبل فان رسول الله ص وقف بعرفات في ميسرة الجبل فلما وقف جعل الناس يبتدرون اخفاف ناقته فيقفون الى جانبه فنحاها ففعلوا مثل ذلك فقال ايها الناس انه ليس موضع اخفاف ناقتي الموقف ولكن هذا كله موقف واشار بيده الى الموقف وفعل مثل ذلك في المزدلفة الحديث ومنها ان يكون في السفح لقوله ع ايضا في خبر مسمع عرفات كلها موقف وافضل المواقف سفح الجبل والمراد بالسفح الاسفل حيث يسفح فيه الماء وح فيدل عليه موثق اسحق سألت ابا ابراهيم ع عن الوقوف بعرفات فوق الجبل احب اليك او على الارض فقال على الارض وعن القاموس السفح عرض الجبل المضطجع او اصله او اسفله كما ان المراد بميسرة الجبل بالنسبة الى القادم من مكة كما في ك ومنها الدعاء المتلقى عن اهل البيت ع كدعاء الحسين المعروف ودعاء ولده زين العابدين في الصحيفة ودعاء النبي ص الذي علمه لعلي ع كما في مرسل ابن سنان عن الصادق ع قال له الا اعلمك دعاء يوم عرفة وهو دعاء من كان قبلي من الانبياء تقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كما تقول وخيرا مما نقول وفوق ما يقول القائلون اللهم لك صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي ولك تراثي وبك حولي ومنك قوتي اللهم اني اعوذ بك من الفقر ومن وساوس الصدور ومن شتات الامر ومن عذاب القبر اللهم اني اسألك خير الرياح واعوذ بك من شر ما تجيء به الرياح واسألك خير الليل وخير النهار اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي وبصري نورا وفي لحمي ودمي وعظامي وعروقي ومقعدي ومقامي ومدخلي ومخرجي نورا واعظم لي نورا يا رب يوم القاك انك على كل شيء قدير او غير ذلك من الادعية قال الباقر ع في خبر ابي الجارود ليس في شيء من الدعاء عشية عرفة شيء موقت وستسمع الامر بالدعاء بما احب وان يدعو لنفسه ولوالديه وللمؤمنين وفي س اقلهم اربعون وان لم اجد به هنا نصا وعلى كل حال فهو يوم شريف كثير البركة بل عن الحلبي يلزم افتتاحه بالنية وقطع زمانه بالدعاء والتوبة والاستغفار ولعله لظاهر الامر في الاخبار المعلوم ارادة الندب منه وخصوص خبر جعفر بن عامر بن عبد الله بن جداعة الازدي عن ابيه قال للصادق ع رجل وقف في الموقف فاصابته دهشة الناس فبقي ينظر الى الناس ولا يدعو حتى افاض الناس قال يجزيه وقوفه ثم قال اليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقنت ودعا قلت بلى قال فعرفات كلها موقف وما قرب من الجبل فهو افضل الذي هو كما ترى لا صراحة فيه بل ولا ظهور في ذلك بل استدل به الفاضل على عدم الوجوب ولعله لقوله يجزيه وقوفه وان كان فيه ان ذلك غير مناف لوجوب الدعاء فالتحقيق عدم دلالته على كل منهما خصوصا بالنسبة الى قطع الزمان جميعه كخبر ابي يحيى زكريا الموصلي سألت العبد الصالح ع عن رجل وقف بالموقف فاتاه نعي ابيه او نعي بعض ولده قبل ان يذكر الله تعالى بشيء او يدعو فاشتغل بالجزع والبكاء عن الدعاء ثم افاض الناس فقال لا

ارى عليه شيئاً وقد اساء فليستغفر الله اما لو صبر واحتسب لأفاض من الموقف بحسنات اهل الموقف جميعاً من غير ان ينقص من حسناتهم شيء انا ولعل ان المراد بالاساءة تنبيه والاستغفار من حيث الجزع ونحوه ولكن الانصاف عدم خلو الاول عن ظهور في الاجزاء بالوقوف المجرد وانه لا يجب فيه وغيره عن القاضي وجوب الذكر والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله واستدل له بالامر في الآية واجيب بعدم كونه للوجوب وبان المأمور به انما هو الذكر عند المشعر الحرام وعلى بهيمة الانعام في ايام معدودات قد فسر في الاخبار بالعيد وايام التشريق والذكر فيها بالتكبير عقيب الصلوات وبعد قضاء المناسك فيحتمل التكبير المذكور وغيره نعم قال الصادق ع في صحيح معوية السابق فاذا وقفت بعرفات فاحمد الله وهلله ومجده واثن عليه وكبره مائة مرة واقرء قل هو الله احد مائة مرة وتخير لنفسك من الدعاء ما احببت واجتهد فانه يوم دعاء ومسئلة وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان الشيطان لن يذهلك في موطن قط احب من ان يذهلك في ذلك الموطن واياك ان تشتغل بالنظر الى الناس واقبل قبل نفسك وليكن فيما تقول اللهم رب المشاعر كلها فك رقبتي من النار واوسع علي من رزقك الحلال وادرء عني شر فسقة الجن والانس اللهم لا تمكر بي ولا تخدعني ولا تستدرجني يا اسمع السامعين ويا ابصر الناظرين ويا اسرع الحاسبين ويا ارحم الراحمين اسئلك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تفعل بي كذا وكذا وليكن فيما تقول وانت رافع يديك الى السماء اللهم حاجتي اليك التي ان اعطيتنيها لم يضرني ما منعتني وان منعتنيها لم ينفعني ما اعطيتني اسئلك خلاص رقبتي من النار اللهم اني عبدك وملك يدك ناصيتي بيدك واجلي بعلمك اسئلك ان توفقني لما يرضيك عني وان تسلم مني مناسكي التي اريتها خليلك ابرهيم ودللت عليها نبيك محمداً ص وليكن فيما تقول اللهم اجعلني ممن رضيت عمله واطلت عمره واحييته بعد الموت حيوة طيبة وفي خبره الآخر عنه ايضاً ونحوه مما يعجل الصلوة ويجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم تأتي الموقف وعليك السكينة والوقار فاحمد الله وهلله ومجده واثن عليه وكبره مائة مرة واحمده مائة مرة وسبحه مائة مرة واقرء قل هو الله احد مائة مرة ... واقبل قبل نفسك ثم قال وليكن فيما تقول اللهم اني عبدك فلا تجعلني من اخيب وفدك وارحم مسيري اليك من الفج العميق وليكن فيما تقول اللهم رب المشاعر كلها فك رقبتي من النار واوسع علي من رزقك الحلال وادرء عني شر فسقة الجن والانس اللهم لا تمكر بي ولا تخدعني ولا تستدرجني وتقول اللهم اني اسئلك بحولك وجودك وكرمك ومنك وفضلك يا اسمع السامعين ويا ابصر الناظرين الحديث الخ وزاد ويستحب ان تطلب عشية عرفة بالعتق والصدقة اي تطلب فضلها بذلك والظاهر الامر فيه وفي غيره بالتعجيل وترك النوافل والرواتب لانه يوم دعاء وذكر لا يوم صلوة لكن في خبر ابي بلال رايت ابا عبد الله ع اتى بخمسين نواة فكان يصلي بقل هو الله احد مائة ركعة ويختمها باية الكرسي فقلت جعلت فداك ما رايت احداً منكم يصلي هذه الصلوة هنا فقال ما شهد هذا الموضع نبي ولا وصي نبي الا صلى هذه الصلوة ولعل المراد صلوتها في العمر مرة وكيف كان ففي صحيح ابن ميمون عنه ايضاً ان رسول الله ص وقف بعرفات فلما همت الشمس ان تغيب قبل ان يندفع قال اللهم اني اعوذ بك من الفقر ومن تشتت الامر ومن شر ما يحدث بالليل والنهار امسى ظلمي مستجيراً بعفوك وامسى خوفي مستجيراً بامانك وامسى ذلي مستجيراً بعزك وامسى وجهي الفاني مستجيراً بوجهك الباقي يا خير من سئل ويا اجود من اعطى جللني برحمتك والبسني عافيتك واصرف عني شر جميع خلقك قال عبد الله بن ميمون وسمعت ابي يقول يا خير من سئل ويا اوسع من اعطى ويا ارحم من استرحم ثم سل حاجتك وفي خبر ابي بصير عنه ايضاً اذا اتيت الموقف فاستقبل البيت وسبح الله مائة مرة وكبر الله مائة مرة وتقول ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله مائة مرة وتقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويميت ويحيي وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير مائة مرة ثم تقرء عشر آيات من اول سورة البقرة ثم تقرء قل هو الله احد ثلث مرات وتقرء آية الكرسي حتى تفرغ منها ثم تقرء آية السخرة ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام الى قوله قريب من المحسنين ثم تقرء قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس حتى تفرغ منها ثم تحمد الله على كل نعمة انعم عليك وتذكر نعمه واحدة واحدة ما احصيت منها وتحمده على ما انعم عليك من اهل ومال وتحمد الله على ما ابلاك وتقول اللهم لك الحمد على نعمائك التي لا تحصى بعدد ولا تكافى بعمل وتحمده بكل آية ذكر فيها الحمد لنفسه في القرآن وتسبحه بكل تسبيح ذكر به نفسه في القرآن وتكبره بكل تكبير كبر به نفسه في القرآن وتهلله بكل تهليل هلل به نفسه في القرآن وتصلي فيه على محمد وآل محمد وتكثر منه وتجتهد فيه وتدعو الله بكل اسم سمى به نفسه في القرآن وبكل اسم تحسنه وتدعو باسمائه التي في آخر الحشر وتقول اسئلك يا الله يا رحمن بكل اسم هو لك اسئلك بقوتك وقدرتك وعزتك وبجميع ما احاط به علمك وبجمعك وباركانك كلها وبحق رسولك صلوات الله عليه وآله وباسمك الاكبر الاكبر وباسمك العظيم الذي من دعاك به كان حقاً عليك ان تجيبه وباسمك الاعظم الاعظم الذي من دعاك به كان حقاً عليك ان لا ترده وان تعطيه ما سئل ان تغفر لي جميع ذنوبي في جميع علمك بي وتسئل الله حاجتك كلها من امر الدنيا والآخرة وترغب اليه في الوفادة في المستقبل في كل عام وتسئل الله الجنة سبعين مرة وتتوب اليه سبعين مرة وليكن من دعائك اللهم فكني من النار واوسع علي من رزقك الحلال الطيب وادرء عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم فان نفد هذا الدعاء ولم تغرب الشمس فاعده من اوله الى آخره ولا تمل من الدعاء والتضرع والمسئلة ومنه يستفاد جملة من المندوبات وقال ابرهيم بن هاشم رايت عبد الله بن جندب بالموقف فلم ار موقفاً كان احسن من موقفه ما زال ماداً يديه الى السماء ودموعه تسيل على خديه حتى تبلغ الارض فلما انصرف

الناس قلت يا ابا محمد ما رايت موقفاً قط احسن من موقفك قال والله ما دعوت الا لاخواني وذلك لان ابا الحسن موسى بن جعفر ع اخبرني انه من دعا لاخيه بظهر الغيب نودي من العرش ولك مائة الف ضعف مثله فكرهت ان ادع مائة الف ضعف مضمونة لواحدة لا ادري تستجاب ام لا وعن ابرهيم بن ابي البلاد عن عبد الله بن جندب قال كنت في الموقف فلما افضت لقيت ابرهيم بن شعيب فسلمت عليه وكان مصاباً باحدى عينيه واذا عينه الصحيحة حمراء كانها علقة دم فقلت له قد اصبت باحدى عينيك وانا والله مشفق على عينك الاخرى فلو قصرت من البكاء قليلاً فقال لا والله يا ابا محمد ما دعوت لنفسي اليوم بدعوة فقلت فلمن دعوت قال دعوت لاخواني سمعت ابا عبد الله ع يقول من دعا لاخيه بظهر الغيب وكل الله به ملكاً يقول ولك مثلاه فاردت ان اكون انا ادعو لاخواني ويكون الملك يدعو لي لاني في شك من دعائي لنفسي ولست في شك من دعاء الملك لي ومنها ان يضرب خباه بنمرة لقول الصادق ع في صحيح معوية فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة وهي بطن عرنة دون الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فليغتسل الحديث وفي صحيحه الآخر الوارد في صفة حج النبي ص انه انتهى الى نمرة وهي بطن عرنة بحيال الاراك فضرب قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله ص ومعه فرسه وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم ونهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ثم مضى الى الموقف الحديث وربما استظهر منهما عدم انتقاله منها حتى تزول الشمس ورح وهو منافٍ للقول بوجوب الكون فيها من اول الزوال وقد عرفت الكلام فيه سابقاً مفصلاً ومنها ان يقف على السهل المقابل للجبل لرجحان الاجتماع في الموقف والتضام ومنها ان يجمع رحله اي يضم امتعته بعضها الى بعض ليامن عليها من الذهاب ليتوجه بقلبه الى الدعاء ومنها ان يسد الخلل الى الفرج به وبنفسه بمعنى انه لا يدع بينه وبين اصحابه فرجة لتستر الارض التي يقفون عليها قال الصادق ع في صحيح معوية فاذا رايت خللاً فسده بنفسك وبراحلتك فان الله عز وجل يحب ان تسد تلك الخلال وعن بعض احتمال كون الجار في به وبنفسه متعلقاً بمحذوف صفة للخلل والمعنى انه يسد الخلل الكائن بنفسه وبرحله بان ياكل ان كان جائعاً ويشرب ان كان عطشاناً وهكذا يصنع ببعيره ويزيل الشواغل المانعة عن الاقبال والتوجه الى الله تعالى في الدعاء واستحسنه في ك وفيه انه لا ينطبق على ظاهر خبر سعيد بن يسار قال قال لي ابو عبد الله ع عشية من العشايا بمنى وهو يحثني على الحج ويرغبني فيه يا سعيد ايما عبد رزقه الله رزقاً من رزقه فاخذ ذلك الرزق فانفقه على نفسه وعلى عياله ثم اخرجهم قد ضحاهم بالشمس حتى يقدم بهم عشية عرفة الى الموقف فيقيل الم تر فرجاً تكون هناك فيها خلل فليس فيها احد فقلت بلى جعلت فداك فقال يجيء بهم قد ضحاهم حتى يشعب بهم تلك الفرج فيقول الله تبارك وتعالى لا شريك له عبدي رزقته من رزقي فاخذ ذلك الرزق فانفقه فضحى به نفسه وعياله ثم جاء بهم حتى شعب بهم هذه الفرجة التماس مغفرتي فاغفر له ذنبه واكفيه ما اهمه ... اشياء قالها نحواً من عشرة ومنها ان يدعو قائماً لانه افضل افراد الكون باعتبار كونه احمز والى الادب اقرب ولم اجد فيه نصاً بالخصوص لكن ينبغي ان يكون ذلك حيث لا يورث التعب المنافي للخشوع والتوجه والا كان الافضل القعود على الارض والدابة والسجود بل لعل الاخير افضل مطلقاً للاخبار والاعتبار هذا والذي يظهر من محكي ط افضلية القيام في غير حال الدعاء معللاً له بانه اشق ونحوه عن ... محكي ... ويجوز الوقوف بعرفة راكباً وقائماً سواء وهو احد قولي الشافعي ذكره في الاملاء وقال في القديم الركوب افضل واستدل بالاجماع والاحتياط وقال ان القيام اشق فينبغي ان يكون افضل وفي محكي كره عندنا ان الركوب والقعود مكروهان بل يستحب قائماً داعياً بالماثور وحكي عن احمد ان الركوب افضل اقتداء برسول الله ص وليكون اقوى على الدعاء وعن الشافعي قولين احدهما ذلك والآخر التساوي وعن هي انه اجاب عن التاسي بجواز انه صلى الله عليه وآله انما فعل ذلك بياناً للجواز ولذا طاف ع راكباً مع انه لا خلاف في ان المشي افضل وفي كشف اللثام ولانه اراد ان يراه الناس ويسمعوا كلامه وايضاً ان خلا الناس عن المعاص اقتضى الوجوب ولا قائل به والمعاص كما اسقط الوجوب اسقط الرجحان وفيه انه لا تلازم وفي خبر محمد بن عيسى المروي عن قرب الاسناد رايت ابا عبد الله ص جعفر بن محمد ع بالموقف على بغلة رافعاً يديه الى السماء عن يسار والي الموسم حتى انصرف وكان في موقف النبي ص وظاهر كفيه الى السماء وهو يلوذ ساعة بعد ساعة بسبابته ولكن مع ذلك الاولى تركه لما سمعته من الاجماع في كره والامر سهل ويكره الوقوف في اعلى الجبل الذي قد عرفت ان الارض حب الى الكاظم ع ... وما عساه يشعر به خبر سماعة من معروفية كون الوقوف في الاسفل وان الصعود الى الجبل عند الضيق قال قلت لابي عبد الله ع اذا ضاقت عرفة كيف يصنعون قال يرتفعون الى الجبل وتخلصاً من شبهة التحريم المحكي عن القاضي الا لضرورة بل في س هو ظاهر ابن ادريس والله العالم وكذا قد عرفت انه يكره راكباً وقاعداً ما عرفت بل ربما ظهر من كره الاتفاق على ذلك نعم قد يستحبان باعتبار العوارض وكذا يكره الوقوف بها بغير وضوء لخبر علي بن جعفر سئل اخاه ع عن الرجل هل يصلح له ان يقف بعرفات على غير وضوء قال لا يصلح له الا وهو على وضوء وينبغي ان لا يرد فيه سائلاً للمرسل كان ابو جعفر ع اذا كان يوم عرفة لم يرد سائلاً كما انه ينبغي للسائل ان لا يسئل فيه غير الله تعالى شانه ففي المرسل سمع علي بن الحسين ع يوم عرفة سائلاً يسئل الناس فقال ويحك اغير الله تسئل في هذا اليوم انه ليرجى ما في بطون الحبالى في هذا اليوم ان يكون سعيداً ويستحب ايضاً الاجتماع للدعاء في غير عرفة في الامصار قال الصادق ع في حديث في يوم عرفة يجتمعون بغير امام في الامصار تدعون الله عز وجل وقول علي ع لا عرفة الا بمكة يراد منه نفي الكمال لا المشروعية كما يدل عليه قوله ايضاً لا عرفة الا بمكة ولا باس بان يجتمعوا في الامصار يوم عرفة يدعون الله تعالى ولعله الى ذلك اشار في س بقوله والتعريف بالامصار والرواية مبدلة ضعيفة وفي خبر زرارة عن ابي جعفر ع المروي عن العياشي سئلته عن قول الله عز وجل خذوا زينتكم عند كل مسجد قال عشية عرفة والله العالم

والموثق والمؤيد القول في الوقوف بالمشعر الحرام المسمى بمزدلفة بكسر اللام وجمع باسكان الميم هو احد المشاعر التي هي مواضع المناسك والمشعر الحرام
حده او كسر الميم وبه لغة وفي القاموس المشعر الحرام وبكسر ميمه المزدلفة وعليه بناء اليوم ووهم من قال جبلا بقرب جزء ذلك البناء ولعله اشار الى الغنوي
في محكي المصباح المنير قال والمشعر الحرام جبل باخر مزدلفة واسمه قزح وكنيته جمعا لمزدلفة والمشعر الحرام وفي س في مسئلة ومسمى ومفتوح على المشهور وبعضهم
يكسرها على التشبيه باسم الاله وسيعني في محكي مجمع البحرين قال هو جبل باخر مزدلفة واسمه قزح ويسمى جمعا ومزدلفة والمشعر الحرام وفي س في مسئلة استحباب
وطئ الصرورة المشعر برجله او بعيره وقد قال الشيخ هو قزح فيصعد عليه ويذكر الله عنده وقال الحلبي يستحب وطئ المشعر في حجة الاسلام
كذا وقال ابن الجنيد بطاء برجله او بعيره المشعر الحرام قرب المنارة والظاهر ان المسجد الموجود الان فيمكن ان يكون من المشترك بين الكل والبعض او من
باب تسمية الكل باسم الجزء وستسمع تمام الكلام فيه ان شاء الله عند التعرض له وعلى كل حال يسمى المزدلفة باعتبار انه يتقرب فيه الى الله تعالى قال الصادق
في صحيح معوية ما لله تعالى منسك احب الى الله تعالى من موضع المشعر الحرام وذلك انه يذل فيه كل جبار عنيد او لازدلاف الناس فيها الى منى بعد الافاضة
او لمجئ الناس اليها في زلف من الليل كما في صحيح معوية او لانها ارض مستوية مكنوسة وفي صحيح معوية عن الصادق عم في حديث ابرهيم ان جبرئيل
انتهى به الى الموقف فاقام به حتى غربت الشمس ثم افاض به فقال يا ابرهيم ازدلف الى المشعر الحرام فسميت مزدلفة وقال ايض في خبر اسمعيل بن جابر
وغيره سميت جمعا لان ادم عم جمع فيها بين الصلوتين المغرب والعشاء والامر في ذلك سهل والله العالم وكيف كان فالنظر في مقدمته وكيفيته ام
اما المقدمة فيستحب الاقتصاد في سيره الى المشعر وان يقول اذا بلغ الكثيب الاحمر عن يمين الطريق اللهم ارحم موقفي وزد في عملي وسلم لي ديني وتقبل
مناسكي قال الصادق عم في صحيح معوية ان المشركين كانوا يفيضون من قبل ان تغيب الشمس فخالفهم رسول الله صلعم وافاض بعد غروب الشمس قال وقال
ابو عبد الله عم اذا غربت الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار فان الله عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس
واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا انتهيت الى الكثيب الاحمر عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي وزد في عملي وسلم لي ديني وتقبل مناسكي
واياك والوجيف الذي يصنعه الناس فان رسول الله صلعم قال ايها الناس ان الحج ليس بوجيف الخيل ولا بايضاع الابل ولكن اتقوا الله تعالى وسيروا
سيرا جميلا لا توطئوا ضعيفا ولا توطئوا مسلما وتوئدوا واقتصدوا في السير فان رسول الله صلعم كان يكف ناقته حتى انه كان يصيب راسها
مقدم الرحل ويقول ايها الناس عليكم بالدعة فسنة رسول الله صلعم تتبع قال معوية وسمعت ابا عبد الله عم يقول اللهم اعتقني من النار وكررها
حتى افاض فقلت الا تفيض فقد افاض الناس فقال لي اني اخاف الزحام واخاف ان اشرك في عنت انسان وهو دال على تمام ما ذكره المص
وغيره بل هو دال على الاولى من وجوه وقال عم ايضا في حسنه وافض بالاستغفار فان الله عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس و
استغفروا الله ان الله غفور رحيم وان يؤخر المغرب والعشاء الى المزدلفة كما نص عليه بنو حمزة وادريس وسعيد الفاضل وغيرهم بل هو معقد
اجماع العلماء كافة في محكي هي وكرة وهو الحجة على عدم الوجوب مضافا الى الاصل وقول الصادق عم في صحيح هشام بن الحكم لا باس ان يصلي
الرجل المغرب اذا امسى بعرفة وخبر محمد بن سماعة سئل للرجل ان يصلي المغرب والعتمة في الموقف قال قد فعله رسول الله صلعم صليهما في الشعب
وفي صحيح ابن مسلم عنه عم صل المغرب بين عرفة والمزدلفة فنزل وصلى المغرب وصلى العشاء الاخرة بالمزدلفة التي لا داعي الى حملها على الضرورة
التي هي خلاف الظاهر خلافا للشيخ في المحكي عن معظم كتبه وابن زهرة بل في كشف اللثام حكايته عن ظاهر الاكثر وان كنا لم نتحققه فيجب
المضمر سماعة لا تصلهما حتى تنتهي الى جمع وان مضى من الليل ما مضى وقول احدهما عليهما السلام في صحيح محمد بن مسلم لا تصل المغرب حتى
تاتي جمعا وان ذهب ثلث الليل وللاجماع في ف وللاحتياط والجميع كما ترى فالاولى الجمع بالفضل والا كان مقتضى دليل الشيخ البطلان
لو فعل في الوقت وهو خلاف المتواتر من النصوص وكيف كان ففي المتن وغيره يؤخر ولو صار الى ربع الليل وعن الاكثر ومنهم الفا
في محكي ير وكرة وهي وان ذهب ثلث الليل بل في الاخيرين اجماع العلماء عليه مضافا الى صحيح ابن مسلم السابق بل والى مضمر سماعة
وان مضى من الليل ما مضى ولعله اليه اشار في محكي ف بما ارسله من انه روى الى نصف الليل ولعل المراد تاخيرهما الى خوف فوات وقت
الاداء بعد تنزيل الربع والثلث على الغالب ويقرب منه قول ابن زهرة لا يجوز ان يصلي العشاء الا في المشعر الا ان يخاف فوتها بخروج
وقت المضطر وان كان فيه ما لا يخفى في كشف اللثام ولعل من اقتصر على الربع نظر الى اخبار توقيت المغرب ليه وحمل الثلث على ان يكون
الفراغ من العشاء عنده وبنا المص ممن لا يرى ذلك وكيف كان فان منعه مانع عن الوصول الى المشعر قبل فوات الوقت صلى في
الطريق بلا خلاف ولا اشكال ويستحب ايضا ان يجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين من غير نوافل بينهما ويؤخر
نوافل المغرب الى ما بعد العشاء بلا خلاف اجده فيه بيننا بل في صريح ك وعن ظاهر غيرها الاجماع عليه قال الصادق عم في صحيح منصور
صلوة المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامتين ولا تصل بينهما شيئا قال هكذا صلى رسول الله صلعم وفي خبر عنبسة بن مصعب
سئلت ابا عبد الله عم عن الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة فقال صلها بعد العشاء لكن في صحيح ابان بن تغلب صليت خلف
ابي عبد الله عم المغرب بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى
المغرب قام فتنفل باربع ركعات واحتمال كون التاسين في غير المزدلفة كما ترى نعم الظاهر ارادة بيان الجواز

جواز بناء على امتداد وقتها المغرب وان استحب تاخيرها عن العشاء وانها لا يخرج وقتها بذهاب الشفق وكيف كان فللعامة قول بالجمع بينهما
باقامتين ولخر باذان واقامة والثالث باذان واقامتين ورابع ان جمع بينهما في وقت الاولى فكما قلنا والا فباقامتين بلا اذان الا ان يرجو
اجتماع الناس والا اذن وخامس باقامة بلا ولى فقط والجميع سهو وان كان الفضل في الاول وليس هو من قضاء النافلة في وقت الفريضة
بالمحل المعروف ولا يجب هذا الجمع عندنا خلافا لابي حنيفة والثوري والله العالم واما الكيفية فالواجب النية على حسب ما عرفته في غيره والمراد
انه يجب النية في الوقوف بالمشعر ولا تجزي النية عند الاحرام كما عسى ان يظهر من المحكي عن الشيخ فانه وان كان احد افعال الحج الذي قد فرض
بنية عقد الاحرام الا ان ظاهر النص والفتوى بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل هو كذلك كونه نسكا مستقلا بالنسبة الى اعتبار النية فيه
ولا مانع من كونه جزئية على هذا الوجه وربما يظهر من بعض النصوص الاتية حصول الوقوف الواجب بالصلوة في الموقف والدعاء فيه وان لم
يعلم انه الموقف ولم ينو الوقوف ولكن قد يقال بصحة الحج مع ذلك وان فات الوقوف بخصوصه لفوات نيته فتدبر جيدا وكيف كان فحده اي
المشعر ما بين المازمين الى الحياض الى وادي محسر بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في ك بل في ك هو مجمع عليه بين الاصحاب وفي صحيح معوية حد
المشعر الحرام المازمين الى الحياض الى وادي محسر ومن المازمين ونحوه مرسل الصدوق عن الصادق عم وفي صحيح زرارة عن ابي جعفر عم انه قال
للحكم بن عيينة ما حد المزدلفة فسكت فقال ابو جعفر عم حدها ما بين المازمين الى الجبل الى حياض محسر وقال الصادق عم في خبر ابي بصير حد المزدلفة
من وادي محسر الى المازمين وقال ايض في صحيح الحلبي ومحمد ولا تتجاوز الحياض ليلة المزدلفة وفي خبر اسحق بن عمار عن ابي الحسن عم سئلته
عن حد جمع قال ما بين المازمين الى وادي محسر والمازمان بكسر الزاء وبالهمز ويجوز التخفيف بقلب الهمزة الفا الجبلان بين عرفات والمشعر وعن الجوهري
المازم كل طريق ضيق بين جبلين ومنه سمي الموضع الذي بين جمع وعرفة المازمين وفي القاموس المازم ويقال المازمان مضيق بين جمع وعرفة
واخر بين مكة ومنى وظاهرهما ان المازم اسم لموضع مخصوص وان كان بلفظ التثنية وكيف كان فلا يجزي ان يقف بغير المشعر اختيارا او اضطرارا
بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه نعم يجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل الى المازمين كما عن الفقيه والجامع وهي وكرة بل لا اجد
فيه خلافا بل في ك هو مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن الغنية الاجماع عليه في موثق سماعة قلت لابي عبد الله عم اذا كثر الناس بجمع كيف
يصنعون قال يرتفعون الى المازمين وكان المص وغيره فهموا منه بنحو ما سمعته في جبل عرفة الذي صرحوا بكراهة الصعود عليه من غير ضرورة ومن هنا قال
في س ويكره الوقوف على الجبل الا لضرورة وحرمه القاضي ولعل تخصيصه القاضي لتصريحه في المحكي عنه بوجوب ان لا يرتفع اليه الا لضرورة وكذا
عن ابن زهرة بخلاف غيرهم الذين عبروا بنحو ما في المتن الذي يمكن ارادة الاخص المعنى بالجواز فيه بمعنى انه لا كراهة مع الضرورة بخلاف غير
حال الضرورة فانه مكروه ولكن فيه انه مناف لما هو كالصريح من النصوص السابقة من خروج المازمين عن المشعر الذي يجب الوقوف فيه ويمكن
ان يريد الشهيد بالجبل بل في كشف اللثام انه الظاهر غير المازمين وانما هو جبل في خلال المشعر لا من حدوده خصوصا بعد قوله والظاهر ان ما اقبل
من الجبال من المشعر دون ما ادبر منها ولا ريب في خروج القنة عما اقبل منها بل ربما استظهر من صحيح زرارة كون الجبل من الحدود الداخلة
على معنى ارادة تعداد ما في المشعر من الجبل وغيره من قوله الى الجبل فيه بل قد يقال ان المراد بخبر سماعة الانتهاء اليهما من غير صعود عليهما ولذا اتى
بالى دون على وح فلا يكون منافيا لما في النصوص السابقة من خروج المازمين عن المشعر لا حاجة الى ارتكاب جواز الوقوف عليه مع خروجه للضرورة
او مطلقا مع الكراهة وبدونها كما عرفت وربما يؤيد ذلك ما اخبر به المشاهد من انه لا يمكن الصعود الى قنته هذا ولكن في الرياض ان السياق وفهم
الاصحاب صريحة على كون الى هنا بمعنى على فيكون استثناء المازمين والجبل الخ ولا يخفى عليك ما فيه والله العالم ولو نوى الوقوف ثم نام او
جن او اغمي عليه صح وقوفه في ظاهر كلام الاصحاب لان الركن مسماه الذي يحصل بان يسير بعد النية ولذا لا يبطل حج من افاض عمدا من قبل طلوع
الشمس فضلا عن الخارج عن التكليف ولكن في المتن قيل لا يصح وقوفه ولم اعرف القائل كما اعترف به في ك قال نعم ذكر الشيخ في ط عبارة
مقتضاها انه يعتبر الافاقة من الجنون والاغماء في الموقفين ثم قال في ك حكم النوم سواء والاولى ان نقول يصح منه الوقوف بالموقفين
وان كان نائما لان الفرض الكون فيه لا الذكر وليس في كلامه دلالة على عدم صحة الوقوف اذا عرض احد هذه الاعذار بعد النية كما هو
المنقول في العبادة ولكن ما ذكره من عدم الفرق بين النوم والاغماء والجنون غير جيد قلت قد عرفت نحو هذا الكلام في وقوف عرفة و
التحقيق الصحة مع حصول المسمى والبطلان بدونه وحينئذ فالاولى الشهيد اذ قال في س هنا خامسها اي الواجبات السلامة من الجنون
والاغماء والسكر والنوم في جزء من الوقت كما مر والله العالم ومن الواجب ايضا ان يكون الوقوف المزبور المختار بعد طلوع الفجر بلا خلاف
اجده فيه بل في ك وغيره وكشف اللثام وعن غيرهما الاجماع عليه مضافا الى التاسي وقول الصادق عم في صحيح معوية اصبح على طهر بعد ما
تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث تبيت فاذا وقفت فاحمد الله تعالى واثن عليه واذكر من الائه وبلائه ما قدرت
عليه وصل على النبي صلعم وليكن من قولك اللهم رب المشعر الحرام فك رقبتي من النار واوسع علي من رزقك الحلال وادرء عني شر فسقة الجن و
الانس اللهم انت خير مطلوب اليه وخير مدعو وخير مسئول ولكل وافد جائزة فاجعل جائزتي في موطني هذا ان تقيلني عثرتي وتقبل معذرتي
وان تجاوز عن خطيئتي ثم اجعل التقوى من الدنيا زادي ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى الابل موضع اخفافها وعن المعتبر زيادة يا ارحم

الراجين في الخوف والصدق جلالك في اليمين وذى الاخر وتعال وادع الله كثيرا لنفسك ولوالديك وولدك واهلك ومالك واخوانك والمؤمنين
والمؤمنات فانه موطن شريف عظيم ومفهوم مرسل جميل لا باس ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا بناء على ارادة الاثم من الباس في المفهوم
ولولما عرفت لكن عن بعضهم ان وقت الاختيار من ليلة النحر الى طلوع الشمس من يومها لاطلاق قول الصادق عم في صحيح هشام وغيره في
المتقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس لا باس به والمتقدم من المزدلفة الى منى يرمون الجمار ويصلون الفجر في منازلهم بمنى لا باس وحسن مسمع
الآتي المتضمن وجوب شاة عليه لسكت عن امره بالرجوع واطلاق النصوص السابقة ان من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج
وهو ظاهر الاكثر لحكمهم بجبره بشاة فقط حتى حكي في هي الاتفاق من عدا ابن ادريس عليه فيان الموجود في س ان الواجب فيه نية الى ان قال ثم الوقوف بعد الفجر الى طلوع الشمس والاولى استيفاء النية له والمجزي منه ان يهودكن مسماه ولو افاض قبل طلوع الشمس لم يتجاوز محسرا فلا باس
بل يستحب فان تجاوز فاختيار الاثم ولا كفارة وقال الصدوق ره عليه شاة وقال ابن ادريس يستحب المقام الى طلوع الشمس والاول اشهر ثم قال وساسها
كونه ليلة النحر ويوم حتى تطلع الشمس وللمضطر الى زوال الشمس وقد ذكرنا سابقا انه في صحيح هشام جواز صلوة الصبح بمنى ولم يقيد بالضرورة
ورخص النبي صم للنساء والصبيان الافاضة ليلا وكذا يجوز للخائف وهو كالصريح في انه اضطراري للخائف في الفرق بينه وبين ما بعد
طلوع الشمس الى الزوال انه اضطراري ايضا بخلافه فانه اختياري للنساء ولا دلالة في قوله سادسها الخ على امتداد وقت الاختيار بل
مراده وجوب الكون ليلة النحر ويوم الى ان تطلع الشمس على معنى ان الركن حصوله في اي جزء منه ومن الغريب عن انه ظاهر الاكثر باعتبار
حكمهم بصحة المفيض قبل الفجر عامدا مختارا مع الجبر بشاة اذا كان قد وقف بعرفة او مطلقا ضرورة كونه كالصريح في حصول الاثم لذكرهم
الجبر المراد به الكفارة المقتضية للاثم غالبا وصحيح هشام مخصوص بغيره مما دل على اعتبار الاضطرار من نص واجماع والسكوت في خبر
مسمع لا يدل على عدم الوجوب ضرورة احتمال امور كثيرة نحو سكوته عن الامر بالرجوع للمفيض من عرفات قبل مغيب الشمس مقتصرا على
ذكر الكفارة ونصوص ادراك الحج لا تنافي وجوب غيره ذلك معه نعم روى علي بن عطية قال افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك
وكان هشام خائفا فانتهينا الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فبينما نحن كذلك اذ لقينا ابا الحسن موسى عم وقد
رمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام الا انه قضية في واقعة لا يعلم حالها ضرورة احتمال كون الامام معذورا ايضا وعلى كل حال فقد بان لك ان
تفريع المص وغيره على ذلك حكم الافاضة قبل طلوع الفجر حيث قال فلو افاض قبله عامدا بعد ان كان به ليلا ولو قليلا لم يبطل حجه اذا
كان قد وقف بعرفات وجبره بشاة في محله بعد ان كان المراد من الجبر بها الاثم المترتب على ترك الواجب المزبور ووجهه بعد ان كان هو المشهور
شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا حسن مسمع عن ابي عبد الله عم في رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس فقال ان كان جاهلا
فلا شيء عليه وان كان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة المنجبر بما عرفت وصحيح هشام السابق بعد حمل نفي الباس فيه على ارادة نفي الضمير فيه
مع الجبر بشاة للعامل لاطلاق قوله من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرك الحج بناء على شموله للفرض فما عن الحلي من ظاهره من بطلان
الحج باعتبار فوات الركن عمدا الذي هو الوقوف بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس ولو في جزء منه واضح الضعف ضرورة كون المدار في الركن
على ما ثبت من الحكم له وقد عرفت ان الثابت منها البطلان بترك المسمى عمدا في ليلة النحر الى طلوع الشمس وان اوجبنا بعد طلوع الفجر الوقوف
ليلا الا انه واجب غير ركن اذ لا تلازم ومنافاته من ان مجرد الحكم بوجوب الوقوف بعد الفجر كاف في عدم تحقق الامتثال بدونه الا بالاتيان به
ان ثبت الصحة مع الاخلال به من دليل من خارج واضح الضعف بعد ما عرفت ثبوتها بحسن مسمع الذي قد اعترف بصحته في غير هذا الموضع المنجبر
مع ذلك والمعتضد بما عرفت بل عن هي ان قول ابن ادريس لا نعرف له موافقا فكان خارقا للاجماع واحتمال كون المراد بحسن مسمع بيان حكم الجاهل
المفيض بعد طلوع الفجر وقبله فيكون حجة من سئل ذي العذر الذي ستعرف الكلام فيها لا داعي له بعد ما عرفت من الفتوى بظاهره مع ان
ذا العذر لا جبر عليه بشيء نعم قد يقال بعدم دلالته على التقييد المذكور في المتن فيصح حجه وان لم يكن وقف بعرفات الا ان الانصاف عدم
خلوه عن ظهور في ذلك لا اقل من ان يكون غير متعرض فيه للحكم من غير الجهة المزبورة فيبقى ما يقتضي مما دل على وجوب عرفة وتوقف
الحج بها لكم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه من الاجتزاء بالوقوف في جزء من الليل مع الجبر بشاة اذا كان قد افاض قبل طلوع الفجر غير مسلم
المبيت ضرورة امكان القول بذلك وان لم نقل بوجوبه فيكفي الوقوف ليلا في الافاضة فيه لكن يقوى وجوبه ايضا كما عن ظاهر الاكثر
للتاسي وقوله عم في صحيح الحلبي لا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة بل لعل صحيحه الاخر المتقدم سابقا دال عليه ايضا بل ربما ظهر منه المفروغية من
ذلك كظهورها من غيره من النصوص قال الصادق عم في خبر عبد الحميد بن ابي الديلم سمي الابطح ابطح لان ادم عم امر ان ينبطح في بطحاء جمع
فانبطح حتى انفجر الصبح ثم امر ان يصعد جبل جمع وامره اذا طلعت الشمس ان يعترف بذنبه ففعل ذلك فارسل الله نارا من السماء فقبضت
قربان ادم عم فما عن كره من عدم وجوبه للاصل المقطوع بما عرفت وصحيح هشام المحمول على حال الضرورة وحسن مسمع المراد منه الاجزاء
مع الاثم بقرينة ما فيه من الجبر بشاة واضح الضعف بل في س الاشبه انه ركن عند عدم الكون من الوقوف نهارا فلو وقف ليلا لا غير وافاض قبل
طلوع الفجر صح حجه وجبره بشاة وان كان فيه ان ذلك غير المبيت ضرورة كفاية مسمى الكون فيه لا ان يراد من المبيت ذلك كما في الكشف

نهارا لا فوت وجوب المبيت ليلا والنية عند الوصول والمراد به الكون بالمشعر ليلا وان كان لا يخلو من نظر وعلى كل حال فقد تحصل لك انه لو وقف
ليلا وبعد طلوع الفجر فلا اشكال في حصول الركن وكذا لو وقف بعد طلوع الفجر خاصة وان اثم بعدم المبيت بناء على وجوبه ولو وقف
ليلا خاصة اثم لعدم وقوفه بعد طلوع الفجر ولكن حصل الركن منه بل اثم ايضا بعدم المبيت بناء على وجوبه مع فرض افاضته من المشعر
قبل طلوع الفجر ولا يخفى عليك ان الاجتزاء بمسمى الوقوف ليلا يستلزم كونه واجبا اذ احتمال الاستحباب مع اجزائه عن الواجب بضم الجبر بشاة
مناف لقاعدة عدم اجزاء المستحب عن الواجب بلا داع كما لا يخفى عليك ان الاجتزاء به عن الوقوف بعد طلوع الفجر من حيث الركنية مشروط
بحصول النية ولا كان كتارك الوقوف بالمشعر كما صرح به في ك لكن اشكله سبطه بان الوقوف لغير المضطر وما في معناه انما يقع بعد الفجر
فكيف تتحقق نيته ليلا وهو كما ترى ضرورة بناء على ذلك حصول الركنية بالوقوف ليلا وان وجب مع ذلك الوقوف بعد طلوع الفجر
لكنه ليس بركن بمعنى عدم بطلان الحج بتركه عمدا هذا وفي ك ثم ان لم نقل بوجوب المبيت فلا اشكال في وجوب النية للكون عند الفجر
ان اوجبنا المبيت فقدم النية عنده ففي وجوب تجديدها عند الفجر نظر ويظهر من س عدم الوجوب وينبغي ان يكون موضع النزاع ما لو كانت النية
الكون به مطلقا اما لو نواه ليلا او نوى المبيت كما هو الشايع في كتب النيات المعدة لذلك فعدم الاجتزاء بها عن نية الوقوف نهارا اصح لان
الكون ليلا والمبيت مط لا يتضمنان النهار فلا بد من نية اخرى والظاهر ان نية الكون به عند الوصول كافية عن النية نهارا الا انه فصل واحد الى
طلوع الشمس كالوقوف بعرفة وليس في النصوص ما يدل على خلاف ذلك انتهى وهو محل النظر اذ عدم الوجوب بخصوصه لا ينافي الاجتزاء به
باعتبار كونه احد افراد الوقوف لو حصل كما ان الوجوب بخصوصه لا يقتضي الاجتزاء بالنية الواحدة مع فرض وجوب الكون من طلوع الفجر
الى طلوع الشمس بخصوصه على وجه يكون فعلا مستقلا كما هو الظ من نصهم عليه بالخصوص ومنه يعلم ما في قوله والظ الخ كقوله فيها
ايضا الاطلاق المص الاجتزاء بذلك مع جعله الوقوف الواجب بعد طلوع الفجر لا يخلو من تكلف بل يستفاد من اجزائه كذلك كونه واجبا
لان المستحب لا يجزي عن الواجب ويستفاد من قوله اذا كان وقف بعرفات ان الوقوف بالمشعر ليلا ليس اختياريا محضا والا لاجزأ وان لم
يقف بعرفة اذا لم يكن عمدا وعلى ما اخترناه من اجزاء اضطراري المشعر وحده يحرز هنا بطريق اولى لان الوقوف الليلي للمشعر فيه شائبة الاختيار
للاكتفاء به للمرأة اختيارا وللمضطر وللمتعمد مط مع جبره بشاة والاضطراري المحض ليس كذلك اذ قد عرفت ان المراد من التفريع بيان الاثم و
عدم الاجتزاء به لعدم ظهور في الدليل وليس المدار على كونه وقوفا اختياريا كي يستتبع الاجزاء بل في ك المناقشة في الاولوية المزبورة وخبر
مسمع ظاهر فيمن ادرك مع ذلك عرفة اذ لا فرض فيه للجهة المزبورة كما ان المنساق من قوله من ادرك جمعا فقد ادرك الحج ادراك وقت الاختيار
منها كما تقدم بعض الكلام في ذلك بقي شيء وهو ما قيل من ان المعروف المصرح به في كلام جماعة من الاصحاب ان الواجب الوقوف من حين
طلوع الفجر الى طلوع الشمس فيجب النية حينئذ مقارنة لطلوع الفجر ولكن الركن منه مسماه والباقي واجب غير ركن نحو ما سمعته في وقوف
عرفة وربما كان هذا ظاهر عبارة س السابقة بناء على ارادة عدم الدخول في وادي محسر من قوله فيها ولما يتجاوز وتبعه الكركي
ثاني الشهيدين لكن في محكي ير ويستحب للصرورة ان يطأ المشعر برجله وان كان الوقوف واجبا وركنا من اركان الحج عندنا من تركه
متعمدا فلا حج له وادناه ان يقف بعد طلوع الفجر اما قبل صلوة الغداة او بعدها بعد ان يكون قد طلع الفجر الثاني ولو قليلا والدعاء
وملازمة الموضع الى طلوع الشمس مندوب غير واجب وهو وان كان ظاهرا فيما حكاه عنه في س الا انه يمكن ان يريد ندبية الملازمة للموضع
الوقوف حال الدعاء لا الخروج عن المشعر اساغ في محكي هي لو ترك السعي بوادي محسر او افاض بعد طلوع الشمس وجاز وادي محسر قبل
طلوعها لم يكن عليه شيء لانها افعال مستحبة فلا يتبع في تركها عقوبة وفي محكي كره لو دفع قبل الاسفار بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس لم
يكن ماثوما اجماعا ونحوه عن هي ايضا وفيها ايضا واذا افاض من المشعر قبل طلوع الشمس فلا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس مستحبا وروي عن
الباقر عم انه يكره الوقوف بالمشعر بعد الافاضة وهو صريح في عدم وجوب الاستيعاب كظاهر المتن وغيره ولعله الاقوى للاصل واطلاق الادلة
السالمين عن المعارض وحسن معاوية السابق او صحيحه لا دلالة فيه على ذلك فان الامر بالافاضة حين يشرق له ثبير وحين ترى الابل مواضع اخفافها
اعم من ذلك والظاهر ارادة الاسفار من الاشراق فيه بقرينة قوله ترى الابل الخ الذي كالتعبير به عن بعد طلوع الشمس ومنه يعلم رجحان ما قلنا على
صورة العكس بل قوله من اصبح على طهر الخ ظاهر في عدم وجوب النية عند طلوع الفجر وكذا النهي في خبر هشام بن الحكم عن تجاوز وادي محسر
حتى تطلع الشمس حتى على احتمال ارادة عدم الدخول فيه من قوله لا تتجاوز فان ذلك اعم من الاسفار المزبور بل قول الصادق عم في مرسل علي بن
مهزيار ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وساير الناس ان شاؤا عجلوا وان شاؤا اخروا والظاهر في خلافه كخبر اسحق بن عمار سئلت ابا ابراهيم
عليه السلام اي ساعة احب اليك ان افيض من جمع قال قبل ان تطلع الشمس بقليل فهو احب الساعات الي قلت فان مكثت حتى تطلع الشمس قال
لا باس ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم وعلى كل حال فلا خلاف اجده في انه يجوز الافاضة قبل الفجر للمرأة ومن يخاف على نفسه
من الرجال من غير جبران كما اعترف به بعضهم بل في ك هو مجمع عليه بين الاصحاب بل في محكي هي يجوز للخائف والنساء ولغيرهم من اصحاب الاعذار
ومن له ضرورة الافاضة قبل طلوع الفجر من المزدلفة وهو قول كل من يحفظ عنه العلم قال الصادق عم في صحيح معوية بن عمار المشتمل على

صنع في حج النبي صلى الله عليه وآله ثم افاض وامر الناس بالدعة حتى اذا انتهى الى المزدلفة وهي المشعر الحرام فصلى المغرب والعشاء الآخرة باذان واحد واقامتين ثم قام فصلى فيها الفجر وعجل ضعفاء بني هاشم بالليل وامرهم ان لا يرموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وفي صحيح سعيد الاعرج قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل قال نعم تريد ان تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله قلت نعم قال افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن ثم افض بهن حتى تاتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة ثم يرجعن الى البيت فيطفن اسبوعا ثم يرجعن الى منى وقد فرغن من حجهن وقال ان رسول الله ارسل معهن اسامة وصحيح ابي بصير سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا باس بان يقدم النساء اذا زال الليل فيقفن عند المشعر ساعة ثم ينطلق بهن الى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلقن الى مكة الحديث وصحيح ابي بصير عنه ايضا رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء والصبيان ان يفيضوا بالليل وان يرموا الجمار وان يصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض مضين الى مكة ووكلن من يضحي عنهن الى غير ذلك من النصوص الدالة على الخائف وغيره بل قد يظهر منها استثناء من يمضي مع النساء والخائف فانه عذر في الجملة كما سمعته في خبر سعيد بل وخبر علي بن عطية السابق المتضمن تعجيل هشام وصاحبه نعم ينبغي للمعذورين ان لا يفيضوا الا بعد انتصاف الليل كما انه لا بد لهم من الوقوف ولو قليلا كما نص عليه في بعض الاخبار السابقة بل لعل المنسي من العذر ايضا كما اشار اليه المص وغيره بقوله ولو افاض ناسيا لم يكن عليه شيء بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به غير واحد للاصل ورفع الخطاء والنسيان نعم لو تمكن من الرجوع لتحصيل الوقوف بعد طلوع الفجر وجب لما عرفت بل يمكن ذلك في كل ذي عذر بعد دعوى عدم انصراف الادلة المزبورة لمن ارتفع عذره على وجه يدرك الواجب الذي هو الوقوف بعد الفجر فتم وهل الجهل عذر احتمله بعض الناس وربما كان هو مقتضى اطلاق خبر مسمع السابق فيكون المقابل له العالم العامد الذي يجب عليه الجبر بشاة كما هو ظاهر كلام الاصحاب ولا وجه لحمل الاول على ارادة ما قبل طلوع الشمس لعدم الفرق في عدم شيء عليه بين الجاهل والعالم مؤيدا ذلك بما يظهر من غير المقام من معذورية الجاهل في الحج ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بجبر بشاة والله العالم ويستحب الوقوف بعد ان يصلي الفجر وان يدعوا بالدعاء المرسوم او ما يتضمن الحمد لله تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله كما سمعته في صحيح معوية السابق وفي محكي المهذب ينبغي لمن اراد الوقوف بالمشعر الحرام بعد صلوة الفجر ان يقف منه بسفح الجبل متوجها الى القبلة ويجوز له ان يقف راكبا ثم يكبر الله سبحانه ويذكر من آلائه وبلائه ما تمكن منه ويتشهد الشهادتين ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله والائمة وان ذكر الائمة عليهم السلام واحدا واحدا ودعا لهم وتبرء من عدوهم كان افضل ويقول بعد ذلك اللهم رب المشعر الى آخر ما في الخبر وزاد في آخره برحمتك وقال ثم تكبر الله سبحانه مائة مرة وتحمده مائة مرة وتسبحه مائة مرة وتهلله مائة مرة وتصلي على النبي صلى الله عليه وآله وتقول اللهم اهدني من الضلالة وانقذني من الجهالة واجمع لي خير الدنيا والآخرة وخذ بناصيتي الى هداك وانقلني الى رضاك فقد ترى مقامي بهذا المشعر الذي انخفض لك فرفعته وذل لك فاكرمته وجعلته علما للناس فبلغني فيه مناي ونيل رجائي اللهم اني اسألك بحق المشعر الحرام ان تحرم شعري وبشري على النار وان ترزقني حيوة في طاعتك وبصيرة في دينك وعملا بفرائضك واتباعا لاوامرك وخير الدارين جامعا وان تحفظني في نفسي ووالدي وولدي واهلي واخواني وجيراني برحمتك ويجتهد في الدعاء والمسألة والتضرع الى الله سبحانه الى حين ابتداء طلوع الشمس ثم ذكر من الواجبات فيه ذكر الله سبحانه والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وعن السيد الى ابن حمزة احتماله وابن زهرة الاحتياط به ولعل الاول للامر به في الآية والثاني للامر به في صحيح معوية بن عمار الا ان الظاهر ارادة الندب منهما بل يمكن ارادة الذكر قلبا الحاصل بنية الوقوف فيكون في قوة الامر بالكون عند المشعر الحرام لله تعالى بل لو قلنا بوجوب الاستيعاب المستلزم لصلوة الغداة او الجمع بين المغرب والعشاء كفى ذلك في الذكر بناء على ارادة مطلقه بل والصلوة على محمد وآله ايض قال ابو بصير للصادق عليه السلام ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة فقال يرجعا مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قال فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس قال فنكس راسه ساعة ثم قال اليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة اليس قد قنتا في صلوتهما قال بلى قال تم حجهما ثم قال والمشعر من المزدلفة والمزدلفة من المشعر وانما يكفيهما اليسير من الدعاء وظاهر الجهل بالوقوف الدعائي لا مطلق الكون الحاصل مع النية في ضمن صلوة الغداة والقنوت فيها اللذين قد عرفت امكان الاجتزاء بهما عن الذكر بل يمكن ارادة القائل ذلك ايض الا ان هذا ونحوه ظاهر في كون الامر للندب المناسب لهذه التسامح وكذا خبر محمد بن حكيم سئله عن الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة تكون مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم الى منى لم ينزل بهم جمعا قال اليس قد صلوا بها فقد اجزاهم ثم قال فان لم يصلوا بها قال فذكروا الله فيها فان كان قد ذكروا الله فيها فقد اجزاهم اذ يمكن ارادة نية الوقوف من الذكر فيه والامر في ذلك كله سهل وكذا يستحب الاجتهاد في الدعاء ليلة المزدلفة واحياها قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي في حديث فلا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة وتقول اللهم هذه جمع اللهم اني اسألك ان تجمع لي فيها جوامع الخير اللهم لا تؤيسني من الخير الذي سألتك ان تجمعه لي في قلبي واطلب اليك ان تعرفني ما عرفت اولياءك في منزلي هذا وان تقيني جوامع الشر وان استطعت ان تحيي تلك الليلة فافعل فانه قد بلغنا ان ابواب السماء لا تغلق تلك الليلة لاصوات المؤمنين لهم دوي كدوي النحل يقول الله جل ثناؤه انا ربكم وانتم عبادي اديتم حقي وحق علي ان استجيب لكم فيحط تلك الليلة عمن اراد ان يحط عنه ذنوبه ويغفر لمن اراد ان يغفر له هذا وفي ذلك المراد بالوقوف في نحو عبارة المص القيام للدعاء والذكر واما الوقوف المتعارف بمعنى الكون فهو واجب

بالليل

استحباب الوقوف بعد صلوة الفجر

يجزي عن صاحبه ومن هنا كان المتن على ما في كشف اللثام الاجزاء عن ذبحه بني بل الظاهر الصحيح المزبور اطلاق الاجزاء عن صاحبه ومع الذبح يمنى الا انه لا قايل به على الظاهر ولعل لا انتفاء ذلك منه مضا فالى ما سمعته من صحيح ابن مسلم في ان لم يوجد عن صاحبه لم يجز عن احد منهما كما عن ظاهر النص يحتمله قال اما عن الذابح فلانه منهي عنه واما عن صاحبه فلعدم النية وفي الرياض هو حسن لولا اطلاق النص بالاجزاء عن صاحبه ولكن ظاهرهم الاطباق على المنع هنا ولعلهم حملوا اطلاق النص على الاصل في فعل المسلم من الصحة فلا يتصور منه الذبح لغير النية عن صاحبه قلت لا يخفى عليك ما في هذا الاصل مناسبا بعموم جواز الالتقاط للقطة اذ في كشف اللثام لا يجزي عنه وان نواه عن نفسه الا ان يجده في الحل فيتملكه بشرائطه ويجزي فهو صاحبه فانه بالوجدان في الحرم بناء على جواز اخذ الضالة نعم لو قلنا بخروج الهدي عن حكم الضالة ولو للنص المزبور اتجه عدم الاجزاء حينئذ للنهي ولكن فيه نظر لاطلاق الادلة بل عمومها فلاحظ وتامل وكيف كان فقد سمعت ما عن المص من عدم تمامية الواجد لكن عن الفاضل فهي انه ينبغي لواجد الهدي الضال التعريف في ثلثة ايام ثان عرف صاحبه والا ذبحه عنه لصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم اذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرفه يوم النحر واليوم الثاني واليوم الثالث ثم يذبحه عن صاحبه عشية يوم الثالث ولكن لا يخفى ظهور الخبر المزبور في وجوب التعريف كما هو المحكي عن ظاهر الشيخ في التهذيب بل في كشف اللثام انه الظاهر للامر بلا معارض وللتحرز عن النيابة بلا اذن ولا استنابة خصوصا عن غير معين وعن اطلاق الذبح على ان الذمة لا تبرأ الا باحتمال الوجوب والندب للهدي وغيره والمتمتع وغيره حج الاسلام وغيره ولذا لم يجزم به المحقق في النافع قلت اما عدم اجتزاء المص به فهو كالاجتهاد في مقابل النص نحو ما سمعته من التعليل فيما عدا ظاهر الامر الذي لا ريب في قصوره عن معارضة الصحيح الاول مع فرض ارادة اعتبار ذلك في الاجزاء والا كان واجبا تعبديا معاضدا بالاصل وغيره بل ظاهر الفاضل الذي ذكر الندب كما ان ظاهر الشيخ التعبير بلفظ الخبر فالاقوى الندب خصوصا بعد الذبح وان قال في كشف اللثام ولو قلنا بجواز الذبح قبل التعريف لم يسقط وجوبه بعده ليعلم المالك فيترك الذبح ثانيا الا انه كما ترى خصوصا مع القول بالاجزاء عن صاحبها بل يجزي الضياع كما في مرسل محمد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى شاة لمتعته فسرقت منه وهلكت فقال ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزات عنه وخبر علي عن عبد صالح قال اذا اشتريت اضحيتك وقماطتها في رحلك فقد بلغ الهدي محله ويقرب من ذلك ما في صحيح معوية سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى اضحية فماتت او سرقت قبل ان يذبحها قال لا باس وان ابدلها فهو افضل وان لم يشتر فليس عليه شيء ومرسل ابراهيم بن عبد الله قال اشترى لابي شاة بمنى فسرقت فقال لي ابي ائت ابا عبد الله عليه السلام فاسئله عن ذلك فاتيته فاخبرته فقال ما ضحى بمنى شاة افضل من شاتك وان كان ما هنا في غير الضال مع احتمال ارادة ما يشمله من الهلاك في الاول نحو خبر ابي بصير سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى كبشا فهلك منه قال يشتري مكانه اخر قلت فان اشترى مكانه اخر ثم وجد الاول قال ان كانا جميعا قائمين فليذبح الاول وليبع الاخير وان شاء ذبحه وان كان قد ذبح الاخير ذبح الاول معه المحمول على الندب لحصول الاجزاء او يذبح الاخير نعم لو فرض تعيين ذبحه بنذر ونحوه وجب حج ومنه الاشعار الذي قد صرح بالوجوب معه في محكي كرة وهي ونحوه بل عن المنتهى انه حكاه عن الشيخ ايضا ولكنه وقرب الاستحباب للامتثال وهو منافي لصحيح الحلبي سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها او يقلدها فلا يجدها حتى ياتي منى فينحر ويجد هديه فقال عليه السلام ان لم يكن قد اشعرها فهو من ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها وان كان اشعرها نحرها هذا وفي ك انه متى جاز ذبحه فالظاهر وجوب الصدقة به والاهداء ويسقط وجوب الاكل قطعا التعلقه بالمالك ونحوه في لك قويا في وجوب الاولين ايض لظهور دليلهما في المالك لاطلاق الامر هنا بالذبح الظاهر في الاجزاء ولو ان الواجد معامل معاملة المالك في الاكل عليه ايضا ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ولا يجوز اخراج شيء مما يذبحه في منى من الهدي الواجب عن منى بل يخرج من رحله مثلا الى مصرفه بها وفاقا للمشهور على ما في غير موضع بل في ك هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا واستدل عليه في ب بصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام لا تخرجن شيئا من لحم الهدي وخبر علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان ياكل بمنى ايامها قال وهذه مسئلة شهاب كتب اليه فيها ولكن لا يخفى عليك عدم دلالة الاول على الحكم بل والثاني مع فرض كون المراد به ما في الاول من عدم الخروج من الحرم وكذا الثالث ضرورة النهي فيه عن التزود لا الصدقة بها مثلا في خارج منى ولعله لذا كان المحكي عن الفقيه والمقنع والجامع وهي ونحوه كره وير التعبير بما يوافق الصحيح الاول ومنه يعلم ما في النسبة المزبورة نعم عن الصدوق وابن سعيد استثناء السنام كما في الخبر بل عن الاخير زيادة الجلد لما سمعه انشاء الله من النصوص بل عن هي تخصيص الحكم هنا باللحم لكن في ك لا فرق في ذلك بين اللحم والجلد وغيرهما من الاطراف والامعاء بل يجب الصدقة بجميع ذلك لفعل النبي صلى الله عليه وآله وناقشه في ب بانه لا يقتضي الوجوب وفيه ان ذلك مقتضى دليل التاسي بناء على شموله لغير معلوم الوجه من الفعل مضافا الى قوله صلى الله عليه وآله خذوا عني مناسككم ثم قال في ك نعم يمكن الاستدلال عليه بصحيح معوية سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الاهاب فقال تصدق به او تجعله مصلى تنتفع به في البيت ولا تعطى الجزارين وقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطي جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وامر ان يتصدق بها وصحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام سئلته عن جلود الاضاحي هل يصلح لمن ضحى بها ان يجعلها جرابا قال لا يصلح ان يجعلها جرابا الا ان يتصدق بثمنها لكن فيه انه لا دلالة في شيء منها على عدم جواز الاخراج من منى كما هو واضح بل الاخير منها في الاضاحي التي يمكن القول بجواز اخراج لحومها اختيارا وان كره كما عن الفاضلين وغيرهما التصريح به كالمحكي عن

باعمال العمرة التي تركوها او غير ذلك من المحامل البعيدة التي هي خير من الطرح الذي لا باس بالتزامه مع فرض تعذرها اجمع بعد منافاته لغيره والاعراض عنه فانه لم نعرف القائل به بخصوصه بالنسبة الى جوفها نعم في س ان ابا الحسن علي بن بابويه اوجب على المتمتع بالعمرة بفوات الموقفين العمرة ودم شاة ولا شيء على المفرد سوى العمرة ولا ريب في ضعفه وان كان هو احوط وكيف كان فيستحب لمن فاته الحج الاقامة بمنى الى انقضاء ايام التشريق ثم ياتي باعمال العمرة التي يتحلل بها لما سمعته من صحيح معوية السابق المحمول على ذلك بلا خلاف اجده فيه هنا وان كان لهم كلام في فورية عمرة الاسلام المتعقبة للحج ستسمعه في محله ان شاء الله كما انك ستسمع الكلام ان شاء الله تعالى في اعتبار طواف النساء في عمرة الاسلام المفردة اما هذه العمرة فلم اجد شيئا من النصوص بل ولا الفتاوى التصريح بذكر طواف النساء بل ظاهر النصوص المتعرضة لتفصيل افعالها هنا خلافه ولعله الا قوى ولكن الاحوط الاتيان به والله العالم **خاتمة** اذا ورد المشعر استحب له التقاط الحصى لرمي الجمار منه بلا خلاف اجده فيه بل عن ظاهر كرة وهي الاجماع عليه لقول الصادق ع في حسن معوية بن عمار وخذ حصى الجمار من جمع وان اخذته من رحلك بمنى اجزاك وسئل ايضا عن ذرة الحصى التي يرمي بها الجمار قال تؤخذ من جمع وتؤخذ بعد ذلك من منى ومنه يستفاد استحباب اخذها من منى بعد المشعر وان لم اجد من نص عليه وهو سبعون حصاة لما ستعرف تفصيلها ولكن لو زاد على ذلك حذرا من سقوط بعضها ونحوه فلا باس ولو اخذه من غيره جاز بلا خلاف بل في كشف اللثام اتفاقا للاصل والخبرين السابقين وغيرهما فما عن بعض القيود من عدم جواز الاخذ من وادي محسر في غير محله واغرب منه ما عن ظ هي من انه لو رمى بحصاة محسر كره له ذلك وهل يكون مجزيا ام لا فيه تردد اقربه الاجزاء عملا بالعموم لكن من الحرم فلا يجوز من غيره لقول الصادق ع في حسن زرارة حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزاك وان اخذته من غير الحرم لم يجزك وقال لا ترم الجمار الا بالحصى نعم عدا المساجد التي فيه كما في محكي الجامع ولكن قيل ان القائل الاكثر على ما حكي عدا مسجد الحرام ومسجد الخيف لخبر حنان عن ابي عبد الله ع يجوز اخذ حصى الجمار من جميع الحرم الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف بل ليس في ب الا المسجد الحرام قيل ولذا اقتصر عليه الشيخ في مصباحه ولعله لبعد الالتقاط من المسجد الحرام لكن يمكن ارادة المثال في الخبر لغيرهما وانما خصا لانهما الفرد المتعارف بل يمكن حمل كلام الاصحاب المعلوم تبعيتهم التعبير فيه له على ذلك ايضا بل قيل ان اخراج الحصى من المساجد منهي عنه وهو يقتضي الفساد وان كان فيه اولا ان الذي تقدم سابقا في احكامها كراهة الاخراج وثانيا ان حرمة الاخراج لا تقتضي حرمة الرمي الا على مسئلة الضد اذ قلنا بوجوب المبادرة الى العود المنافي له كما ان وجوب عودها اليها او الى غيرها من المساجد لا ينافيه الرمي المقتضي لالتباسها بغيرها ولو لا امكان تعليمها بما لا تشتبه به فالعمدة ح ما عرفت ويجب فيه شروط ثلثة الاول ان تكون مما يسمى حجرا عند علمائنا في محكي كرة وهي والانتصار بل في الاخير صريح الاجماع ولكن الموجود في النصوص والفتاوى الحصى والحصيات بل قد سمعت ما في حسن زرارة من النهي عن رمي الجمار الا بالحصى ومن هنا قال في ك الاجود تعين الرمي بما يسمى حصاة فلا يجزي الرمي بالحجر الكبير الذي لا يسمى حصاة خلافا للدروس وكذا الصغير جدا بحيث لا يقع عليه اسم الحصاة وسبقه الى ذلك جده قال احترز باشتراط تسميتها حجرا عن نحو الجواهر والكحل والزرنيخ والعقيق فانها لا تجزي خلافا للخلاف ويدخل فيه الحجر الكبير الذي لا يسمى حصاة وممن اختار جواز الرمي به الشهيد في س ويشكل بان الاوامر الواردة انما دلت على الحصاة ولعل المص اراد بيان جنس الحصاة لا الاجتزاء بمطلق الجنس وفي مثله القول في الصغيرة جدا بحيث لا يقع عليها اسم الحصاة فانها لا تجزي ايضا وان كانت من جنس الحجر قلت خصوصا بعد ان ذكر سابقا استحباب التقاط الحصى وكونه سبعين حصاة وغير ذلك كذا الشهيد في س بل قال بعد ذكر اوصاف الحصى وجوز في الخلاف الرمي بالبرام والجوهر وفيه بعد ان كان من الحرم وابعد ان كان من غيره نعم قال بعد ذلك المسئلة الثالثة لو رمى بحصى نجس اجزء ونص عليه في ط وتبعه ابن حمزة لما ذكر من غسله قطعا الا النجاسة ويحمل على الندب ولو رمى بخاتم فصه من حجارة الحرم اجزء ولو رمى بصخرة عظيمة فالاقرب الاجزاء ولو رمى بحجر مسته النار اجزء ما لم يستحل ولعله لعدم خروجها بالعظم الذي يصده معه الرمي عن كونها حصاة فلا خلاف ح كما ان الظاهر اتحاد المراد من الحجر والحصى فتتفق العبارات نعم عن ف انه جوز الرمي بالحجر وما كان من جنسه من البرام والجواهر وانواع الحجارة ومع انه قيل ان ظاهره دخول الجميع في الحصى فلا خلاف وان كان فيه منع الظهور ومنع الدخول مضافا الى بعد حرمية البرام والجواهر التي عرفت وتعرف اعتبارها ومن الغريب دعوى الاجماع على ما ذكره مع ان الاجماع على الظاهر بخلافه وكيف كان فلا يجوز عندنا بغير الحجر كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغير ذلك من الذهب والفضة كما نص عليه الشيخ خلافا للمحكي عن ابي حنيفة من الجواز بالحجر وبما كان من نفس الارض كالطين والمدر والكحل والزرنيخ ولا يجوز بالذهب والفضة وعن اهل الظاهر من الجواز بكل شيء حتى لو رمى بالخرق والعصافير الميتة اجزاه والله العالم والثاني ان يكون من الحرم كما هو المشهور بل لا اجد فيه خلافا محققا الا ما سمعته من ف وما في كشف اللثام عن ابن حمزة في فعال الرمي وان يرمي بالحجر ويكون من حصى الحرم مع ان الموجود عندك في نسخة الوسيلة وان يرمي بالحجر وان يكون من حصى الحرم دون حصى المسجدين ثم قال والتروك سبعة الرمي بالمكسور وبغير الحصى وبحصى الجمار وبحصى غير الحرم وبالنجسة وبحصى المسجد الحرام والمسجد بمنى وهو مسجد الخيف وعلى كل حال فقد سمعت حسن زرارة او صحيحه مضافا الى التاسي والسيرة ومرسل حريز المنجبر بما سمعت عن الصادق ع ايضا لا تاخذه من موضعين من خارج الحرم ومن حصى الجمار والله العالم والثالث ان يكون ابكارا اي لم يرم بها الجمار رميا صحيحا بلا خلاف اجده فيه بيننا بل عن ب والغنية والجواهر الاجماع عليه للمرسل المزبور المنجبر بما سمعت كخبر عبد الاعلى عنه ايضا ولا تاخذ من حصى الجمار ويؤيد ذلك بالتاسي والسيرة قيل

حيث ع اخرى من الجواز معنى جلود الهدي ايضا ولعله للصحيح او الموثق عن الهدي لا يخرج شيء منه عن الحرم فقال الجلد والسنام والشيء ينتفع به قلت انه بلغنا عن ابيك انه قال لا يخرج من الهدي المضمون شيئا قال بل يخرج بالشيء ينتفع به وزاد فيه احمد ولا يخرج شيء من اللحم من الحرم ونحو ما سمعته في صحيح ابن مسلم السابق وبذلك كله ظهر لك ان المتجه العمل بما في صحيح ابن مسلم وان الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا بعد اطلاق النهي عن الخروج في صحيح معوية الذي لا تعارض بينه وبين صحيح ابن مسلم في ذلك خصوصا بعدما سمعته من النسبة الى الاصحاب في ك والى الشهرة في غيرها نعم ينبغي القطع بالجواز اذا لم يكن مصرف له الا في خارجها كما صرح به في ك مستثنيا له من اطلاق المنع ونحوه كما انه ينبغي القطع بالجواز اذا كان قد اشتراه مثلا من المسكين لانسياق دليل المنع الى غيره فيبقى الاصل بلا معارض كما جزم به في ب جامعا به بين ما سمعته من النصوص وبين صحيح ابن مسلم وحسنه عن ابي عبد الله ع سئلته عن اخراج لحوم الاضاحي من منى فقال كنا نقول لا يخرج شيء لحاجة الناس اليه فاما اليوم فقد كثر الناس فلا باس باخراجه وان كان فيه انه غير مناف لما ذكرنا بل هو مؤيد له على انه في الاضاحي دون الهدي الواجب الذي هو محل البحث والله العالم ويجب ان يجري الهدي يوم النحر بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل في ك انه قول علمائنا واكثر العامة للتاسي لكن المسلم منه كونه بمعنى عدم جواز تقديمه على يوم النحر الذي يمكن تحصيل الاجماع عليه كما ادعاه بعضهم اما عدم جواز تاخيره عنه فهو وان كان مقتضى العبادة لكن ستعرف للقائل بالجواز صريحا اذ لا امر بل قد يشكل الدليل عليه فانهم لم يذكروا له الا التاسي الذي يمكن الاشكال فيه بعد تسليم وجوبه في غير معلوم الوجه بانه لم يعلم كون ذبحه في ذلك اليوم نسكا ضرورة احتياج الذبح الى وقت وان كان هو خلاف ظاهر الحال او ان يكون مقدما على الحلق بناء على وجوب الترتيب الذي ستسمع الكلام فيه عند تعرض المصنف له ولكن لو اخره عنه اثم بناء على الوجوب واجزا وكذا لو ذبحه في بقية ذي الحجة جاز اي اجزء بلا خلاف اجده فيه بل في كشف اللثام قطع به الاصحاب من غير فرق بين الجاهل والعالم والعامد والناسي ولا بين المختار والمضطر بل عن ية والغنية ويرء الجواز بل عن الثاني الاجماع عليه لكن يمكن ارادة الجميع الاجزاء منه كما في المتن نعم عن المصباح ومختصره ان الهدي الواجب يجوز ذبحه ونحره طول ذي الحجة ويوم النحر افضل بل عن ظاهر المهذب ما يوهم جواز تاخيره عن ذي الحجة ولعله لا يريده لامكان تحصيل الاجماع كما ادعاه بعض على خلافه وعن ط التصريح بانه بعد ايام التشريق قضاء وعن ابن ادريس انه اداء وعلى كل حال فدليل الاجزاء بعد اطلاق الاية حسن حريز عن الصادق ع فيمن يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويامر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة الا انه لا يشمل تمام المدعى كصحيح معوية بن عمار عنه ع ايضا في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا باس قد اجزا عنه كما انه لا دلالة في صحيح علي بن جعفر سئل اخاه ع عن الاضحى كم هو بمنى قال اربعة ايام ونحوه موثق عمار على كونه قضاء بعد ايام التشريق لجواز كون الغرض علم الصوم كما في صحيح ابن حازم او موثقه عن الصادق ع النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضي الثلثة الايام والنحر بالامصار يوم فمن اراد ان يصوم صام من الغد بل في موثق ابي بصير سال احدهما عليهما السلم عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت وان كان احتمل فيه ارادة يوم النفر من مكة وقد كان نقل في الحجة بل عن الشيخ حمله على من صام ثلثة ايام فمضى ايام بمعنى مضي زمان اسقط عنه الصوم فيه والكلام في امر القضاء والاداء بعد عدم وجوب نيتهما عندنا سهل انما الكلام في اصل الوجوب يوم النحر الذي قد عرفت عدم ذكر دليل له الا التاسي الذي قد سمعت الاشكال فيه نعم قد يستفاد وجوبه من بعض النصوص التي مرت في الرخصة للنساء والخائف ونحو المشتمل على الامر لهن بالتوكيل في الذبح عنهن ان خفن الحيض وفي اخر فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ولكن ما سمعته من الامر لواجد الهدي بالذبح في عشية اليوم الثالث بل وغيره يقضي بان ايام النحر في منى اربعة فيمكن القول بوجوب فعله فيها بل يمكن ارادة ما يشملها من يوم النحر المراد به الجنس في ح فان اخر عنهن مختارا اثم وان كان هو يجزي في جميع ذي الحجة ايضا كالمعذور والله العالم والهدي الطرف الثاني في صفاته والواجب منها ثلثة الاول الجنس ويجب ان يكون من النعم الابل والبقر والغنم بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما يحكى عن المفسرين في قوله تعالى وليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام من انها الثلاثة المزبورة والى صحيح زرارة عن ابي جعفر ع في المتمتع قال وعليه الهدي قلت وما الهدي فقال افضله بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة وغيره من النصوص وكونه المعهود والماثور من فعل النبي ص والائمة عليهم السلم والصحابة والتابعين بل هو كالضروري بين المسلمين قيل ولذا كان اذا نذر ان يهدي عبده او جاريته او دابته لزمه بيعه وصرف ثمنه في مصالح البيت لتعذر ارادة الهدي منه حقيقة لان الغرض اختصاصه بغير ذلك وفيه انه لا يدل على حصره في الثلثة وكيف كان فاقله واحد من المزبورات ولا حد لاكثره فقد نحر النبي ص ستا وستين بدنة وعلي ع تمام المائة الثاني السن فلا يجزي من الابل الا الثني وهو الذي له خمس ودخل في السادسة وكذا من البقر والمعز وهو ما له سنة ودخل في الثانية ويجزي من الضان الجذع بلا خلاف اجده فيه في الحكم والتفسير الاول الذي هو المعروف عند اهل اللغة ايضا بل على الحكم في الثلثة الاجماع صريحا في كلام بعض وظاهرا في كلام اخر مضافا الى صحيح العيص عن ابي عبد الله ع عن امير المؤمنين ع انه كان يقول يجزي الثني من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضان بناء على ظهوره في ان ذلك اقل المجزي والى

كان

اويصوم

وبما عن ابن عباس من ان ما قبل من ذلك يرفع ويح فيكون الباقي غير مقبول فلا يرمى به وفي مرسل الصدوق عن الصادق ع من رمى الجمار يحط عنه بكل حصاة
كبيرة موبقة واذا رماها المؤمن التقفها الملك واذا رماها الكافر قال الشيطان باستك ما رميت وغير ذلك من غير فرق بين مرمي الرامي وغيره لاطلاق
الادلة خلافا عن المرتضى من جواز الرمي بمرمي الغير واضح الفساد واما اشتراط طهارتها فقد سمعت ما حكاه في س عن ابن حمزة وما ارسله من الرواية الا
ان ظاهر الاكثر وصريح محكي ط وئر وغيرهما عدم اعتبارها بل لم اقف على ما ارسله الا ما تسمعه من خبر الدعائم نعم في كشف اللثام وارسل عن
الصادق ع في بعض الكتب اغسلها فان لم تغسلها وكانت نقية لم يضر والظاهر ان مراده ما تسمعه من خبر الدعائم وعن كتاب الفقه المنسوب الى
الرضا ع اغسلها غسلا نظيفا وهو مع عدم ثبوت نسبته عندنا لا دلالة فيه على كون ذلك من النجاسة نعم لا باس باستحباب ذلك منها كما
ذكره في س منها كالقول عدو محكي ط وئر بل عن كره كراهية النجسة واستحباب غسلها مطلقا ولا باس به والله العالم ويستحب ان تكون برشا خو
بقدر الانملة كحلية منقطة ملتقطة كما صرح بذلك كله غير واحد الا ان الذي عثرت على ما يدل عليه حسن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع
في حصى الجمار قال كره الصم منها وقال خذ البرش وفي خبر البزنطي عن الرضا ع حصى الجمار يكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء وخذها
كحلية منقطة تخذفهن خذفا وتضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة وفي كشف اللثام انه روى في قرب الاسناد صحيحا وعن الفقه المنسوب الى الرضا ع
وتكون منقطة كحلية مثل راس الانملة وعن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال تلتقط حصى الجمار التقاطا كل حصاة منها بقدر الانملة
ويستحب ان تكون زرقا او كحلية منقطة ويكره ان تكسر من الحجارة كما يفعله كثير من الناس واغسلها فان لم تغسلها وكانت نقية لم يضرك والكل
لا يجمع ذلك حتى الرخوة فان كراهة الصم التي هي بمعنى الصلبة لا تقتضي استحباب الرخوة وليس في شيء منها ايضا جمع البرش مع التنقيط ولعله
لانه المشهور في معنى البرش ان يكون في الشيء نقط تخالف لونه وعن ابن فارس قصره على ما فيه نقط بيض ومن هنا تكلف بعض الاصحاب فحمل البرش في مثل
كلام المص على اختلاف الوان الحصى بعضها البعض والتنقيط على الحصاة نفسها وهو كما ترى ولعله لذا اقتصر الصدوق فيما حكي عنه على التنقيط والشيخ في المحكي
عن جملة من كتبه على الاول لكن عن تيز ان البرشة لون مختلط حمرة وبياضا او غيرهما وعن المحيط انه لون مختلط بحمرة وعن تهذيب اللغة عن الليث ان
الابرش الذي فيه الوان وخلط وح يكون اعم من المنقطة وعن ع والغنية ان الافضل البرش ثم البيض والحمر ولم نجد ما يدل عليه بل خبر البزنطي يدل على خلافه
واما الالتقاط الذي لا نعلم فيه خلافا فعندنا كما عن هي الاعتراف به فقد يدل عليه قول الصادق ع في خبر ابي بصير التقط الحصى ولا تكسر منهن
شيئا كقوله في مرسل الدعائم الذي سمعته والسيرة ولما روي من امر النبي ص بالتقاطها وقال بمثلها فارموا هذا وعن الصدوق في الفقيه والهداية
كونها بقدر الانملة او مثل حصى الخذف وفي كشف اللثام قيل وهو دون الانملة كالباقلا نحو المحكي عن بعض العامة فقدره بذلك وعن بعض اخر
انه كقدر النواة وعن الشافعي يكون اصغر من الانملة طولا وعرضا وقول الصادق ع والرضا اجمع على الجميع اما الكحلية فقد عرفت ما يدل عليه من
النصوص لكن في الدعائم التخيير بينها وبين الزرق ولم اجد من افتى به فالاولى الكحلية والامر سهل بعد كون ذلك مستحبا والا فيجوز الجميع عند
الجميع لان في رواية عن احمد انه لا يجوز الاكبر ولا ريب في فساده ويكره ان تكون صلبة للحسن المزبور او مكسورة قيل للنهي عن الكسر في خبر ابي بصير السابق
وفيه انه لا يدل على كراهة الكسر الذي حكي عن الغنية الاجماع عليه لا الرمي بالمكسرة اللهم الا ان يفهم ان النهي عن ذلك لذلك والله العالم ويستحب لمن
عدا الامام الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل كما هو المشهور بل عن هي لا نعلم فيه خلافا للموثق اسحق بن عمار السابق ونحو خبر معوية بن حكيم فما
عن الصدوقين والمفيد والسيد وسلار والحلبي من عدم الجواز بل عن الاولين وجوب شاة على من قدمها على طلوع الشمس لقوله ع في صحيح معوية ثم افض
حين يشرق لك ثبير وترى الابل موضع اخفافها بناء على ارادة طلوع الشمس من الاشراق فيه بقرينة تمام الخبر قال ابو عبد الله ع كان اهل الجاهلية
يقولون اشرق ثبير يعنون الشمس كيما نغير وانما افاض رسول الله ص خلاف اهل الجاهلية الحديث واضح الضعف خصوصا بعد ما سمعت
سابقا من هي وكره من الاجماع على عدم اثمه لو دفع قبل الاسفار بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس لكن لا يجوز وادي محسر قبل الا بعد طلوعها
للنهي عنه فيما سمعته من حسن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع الا ان المنساق من ذلك عدم قطعه والخروج منه ولكن الاصحاب فهموا
منه عدم الدخول فيه حرمة او كراهة على البحث السابق واما الامام فينبغي له ان يتاخر حتى تطلع الشمس كما صرح به غير واحد لقول
الصادق ع في خبر جميل السابق ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وساير الناس ان شاؤا عجلوا وان شاؤا اخروا بل عن الشيخ
وابن حمزة والقاضي وظاهر ابني زهرة وسعيد الوجوب المنافي للاصل وظاهر الخبر المزبور وغيره ولا ريب في ضعفه كضعف المحكي
عن ابن ادريس من استحباب ذلك ايضا لغير الامام المنافي لما عرفت والله العالم ويستحب السعي بمعنى الهرولة اي الاسراع في المشي للماشي
وتحريك الدابة للراكب بوادي محسر وهو يقول اللهم سلم عهدي واقبل توبتي واجب دعوتي واخلفني فيمن تركت بعدي بلا خلاف اجده
فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها قول الصادق ع في صحيح معوية اذا مررت بوادي محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى
وهو الى منى اقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله ص حرك ناقته فيه وقال اللهم سلم عهدي الى اخر الدعاء وفي صحيح محمد بن اسمعيل
عن ابي الحسن ع الحركة في وادي محسر مائة خطوة وفي خبر محمد بن عذافر مائة ذراع ولو ترك السعي فيه رجع فسعى استحبابا للحسن حفص
البختري وغيره عن الصادق ع انه قال لبعض ولده هل سعيت في وادي محسر فقال له لا فامره ان يرجع حتى يسعى وفي مرسل الحجال مر رجل بوادي

محسر

محسر فامره ابو عبد الله ع بعد الانصراف الى مكة ان يرجع فيسعى والظاهر عدم الفرق بين الترك عمدا او جهلا او غيره ونسيانا والله العالم القول في
نزول منى وما بها من المناسك وهي المكان المعروف وسميت بذلك لما يمنى بها من الدماء ولما عن ابن عباس ان جبرئيل ع لما اراد ان يفارق ادم ع
قال له تمن قال اتمنى الجنة فسميت بذلك لامنية ادم وفي خبر ابن سنان المروي عن العلل عن الرضا ع المسئول عن ذلك قال لان جبرئيل ع قال
هناك لابراهيم ع تمن على ربك ما شئت فتمنى ان يجعل الله مكان ولده اسمعيل ع كبشا يامره بذبحه فداء له فاعطاه الله مناه وكيف كان فاذا
هبط الى منى بعد المشي استحب له الدعاء بالمرسوم لكن لم اقف على دعاء ماثور في ذلك كما اعترف به في ك ومناسكه بها يوم النحر ثلثة رمي جمرة العقبة
ثم الذبح ثم الحلق اما الاول فقد صرح به ابنا ادريس وسعيد ومن تاخر عنهما بل عن هي وكره لا نعلم فيه خلافا بل في ئر لا خلاف فيه بين اصحابنا
ولا اظن احدا من المسلمين يخالف فيه وقد يشتبه على بعض اصحابنا ويعتقد انه غير مسنون واجب لما يجده من كلام بعض المصنفين وعبارة
موهمة اوردها في كتابه ويقلد المسطور بغير فكر ولا نظر وهذا غاية الخطا وضد الصواب فان شيخنا قال في الجمل والرمي مسنون فظن من يقف على
هذه العبارة انه مندوب وانما اراد الشيخ بقوله مسنون ان فرضه علم من السنة لان القران لا يدل على ذلك وكانه اشار بذلك الى ابن حمزة قال في [illegible]
والرمي واجب عند ابي يعلى رح مندوب اليه عند الشيخ ابي جعفر رح وفي كشف اللثام الذي نص عليه ابو يعلى في س وجوب رمي الجمار وقال الحلبي فان اخل برمي
الجمار او بشيء منه تبدا او قضاء اثم بذلك ووجب عليه تلافي ما فاته وجمع ما ض هذان الكلامان يحتملان العموم لرمي جمرة العقبة يوم النحر وعدمه
قلت الموجود فيما حضرني من نسخة س بعد ان ذكر ان الرمي من الواجبات قال في التفصيل فاذا بلغ وادي محسر فليهرول حتى يجوزه وليأخذ حصى الجمار
من المزدلفة او من طريقه او من رحله بمنى ثم يتوضأ ان امكنه ثم ياتي الجمرة التي عند العقبة فليقم بها من قبل وجهها ولا يقم من اعلاها وليكن بينه وبينها
نحو عشرة اذرع او خمس عشرة ذراعا وليقل وفي يده الحصا اللهم هذه حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ليرم حذفا الخ ثم ذكر الذبح بعد
ذلك وغيره من الافعال وهو كالصريح في وجوبها ونحو ذلك في المقنعة وان قال بعد ذلك باب تفصيل فرائض الحج وفروض الحج الاحرام والتلبية
والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وشهادة الموقفين وما بعد ذلك سنن بعضها اوكد من بعض الا انه يمكن ان يريد ما سمعته من
ابن ادريس كما ان الشيخ وان اهمل الرمي في تعداد فرائض الحج لكن قال فيه وعليه بمنى يوم النحر ثلثة مناسك اولها رمي الجمرة الكبرى
ونحو غيره وبالجملة لا خلاف محقق كما سمعته من ابن ادريس على تقديره فلا ريب في ضعفه لقول الصادق ع في حسن معوية خذ حصى الجمار
ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها ولاحدهما عليهما السلام في خبر علي بن ابي حمزة اي امراة او رجل خائف افاض من المشعر ليلا فلا باس
فليرم الجمرة ثم ليمض وليامر من يذبح عنه الحديث وصحيح سعيد الاعرج قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل قال نعم
الى ان قال ثم افض بهن حتى تاتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة الحديث وغير ذلك من النصوص السابقة في مسئلة جواز الافاضة بليل من المشعر للنساء والخائف
وغيره المتضمنة للرمي على وجه يظهر منها وجوبه ولو بمعونة ما سمعته من الشهرة او عدم الخلاف والاجماع المحكي بل في النصوص الاتية ايضا مضافا
الى التاسي ففي الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام لما اقبل رسول الله ص من المزدلفة مر على جمرة العقبة يوم النحر فرماها بسبع حصيات ثم اتى قباه وكذا
السنة وقد قال ص خذوا عني مناسككم وعلى كل حال فالواجب فيه شرعا او شرطا النية التي عرفت مكررا اعتبارها في كل مامور به وكيفيتها
وان قال في ك هنا يعتبر اشتمالها على تعيين الفعل ووجهه وكونه في حج الاسلام وغيره والقربة والمقارنة لاول الرمي والاستدامة حكما و
الاولى التعرض للاداء فانه مما يقع على وجهين الاداء والقضاء وعلى هذا لو تداركه بعد فواته نوى القضاء وهل يجب التعرض للعدد يحتمله لان الرمي
في الجملة يقع باعداد مختلفة كما في ناسي الاكمال ووجه العدم انه لا يقع على وجهين الا اذا اجتمعا ولا ريب انه اولى كالاداء ولكن لا يخفى عليك ما فيه بعد
الاحاطة بما ذكرناه في النية وانه لا يجب فيها غير القربة والتعيين مع الاشتراك بل يكفي في نحو المقام ايقاعه بقصد الجزئية للحج الذي نواه سابقا
مع القربة من غير حاجة الى امر اخر والله العالم ومن الواجب ايضا العدد وهو سبع حصيات بلا خلاف اجده فيه بل عن هي عليه اجماع المسلمين وقال ابو
بصير لابي عبد الله ع ذهبت ارمي فاذا في يدي ست حصيات فقال خذ واحدة من تحت رجلك وقال هو ايضا في صحيح معوية في رجل اخذ احدى وعشرين حصاة
فرمى بها فزاد واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة قال وقال في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين بسبع قال يعود فيرمي
الاولى بثلث وقد فرغ الحديث لكن ليس هو في جمرة العقبة يوم النحر كخبر عبد الاعلى عنه ع ايضا قلت له رجل رمى الجمرة بست حصيات ووقعت
واحدة في الحصا قال يعيدها ان شاء من ساعته وان شاء من الغد اذا اراد الرمي ولا ياخذ من حصى الجمار بل يمكن كون الواحدة من الست فلا يكون
دالا على السبع نعم في المحكي عن فقه الرضا ع وارم جمرة العقبة في يوم النحر بسبع حصيات والله العالم والقاؤها بما يسمى رميا بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال
لما سمعته من الامر به المتوقف صدق امتثاله على تحقق مسماه فلا يجزي الوضع ونحوه مما لا يسمى رميا قطعا بل اجماعا بقسميه خلافا للعامة بل لا
يجزي المشكوك فيه ايضا فضلا عن المقطوع به واصابة الجمرة بها او محلها بفعله بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال فلا يكفي الوقوع دونها ونحوه
مما لا يسمى اصابة قال الصادق ع في صحيح معوية فان رميت بحصاة فوقعت في محمل فاعد مكانها ولا اذا كانت بغير فعله كما لو اصابت ثوب انسان
فنفضه حتى اصابت او عنق بعير فحركه فاصابت بل يجب مع ذلك كون الاصابة بها فلو وقعت على حصاة فارتفعت الثانية الى الجمرة لم يجزه وان كانت
الاصابة عن فعل الحصاة نعم لو وقعت على شيء فانحدرت على الجمرة او مرت على سنتها حتى اصابت الجمرة جاز وكذا ان اصابت شيئا صلبا

فوقعت

لو وقعت باصابته على الجمرة للصدقة بعد ان كانت الاصابة على كل حال بفعله قال الصادق عليه السلام في صحيح معوية وان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزأك خلافا للمحكي عن بعض الشافعية فلم يجتزئ بها ان وقعت على اعلى من الجمرة لان رجوعها لم يكن بفعله ولا في جهة الرمي وفي كشف اللثام وهو ان تم شمل ما اذا وقعت على ارض مرتفع عن الجنبتين او وراء الجمرة ثم انحدرت اليها المصنف في كرة وغيره وهي قاطع بالحكم الاخير لو وقوع اعلى من الجمرة ففيه قرب والشيخ قاطع به في ط قلت هو في محله ضرورة الصدق عرفا وعدم الاعتداد باصابة السهم الغرض بعد ان زلدلا في المسابقة مع انه احتمل الفرق بان القصد هنا الاصابة بالرمي وقد حصلت وفي المسابقة القصد الى ابانة الحذق فاذا ازدلف السهم فقد عدل عن السنن فلم تدل الاصابة على حذقه فلهذا لم تعتبر هناك نعم قد عرفت سابقا انها لو قصرت فتمّمها حركة غيره من حيوان او انسان لم يجز لعدم صدق الاصابة بفعله وكذا لا يجزي لو شك فلم يعلم وصلت الجمرة او لا لاصالة الشغل وعن الشافعي قول بالاجزاء لان الظاهر الاصابة وهو كما ترى وكذا قد عرفت سابقا انه لو طرحها على الجمرة من غير رمي لم يجز ويجب التفريق في الرمي بلا خلاف اجده فيه بل عن ف والجواهر الاجماع ولعله كذلك وهو الحجة بعد التأسي خصوصا مع ملاحظة الامر بالتكبير مع كل حصاة والتأسي والسيرة فما عن عطا من اجزاء الرمي بها دفعة واضح الفساد بعد مخالفته فعل النبي صلى الله عليه وآله والصحابة نعم لا يعتبر التلاحق في الاصابة للصدق لو رمى بحجرين مثلا دفعة كان رمية واحدة وان تلاحقا في الاصابة ولو اتبع احدهما الآخر في الرمي فرميتان وان اتفقا في الاصابة ثم المراد من الجمرة البناء المخصوص او موضعه ان لم يكن كما في كشف اللثام وسمي بذلك لرميه بالجمار الصغار المسماة بالجمار او من الجمرة بمعنى اجتماع القبيلة لاجتماع الحصى عندها او من الاجمار بمعنى الاسراع لما ورد ان آدم عليه السلام رمى فاجمر ابليس من بين يديه او من جمرته وذمرته اي نحّيته وفي س اسم لموضع الرمي وهو البناء او موضعه مما يجتمع من الحصى وقيل هي مجتمع الحصى لا السائل منه وصرح علي بن بابويه بانه الارض ولا يخفى عليك ما فيه من الاجمال وفي ك بعد حكاية ذلك عنها قال وينبغي القطع باعتبار اصابة البناء مع وجوده لانه المعروف الان من لفظ الجمرة ولعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه اما مع زواله فالظاهر الاكتفاء باصابة موضعه واليه يرجع ما سمعته من س وكشف اللثام الا انه لا تقييد في الاول بالزوال ولعل الوجه لاستبعاد توقف الصدق عليه ويمكن كون المراد بها المحل الذي لا بد له التي منها لا ارتفاع بناء او غيره او الانخفاض لكن ستسمع ما في خبر ابي غسان ابناء على ارادة الاجبار تحيطان فيه عن الجمار كما هو محتمل بل لعله الظاهر الا انه يحتمل البناء على المعهود لغالب فتم جيدا والله العالم والمستحب فيه امور ذكر المص منها ستة منها الطهارة من الاحداث على المشهور لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية ويستحب ان ترمي الجمار على طهر وفي خبر ابي غسان حميد بن مسعود بعد ان سأله عن رمي الجمار من غير طهر الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت على غير طهر لم يضرك والطهر احب الي فلا تدعه وانت قادر عليه لمنزل عليهما ما في صحيح ابن مسلم سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجمار فقال لا ترم الجمار الا وانت على طهر وخبر علي بن الفضل الواسطي عن ابي الحسن عليه السلام المروي عن قرب الاسناد ولا ترم الجمار الا وانت طاهر لقصورهما عن المعارضة من وجوه بل يمكن حمل ما عن المفيد والسيد وابي علي من عدم الجواز على ذلك خصوصا بعد معروفية التعبير في كلامهم بذلك عن الكراهة المستفادة من النهي المزبور المستفاد منها تأكد الندب ايضا ومن الغريب في ذلك من المناقشة في الجمع المزبور بقصور رواية ابي غسان عن المعارضة بعد ما عرفت من الانجبار بالشهرة وعدم انحصار الدليل فيها وعن بعض الاصحاب استحباب الغسل لكن في الصحيح سألته عن الغسل اذا رمى الجمار قال ربما فعلته فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وفي صحيح الحلبي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الغسل اذا اراد ان يرمي الجمار فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا اللهم الا ان يكون المراد من نفي السنة انه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله فعله لا مورد حجة ذلك بالنسبة اليه وان كان هو راجحا في نفسه كما يدل عليه فعل الامام عليه السلام له في بعض الاوقات وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه استحب الغسل لرمي الجمار ومنها الدعاء عند ارادة الرمي بما في صحيح معوية عن الصادق عليه السلام خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى في يدك اللهم هؤلاء حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ترمي فتقول مع كل حصاة الله اكبر اللهم ادحر عني الشيطان اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك اللهم اجعله حجا مبرورا وعملا مقبولا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وليكن فيما بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا فاذا اتيت رحلك ورجعت من الرمي فقل اللهم بك وثقت وعليك توكلت فنعم الرب ونعم المولى ونعم النصير بل منه يستفاد استحباب الدعاء في غير الحال المزبور ايضا ومنها ان يكون بينه وبين الجمرة عشرة اذرع الى خمسة عشر ذراعا كما في عد لحسن معوية السابق وعن علي بن بابويه تقديرها بالخطاء ولا مشاحة بان نعم قد يناقش في تحقق الامتثال للامر الندبي بالتباعد بين المقدارين المفهوم من عبارة الكتاب اللهم الا ان يدعى ان ذلك هو المفهوم من نحو العبارة المزبورة في نحو المقام فتم جيدا ومنها ان يرميها خذفا باعجام الحروف على المشهور بين الاصحاب شهرة كادت تكون اجماعا بل لم يحك الخلاف فيه الا عن السيد وابن ادريس بل عن المختلف انه من متفردات السيد من الغريب دعواه الاجماع على ذلك ومن هنا قال الفاضل في محكي المخ انما هو على الرجحان وعلى كل حال فيدل عليه قول الرضا عليه السلام في خبر البزنطي المروي صحيحا عن قرب الاسناد قال الجمار حصى تكون مثل الانملة ولا تأخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية منقطة تخذفهن خذفا وتضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة المحمول على الندب بقرينة سوقه لذكر السنن ولقصوره عن معارضة اطلاق الادلة المعتضد بالشهرة المزبورة وبالاصل وغير ذلك والخذف هو الرمي بالاصابع كما عن الصحاح والديوان وغيرهما بل عن ابن ادريس انه المعروف عند اهل اللسان واليه يرجع ما عن الخلاص من انه الرمي بالطرف الاصابع

بل وما عن المجمل والمفصل من انه الرمي من بين اصبعين وعن العين والمحيط والمقاييس والغريبين والمغرب بالاعجام والنهاية الاثيرية من انه الرمي بحصاة او نواة تأخذ بين السبابتين او الاخيرين او تتخذ مخذفة من خشب ترمي بها بين ابهامك والسبابة وفي القاموس الخذف كالضرب رميك بحصاة او نواة او نحوهما تأخذ بين سبابتيك تخذف به وعن المصباح المنير خذفت الحصاة ونحوها خذفا من باب ضرب رميتها بظفر الابهام والسبابة والاولى العمل بما في الخبر المزبور من الوضع على الابهام اي باطنه والدفع بظفر السبابة كما عن ط وئر ويه والمصباح ومختصره والمقنعة وشرح جمل والغنية والمهذب والجامع ويرو وكرة وهي وعن القاضي وقيل بل يضعها على ظفر ابهامه ويدفعها بالمسبحة وعن المرتضى ان يضعها على بطن الابهام ويدفعها بظفر الوسطى وفي الخبر ما يشهد له ومنها الدنو منها مع كل حصاة بما سمعته في حسن معوية السابق ومنها ان يكون ماشيا وان كان لو رمى راكبا اجزأ ايضا الا ان الاول المستحب كما في عد ومحكي يه والجمل والعقود والجامع لما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه عن ابائه عليهم السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرمي الجمار ماشيا وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يرمي الجمار ماشيا ومن ركب اليها فلا شيء عليه قال عنبسة بن مصعب رأيت ابا عبد الله عليه السلام بمنى يمشي ويركب فحدثت نفسي ان اسأله اذا دخلت عليه فابتدأني هو بالحديث فقال ان علي بن الحسين عليه السلام كان يخرج من منزله ماشيا اذا رمى الجمار ومنزلي اليوم انفس من منزله فاركب حتى آتي منزله فاذا انتهيت الى منزله مشيت حتى ارمي الجمرة وقال علي بن مهزيار رأيت ابا جعفر عليه السلام يمشي بعد يوم النحر حتى يرمي الجمرة ثم ينصرف راكبا وكنت اراه راكبا بعد ما يحاذي المسجد بمنى وفي مرسل الحسن بن صالح نزل ابو جعفر عليه السلام فوق المسجد بمنى قليلا عن دابته حتى توجه الى رمي الجمرة عند مضرب علي بن الحسين عليه السلام فقلت له جعلت فداك لم نزلت هيهنا فقال ان هذا مضرب علي بن الحسين عليه السلام ومضرب بني هاشم وانا احب ان امشي في منازل بني هاشم ولا يخفى عليك دلالة النصوص المزبورة على المشي الى الجمار ايضا مضافا الى الرمي راجلا لكن عن ط وئر ان الركوب افضل لان النبي صلى الله عليه وآله رماها راكبا وفي ك لم نقف على رواية تتضمن ذلك من طرق الاصحاب لكن في كشف اللثام يعنيان في حجة الوداع التي بين فيها المناسك للناس وقال خذوا عني مناسككم فلولا الاجماع على جواز المشي وكثرة المشاة اذ ذاك بين يديه صلى الله عليه وآله لوجب الركوب وفي مرسل محمد بن الحسين عن احدهم عليهم السلام في رمي الجمار ان رسول الله صلى الله عليه وآله رمى الجمار راكبا على راحلته وفي صحيح احمد بن عيسى انه رأى ابا جعفر الثاني عليه السلام رمى الجمار راكبا وفي صحيح ابن نجران انه رأى ابا الحسن الثاني عليه السلام رمى الجمار وهو راكب حتى رماها كلها ولعله لذا مال بعض متأخري المتأخرين الى التساوي بينهما وفيه ان حمل ما دل على الركوب على بيان الجواز اولى باعتبار ان الرمي راجلا اوفق بالخضوع والخشوع وكونه احمز والله العالم ومنها انه في جمرة العقبة حال الرمي يستقبلها بان يكون مقابلا لها ويستدبر القبلة لكن هو من ورميها من قبل وجهها حج فيلزم ان يستدبر القبلة كما صرح به غير واحد بل عن هي نسبته الى اكثر اهل العلم بل لعله لا خلاف فيه وان حكي في الحج بعد نسبته الى المش عن علي بن بابويه انه يقف في وسط الوادي مستقبل القبلة ويدعو والحصى في يده اليسرى ويرميها من قبل وجهها لا من اعلاها ونحو منه ما عن المقنعة والهداية لكن في س هو موافق للمش الا في موقف الدعاء وهو كذلك لانهما انما ذكرا استقبال القبلة عند الدعاء بل قد عرفت ان الرمي من قبل وجهها بمعنى الاستقبال المتضمن لاستدبار القبلة كما عن هي وح فهما كغيرهما نعم في كشف اللثام انه روى استقبال القبلة عند الرمي في بعض الكتب عن الرضا عليه السلام وفيه انه ان كان المراد الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام فلفظه المحكي عنه في الحدائق وارم جمرة العقبة يوم النحر بسبع حصيات وقف في وسط الوادي مستقبل القبلة يكون بينك وبين الجمرة عشر خطوات او خمسة عشر خطوة وتقول وانت مستقبل القبلة والحصى في كفك اليسرى اللهم هذه حصياتي فاحصهن عندك وارفعهن في عملي ثم تتناول منها واحدة وترمي من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتكبر مع كل حصاة وهو نحو ما سمعته من الصدوقين وعلى كل حال فيدل عليه ما عن الشيخ من ان النبي صلى الله عليه وآله رماها مستقبلا لها مستدبر الكعبة بل عن بعض انه ورد الخبر باستدبار القبلة في الرمي يوم النحر واستقبالها في غيره وهو دال على الامرين مضافا الى قول الصادق عليه السلام في الاول في حسن معوية فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها بناء على كون المراد منه ما سمعت واحتمال كون المراد بالرمي من الوجه انه لا يرميها عاليا عليها اذ ليس لها وجه خاص يتحقق به الاستقبال نعم ملاحظة كلامهم ضرورة كون المستفاد منه مسألتين الاولى استقبالها واستدبار القبلة والثانية الرمي من قبل وجهها لا عاليا عليها والعمل بالصحيح المزبور يدل على الامرين هذا كله في جمرة العقبة واما في غيرها فيستقبلها ويستقبل القبلة كما عن الشيخ وبني حمزة وادريس وسعيد والقاضي لكن لم نقف له على رواية بالخصوص عدا ما سمعته من ارسل نعم هو افضل الهيئات خصوصا في العبادات وعند الذكر والدعاء ولذا حكي عن الشيخ انه قال جميع افعال الحج يستحب ان يكون مستقبل القبلة من الوقوف بالموقفين ورمي الجمار الا رمي جمرة العقبة يوم النحر بل عن ظاهر المهذب استحباب استقبال القبلة في رميها ايضا وان كان فيه ما عرفت والظاهر عدم تنافي ما في خبر البزنطي السابق واجعلهن عن يمينك وصحيح اسمعيل بن همام تجعل كل جمرة عن يمينك لما سمعت من الاستدبار في جمرة العقبة والاستقبال في غيرها والله العالم واما الثالث وهو الذبح فيشتمل على اطراف الاول في الهدي وهو واجب على المتمتع بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل في هي اجماع المسلمين عليه وهو الحجة بعد الكتاب فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي والمعتبرة المستفيضة منها قول ابي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة المتضمن صفة التمتع الى ان قال وعليه الهدي فقلت وما الهدي قال افضله بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة ومنها قول الصادق عليه السلام في خبر سعيد الاعرج من تمتع في اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج فعليه شاة وان تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة

مفردة وخبر اسحق بن عبد الله قال سئلت ابا الحسن ع عن المعتمر المقيم عليه مجرد الحج او يتمتع مرة اخرى فقال يتمتع احب الى وليكن احرامه من مسيرة ليلة
او ليلتين فاذا اقتصر على عمرته في رجب لم يكن متمتعا واذا لم يكن متمتعا لا يجب عليه الهدى الى غير ذلك من النصوص الدالة منطوقا ومفهوما على الوجوب
على المتمتع بل وعلى انه لا يجب على غيره سواء كان مفترضا او متنفلا بلا خلاف اجده الا ما يحكى عن سلار من عد سياق الهدى للقارن في واجبات
ويمكن ان يريد على الغيبة وفي من وجوبه بعد الاشعار او التقليد او يريد الدخول في حقيقته فاذا وجب القران بنذر او شبهه وجب السياق
فلا خلاف ح وصحيح العيص بن القسم عن الصادق ع في رجل اعتمر في رجب فقال ان اقام بمكة حتى يخرج منها حاجا فقد وجب عليه الهدى وان خرج
من مكة حتى يحرم من غيرها فليس عليه هدى محمول على ضرب من الندب وعلى من بقى في مكة ثم تمتع بالعمرة الى الحج او على التقية من ابي حنيفة و
اتباعه او على ما قيل من ان هذا الهدى جبران كان عليه ان يحرم من خارج وجوبا او استحبابا فاحرم من مكة فان خرج حتى يحرم من
موضعه فليس عليه هدى بل ربما كان مافي س من ان فيه دقيقة اشارة اليه قال فيها وفي صحيح العيص يجب على من اعتمر في رجب فاقام بمكة وخرج
منها حاجا الا من على خرج فاحرم من غيرها وفيه دقيقة بل في الحدائق نسبة ذلك الى غير هذه الرواية من الاخبار الا اني لم اتحققها وعلى كل
حال فلو تمتع المكي وجب عليه الهدى ايضا على المشهور شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فيه الا عن الشيخ في ط حج ما وفي احتمال الابناء على رجوع
اسم الاشارة في قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام الى الهدى لا الى التمتع لانه كقولك من دخل داري فله درهم ذلك لمن لم يكن
عاصيا في الرجوع الى الجزاء دون الشرط ووافقه عليه لمص سابقا في المكي ومن في حكمه اذا عدل الى التمتع وفي س احتمال وجوبه على المكي ان كان لغير
حج الاسلام ولعله لاختصاص الاية به وفيه بعد التسليم عدم انحصار الدليل فيها وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور انه هو مع انه اجتهاد يمكن
منعه عليه في نفسه باعتبار اولوية الرجوع الى الابعد في الاشارة بذلك مدفوع بتعيين النصوص كصحيح زرارة المشتمل على سؤاله لابي جعفر ع
عن قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن الخ فقال يعني اهل مكة ليس عليهم متعة وقول الصادق ع في خبر سعيد الاعرج ليس لاهل سرف ولا لاهل مرو ولا
لاهل مكة متعة يقول الله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فعمومه الادلة والملازمة كتابا وسنة بحاله مؤيدا بالاحتياط ولو
كان المتمتع مملوكا باذن مولاه كان مولاه بالخيار بين ان يهدى عنه او يامره بالصوم بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه عندنا بل في ظاهر
ح وكرة الاجماع عليه بل في صريح ك ذلك لصحيح جميل سئل رجل ابا عبد الله ع عن رجل امر مملوكه ان يتمتع قال فمره فليصم وان شئت فاذبح
عنه وصحيح سعيد بن ابي خلف سئلت ابا الحسن ع قلت امرت مملوكي ان يتمتع قال ان شئت فاذبح عنه وان شئت فمره فليصم وبذلك
يرجح ما في صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلم سئل عن المتمتع كم يجزيه قال شاة وسئلته عن المتمتع المملوك فقال عليه مثل ما على الحر اما
اضحية واما صوم بعد حمله على ارادة المماثلة في كمية ما يجب عليه وان اختلف الكيفية وعلى كل حال فلا يتعين الذبح عنه على المولى
للاصل والاجماع المحكي عن كرة المعتضد بنفي علم الخلاف فيه الا في قول للشافعي ع وخبر الحسن العطار سئل الصادق ع عن رجل امر مملوكه
يتمتع بالعمرة الى الحج عليه ان يذبح عنه فقال لا ان الله عز وجل يقول عبدا مملوكا لا يقدر على شئ وهو نص في خلاف المحكي عن الشافعي
من تعين الذبح على المولى لاذنه في التمتع الموجب لذلك لان الاذن في الشئ اذن في لوازمه والفرض اعسار العبد لذ هو مع انه اجتهاد
يمكن دفعه بان مقتضى ذلك تعين الصوم عليه كما هو المحكي عن بعض العامة لا الذبح عنه واحتمال صيرورته موسرا بتمليك المولى اياه ذلك
واضح الفساد بعد ان عرفت ان العبد لا يملك مطلقا عندنا نعم قد سمعت النص والاجماع على مشروعية الذبح عنه وبذلك كله يظهر لك انه ينبغي
حمل خبر علي بن ابي حمزة سئلت ابا ابرهيم ع عن غلام اخرجته معي فامرته فتمتع ثم اهل بالحج يوم التروية ولم اذبح عنه فله ان يصوم بعد النفر
فقال ذهبت الايام التي قال الله تعالى الا كنت امرته ان يفرد الحج قلت طلبت الخير فقال كما طلبت الخير فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة وكان
ذلك يوم النفر الاخير على ضرب من الندب كما عن نهاية الشيخ وغيرها وان حكى عنه العمل بمضمونه في كتابي الاخبار ولو امتنع المولى عن الذبح عن
تعين على المملوك الصوم ولا ولاية للمولى على منعه منه فانه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق والله العالم ولو ادرك المملوك المتمتع احد الموقفين
معتقا لزمه الهدى مع القدرة ومع التعذر الصوم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في محكي هى بل ولا اشكال لانه بالادراك المزبور يكون
حجه حج اسلام فيساوي غيره من الاحرار في وجوب الهدى عليه مع القدرة ومع التعذر فالصوم بل في عد فان اعتق قبل الصوم تعين عليه
الهدى لدى مع التمكن وظاهره ذلك وان كان بعد تمام الحج ولعله لارتفاع المانع وتحقق الشرط ودعوى اختصاص الاية بحج الاسلام قد عرفت
ما فيها والنية شرط في الذبح كما في غيره من الافعال فيجب مقارنتها لاول جزء منه واستدامتها الى اخره ولكن التحقيق انها الداعي وانه لا يجب
فيها ازيد من نية القربة والتعيين مع فرض الحاجة اليه وان كان الاحوط مع ذلك ذكر الوجه وغيره مما سمعته سابقا كما انك سمعت ايضا
الاجزاء بالاتيان به بعنوان الجزئية للحج الذي سبق تعيينه عند احرامه والله العالم ويجوز ان يتولاها عنه الذابح النائب عنه في الذبح
ونيته بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل عن بعض الاجماع عليه بل في كشف اللثام الاتفاق على توليها مع غيبة المنوب عنه لانه
الفاعل فعليه نيته فلا يجزي نية المنوب عنه وحدها لان النية تعتبر من المباشر بل لا معنى لها ان نوى الذبح او النحر فالجواز بمعنى الاعم
والتعبير به لان النيابة جائزة نعم ان جعلت يده مع يده نويا كما في س لانهما مباشران وفي س ويجب النية في الذبح ويجزي الاستنابة في

ذبحه ويستحب جعل يده مع يده فينويان ومباشرته افضل ان احسن ويستحب التلفظ بما ذكر المنوب لفظا ويجب نيته قلت قد سمعت ما في خبر ابي
بصير المتضمن للرخصة للنساء والصبيان في الافاضة من المشعر بالليل وان يرموا الجمار فيه وان يصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض
وكلن من يضحي عنهن وخبر علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلم اي امراة او رجل خائف افاض من المشعر ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض و
ليأمر من يذبح عنه الحديث وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع رخص رسول الله ص للنساء والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمرة
بليل فاذا ارادوا ان يزوروا البيت وكلوا من يذبح عنهم الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز التوكيل الظاهر في الذبح ونيته بل الظاهر
مشروعيته في حال الحضور ايضا كالتوكيل في الزكوة والخمس فينوي النائب ح النية نعم قد يقال لو كان التوكيل في الفعل بنفسه خاصة نوى
الاصيل ح ولا يقدح كونه غير مباشر بعد مشروعية التوكيل في الفعل الذي صار به بمنزلة فعله فينوي القربة فيه ولعل المراد بالجواز في المتن
وعد الاشارة الى ذلك والاولى مع حضوره جمع النيتين منهما وهو سهل بعد كون النية الداعي والله العالم ولو غلط الوكيل في تسمية الموكل
لم يقدح تقديما للنية على الغلط اللساني وهو المراد من خبر علي بن جعفر عن اخيه المروي في قرب الاسناد سئلته عن الضحية يخطي الذي يذبحها فيسمي
غيره لم يجزيها عن صاحب الضحية فقال نعم انما له مانوى فان الاسم لا مدخلية له ولذا لو نساه اجزء ايضا كما في خبر عبد الله بن جعفر الحميري
المروي عن الاحتجاج عن صاحب الزمان روحي له الفداء انه كتب اليه يسئله عن رجل اشترى هديا لرجل غائب سئله ان ينحر عنه هديا بمنى فلما اراد نحر
الهدى نسي اسم الرجل ونحر الهدى ثم ذكره بعد ذلك ايجزي عن الرجل ام لا الجواب لا باس بذلك وقد اجزء عن صاحبه والله العالم ويجب نحره بمنى
عند علمائنا كما في محكي كرة وهي وعند نا في كشف اللثام وهذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب في ك وقال الصادق ع في خبر ابرهيم الكرخي في رجل قدم
بهديه مكة في العشر فقال ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره
الا يوم الاضحى وقال ايضا في خبر عبد الاعلى لا هدى الا من الابل ولا ذبح الا بمنى بل ربما استشعر من قول النبي ص منى كلها منحر تخصيصها بالحكم
مضافا الى انه مقتضى التاسي وحينئذ فلو كان هديا واجبا ففي الحكم بالذكر بل ربما استدل بقول الصادق ايضا في صحيح منصور في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره ان كان نحره بمنى
فقد اجزء عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجزء عن صاحبه بناء على اولوية عدم الاجزاء مع الاختيار من حال الاضطرار لكن فيه انه
مبني على اجزاء التبرع والا كان مطرحا وكيف كان فما عن العامة من جوازه في اي مكان من الحرم بل جوازه في الحل اذا فرقه في لحمه الحرم واضح
الفساد نعم في صحيح ابن عمار عن الصادق ع في رجل نسي ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة فذبح قال لا باس قد اجزء عنه مع انه غير صريح
في الذبح بغير منى وان اشكله الشهيد بانه في غير محل الذبح محمول على غير الهدى الواجب كخبر معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع ان
اهل مكة انكروا عليك انك ذبحت هديك في منزلك بمكة فقال ان مكة كلها منحر والله العالم ولا يجزي واحد في الهدى الواجب الا عن واحد
ولو حال الضرورة عند المش بل عن ضحايا في الاجماع عليه للاصل المستفاد من تعدد الخطاب الموافق لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام الخ ضرورة
صدق عدم وجدان الهدى مع الاضطرار فان التمكن من جزء منه ليس تمكنا منه بعد ان كان المنساق منه الحيوان التام والامر بما استيسر
انما هو لارادة بيان النعم الثلاثة لا اجزاء الحيوان الواحد ولصحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن النفر تجزيهم البقرة قال اما في الهدى
فلا واما في الاضحى فنعم وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلم لا تجوز البدنة والبقرة الا عن واحد بمنى وخبر الحلبي عن الصادق ع تجزي
البقرة والبدنة في الامصار عن سبعة ولا تجزي بمنى الا عن واحد بناء على ارادة الكناية بذلك عن الهدى الواجب المندوب اي الاضحية
لا الحج المندوب ضرورة الحج المندوب ممتنعا لان الهدى فيه واجب ايضا بعد وجوبه بالتلبس به ولكن مع ذلك فقيل يجزي مع الضرورة عن خمسة وعن سبعة اذا
كانوا اهل خوان واحد الا انا لم نعرف القائل بذلك نعم في محكي ط ولا يجوز في الهدى الواجب الا واحد عن واحد مع الاختيار سواء كان
بدنا او بقرا ويجوز عند الضرورة عن خمسة وعن سبعة وعن سبعين وكلما قلوا كان افضل وان اشتركوا عند الضرورة اجزئت
عنهم سواء كانوا متفقين في النسك او مختلفين ولا يجوز ان يريد بعضهم اللحم واذا ارادوا ان يجعلوا سند ولي الا حد منهم بنوع عن الجماعة
ويسلم مشاعا اللحم الى المساكين ونحوه في ير وكذا الاقتصاد والجمل والعقود ولم يقتصر فيها على البدنة والبقرة ولا اشترطا ان لا يريد
بعضهم اللحم اي اجتماعهم على التقرب بالهدى في كشف اللثام وهو خيرة القاضي والمخ وهو محتمل يه كرة والموجود في المخ ان الاقرب الاجزاء
عند الضرورة عن الكثير دون الاختيار وفي المقنعة وتجزي البقرة عن خمسة اذا كانوا اهل بيت ولا يجوز في الهدى الواجب البقرة
والبدنة مع التمكن الا عن واحد فانما يجوز عن خمسة وسبعة وسبعين عند الضرورة وعدم التمكن وان كان كلما قل الشركون فيه والحال ما
وصفنا كان افضل وعن الهداية وتجزي البقرة عن خمسة نفر اذا كانوا من اهل بيت وروي انها تجزي عن سبعة والجزور تجزي عن عشرة متفرقين
والكبش يجزي عن الرجل وعن اهل بيته واذا عزت الاضاحي اجزأت شاة عن سبعين وفي سبعين ثم تجزي بقرة عن خمسة نفر واطلق فلم يقيد
بالضرورة ولا بالاجماع على خوان واحد نعم عن بعض نسخها زيادة والابل تجزي عن سبعة وعن سبعين نفرا وفي المحكي من ج ف يجوز اشتراك
سبعة في بدنة واحدة او بقرة واحدة اذا كانوا متقربين وكانوا اهل خوان واحد سواء كانوا متمتعين او قارنين او مفردين او بعضهم مفردا
او بعضهم قارنا او متمتعا او بعضهم مفترضين او متطوعين ولا يجوز ان يريد بعضهم اللحم وبه قال ابو حنيفة الا انه لم يعتبر اهل خوان واحد

وقال الشافعي مثل ذلك الا انه اجاز ان يكون بعضهم يريد اللحم وقال مالك لا يجوز الاشتراك الا في موضع واحد وهو اذا كانوا متطوعين وقد يحكى ذلك عن اصحابنا ايض وهو الاحوط والاقوى على الاول خبر جابر قال كنا نتمتع على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ونشترك السبعة في البقرة والبدنة وما رواه اصحابنا اكثر من ان يحصى على الثاني ما رواه اصحابنا وطريقة الاحتياط تقتضيه والجميع كما ترى ليس في شيء منها ما يوافق القول المزبور مع اختلافها كاختلاف النصوص ففي خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام تجزي البقرة عن خمسة بمنى ان كانوا اهل خوان واحد وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام البدنة والبقرة تجزي عن سبعة اذا اجتمعوا من اهل بيت واحد ومن غيرهم وخبر اسمعيل بن ابي زياد عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام البقرة الجذعة تجزي عن ثلثة من اهل بيت واحد والمسنة تجزي عن سبعة نفر متفرقين والجزور تجزي عن عشرة متفرقين وفي خبر حمران عزت البدنة سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر عليه السلام عن ذلك فقال اشتركوا فيها قال قلت كم قال ما خف فهو افضل فقال قلت عن كم تجزي فقال عن سبعين وفي خبر الحسين بن خالد المروي عن العلل والعيون سئل الرضا عليه السلام عن كم تجزي البدنة فقال عن نفس واحدة قلت فالبقرة قال تجزي عن خمسة اذا كانوا يأكلون على خوان واحد ... البدنة لم يكن فيها من العلة ما كان في البقرة ان الذين امروا قوم موسى بعبادة العجل كانوا خمسة وكانوا اهل بيت يأكلون على خوان واحد وهم الذين ذبحوا البقرة الا انها اجمع كما ترى لا تصريح في شيء منها بالهدي الواجب فيمكن حملها على الاضحية المندوبة بل في خبر سوادة قال كنا جماعة بمنى فعزت الاضاحي بمنى فنظرنا فاذا ابو عبد الله عليه السلام واقف على قطيع يساوم بغنم ويماكس مكاسا شديدا فوقفنا ننظر فلما فرغ اقبل علينا فقال اظنكم قد تعجبتم من مكاسي فقلنا نعم فقال ان المغبون لا محمود ولا مأجور الكم حاجة قلنا نعم اصلحك الله ان الاضاحي قد عزت علينا قال فاجتمعوا فاشتروا جزورا فانحروها فيما بينكم قلنا فلا تبلغ نفقتنا على ذلك قال فاجتمعوا فاشتروا بقرة فيما بينكم قلنا فلا تبلغ نفقتنا قال فاجتمعوا واشتروا شاة فاذبحوها فيما بينكم قلنا تجزي عن سبعة قال نعم وعن سبعين وخبر الاخرم عن ... عنا ايض قال لا قلنا له جعلنا فداك عزت الاضاحي علينا بمكة فيجزي اثنين ان يشتركا في شاة فقال نعم وعن سبعين وخبر يونس بن يعقوب بل خبر علي بن الريان بن الصلت عن ابي الحسن الثالث عليه السلام قال كتبت اليه اسئله عن الجاموس عن كم يجزي في الضحية فجاء الجواب ان كان ذكرا فعن واحد وان كان انثى فعن سبعة [2] سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن البقرة يضحى بها فقال تجزي عن سبعة نعم في خبر زيد بن جهم قلت لابي عبد الله عليه السلام متمتع لم يجد هديا فقال اما كان معه درهم يأتي به قومه فيقول اشركوني بهذا الدرهم وصحيح ابن الحجاج سئلت ابا ابرهيم عليه السلام عن قوم غلت عليهم الاضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون ليسوا باهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم واحد الهم ان يذبحوا بقرة فقال لا ذلك الا من ضرورة والاول مع وهن سنده بجهالة حفص بن زيد ولا جابر له يمكن حمله على ضرب من الندب بدفع شيء للشركة مع من يضحي وان كان تكليفه الصوم والثاني لا تصريح فيه بالهدي فيمكن الاشتراك في الاضحية المندوبة وان كانوا متمتعين خصوصا بعد ظهوره في جوازه اختيارا مع عدم القائل به او ندرته فالتحقيق حينئذ عدم الاجزاء في الهدي الواجب مطلقا وحينئذ فالاول اشبه وان كان الاحوط مع الضرورة ... مع الصوم نعم يجوز ذلك في المندوب اي الاضحية والمبعوث من الآفاق والمتبرع بسياقه مع عدم تعيينه بالاشعار والتقليد لما سمعته من النصوص السابقة بل عن ظاهر ... الاجماع على اجزاء الهدي في التطوع عن سبعة نفر سواء كان من الابل او البقر او الغنم بل في كره اما في التطوع فيجزي الواحد عن سبعة وعن سبعين حال الاختيار سواء كان من الابل او البقر او الغنم اجماعا بل الظاهر ارادة المثال من السبعين في النصوص في الشاة فضلا عن غيرها من غير فرق في ذلك بين كونهم اهل خوان واحد او لا وبين كونهم من اهل بيت واحد او لا ففي مرسل ابن سنان كان رسول الله صلى الله عليه وآله يذبح يوم الاضحى كبشين احدهما عن نفسه والاخر عمن لم يجد من امته وما في بعض النصوص من التقييد ببعض ذلك محمول على ضرب من الندب والله العالم ولا يجب بيع ثياب التجمل في الهدي بل يقتصر على الصوم مع عدم وجدان غيرها بلا خلاف اجده فيه بل في ك وغيرها انه مقطوع به في كلام الاصحاب [illegible] استثنائها في دين المخلوق الذي هو اهم في نظر الشرع من دين الخالق ولصدق عدم الوجدان عليه الذي هو عنوان الصوم وانتفاء صدق الاستيسار الذي هو عنوان وجوب الذبح ولمرسل علي بن اسباط المنجبر بما عرفت عن الرضا عليه السلام سئل عن رجل يتمتع بالعمرة الى الحج وفي عيبته ثياب اله ان يبيع من ثيابه شيئا ويشتري بدنة قال لا هذا يتزين به المؤمن يصوم ولا يأخذ من ثيابه شيئا بل في صحيح البزنطي سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المتمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى تلك الفضول مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال له بد من كراء ونفقة فقال له كراء وما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال واي شيء كسوة بمائة درهم هذا ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وان كان يحتمل غير ذلك لكن ما عن ... ولا كاف بل الظ استثناء كل ما يستثنى في الدين ولو باعها واشترى ففي ... اجزاء و نوقش بانه غير آت بالمامور به وليس هو كمن وهب فقبل ونحوه ممن يصدق عليه انه تيسر له الهدي بعد قبوله بخلاف الفرض خصوصا بعد ظهور المرسل في عدم كون ذلك له اللهم الا ان يكون المراد منه عدم الوجوب لا النهي ولعل الاجزاء لا يخ من قوة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولو بالجمع والله العالم ولو ضل الهدي فذبحه غير صاحبه ناويا به صاحبه لم يجز عنه كما في فع بل في ك انه المش وان كان لم نجده لغير المص في الكتابين بل في كشف اللثام قصر الحكاية على الثاني منها بل في الكتاب هو في هدي القران صرح بما عليه المش كما ستسمعه فينحصر الخلاف فيه في فع وان كان ما حضرنا من نسخته هنا وما شرحه ثاني الشهيدين وسبطه نحو ما في فع وعلى كل حال فلا دليل له الا الاصل المقطوع بما في صحيح منصور بن حازم في رجل ضل هديه فيجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره في منى فقد اجزا عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم

من اول الفجر فلا يجوز تأخير نيته الى ان يصلي وهو مبني على وجوب الابتداء من الفجر وقد عرفت عدم الدليل عليه بل الظاهر ارادة الخلاف في صحيح معوية بن عمار الذي قد امر فيه بالاصباح على طهر بعد الصلوة ثم الوقوف وان كان يمكن ارادة الوقوف للدعاء وفيه الا ان الاطلاق غير كاف كما صرح به الفاضل وغيره والله العالم ويستحب ايض ان يطأ الصرورة اي من لم يحج قبل المشعر كما نص عليه جماعة بل عن ط وية ولا يتركه مع الاختيار كما عن الحلبيين استحبابه مط لا في خصوص الصرورة بل عن ابي الصلاح منهما انه اكد في حجة الاسلام وان كنا لم نقف على ما يدل عليه بخصوصه كما في محكي كره وغيره وعن يه والمصباح ومختصره يستحب للصرورة ان يقف على المشعر او يطأه برجله ولعله لما تسمعه من الصحيح ان كان الواو فيه بمعنى او وعن الفقيه انه يستحب له ان يطأه برجله او براحلته ان كان راكبا وكذا عن الجامع وير وقد سمعت سابقا ما حكاه في س عن الجعفي وما استظهره مما كانك سمعت ما قلناه سابقا من كون الظاهر اشتراكه بين المكان المخصوص المحدود بالحدود التي عرفتها الداخل فيها قزح وبين الجبل المخصوص الذي قد تفسر به المشعر الحرام في محكي ط وكره والكشاف والمعرب وغيرها بل لعله الظاهر عنه في الاية الشريفة بل وقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي وان ببطن الوادي عن يمين الطريق قريبا من المشعر ويستحب للصرورة ان يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله وفي مرسل ابان بن عثمان ويستحب للصرورة ان يطأ المشعر الحرام وان يدخل البيت وقال له سليمان بن مهران في حديث كيف صار وطي المشعر على الصرورة واجبا فقال ليستوجب بذلك وطي بحبوحة الجنة بل لعل ذلك هو ظاهر الاصحاب ضرورة وجوب وطي المزدلفة بمعنى الكون بها والظاهر الوقوف عليه غير الوقوف به ولا اختصاص للوقوف بالمزدلفة بالصرورة وبطن الوادي من المزدلفة فلو كانت هي المشعر لم يكن للقرب منه معنى وكان الذكر فيه لا عنده بل الوادي المسجد كان الاظهر الوقوف به او دخوله لا وطأه او الوقوف عليه ويمكن حمل كلام ابي علي عليه بل وما احتمل في كلام من قيده برجله استحباب الوقوف بالمزدلفة راجلا بل لكن ظاهرهم متابعة حسن الحلبي وفي كشف اللثام وكما هو عرفت ظاهره الجبل ثم المفيد خص استحبابه في كتاب احكام النساء بالرجال وهو من حيث الاعتبار حسن لكن الاخبار مطلقة قلت ولعله الاطلاقات بل لم يظهر له حسنه من جهة الاعتبار بل ينبغي الاقتصار على الوطي برجله وان قال في ك والظاهر ان الوطي بالرجل يتحقق مع النعل والخف بل في الاولى المراد بوطئه برجله ان يعلوا عليه بنفسه فان لم يكن فببعيره وفيه منع واضح ومن الغريب ما فيها من ان الاكتفاء بوطي البعير مبنية على الاكتفاء بالخف والنعل مع انه لم نجد في شيء من نصوصنا الاكتفاء بذلك وانما ذكره في الفقيه كما سمعت وعلى كل حال فقد قيل والقائل الشيخ في محكي ط يستحب الصعود على قزح وذكر الله عليه قال ما هذا لفظه يستحب للصرورة ان يطأ المشعر الحرام ولا يتركه مع الاختيار والمشعر الحرام جبل هناك يسمى قزح ويستحب الصعود عليه وذكر الله عنده فان لم يمكنه ذلك فلا شيء عليه لان رسول الله صلى الله عليه وآله فعل ذلك في رواية جابر يعني ما رواه العامة عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وآله ركب القصوا حتى اتى المشعر الحرام فرقى عليه واستقبل القبلة فحمد الله تعالى وهلله وكبره ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا ورووا ايض انه اردف الفضل بن العباس ووقف على قزح وقال هذا قزح وهو الموقف وجمع كلها موقف ولعل ذلك ونحوه كاف في ثبوت الاستحباب للتسامح فيه وان كان ظاهر المص وغيره التوقف فيه دون الوطي مع انك سمعت ما في الصحيح من استحباب الوقوف عليه والوطي وعلى كل حال فظاهر المص وغيره بل صريحه مغايرة الصعود على قزح لوطي المشعر وهو ظاهر ما سمعته من عبارة ط وعن الحلبي ويستحب له ان يطأ المشعر الحرام وذلك في حجة الاسلام اكد فاذا صعده فليكثر من حمد الله تعالى على ما من به وهو ظاهر في اتحاد المسئلتين وكذا الدروس والله العالم مسائل خمس الاولى لا خلاف معتد به عندنا في ان وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس للمختار وللمضطر الى زوال الشمس بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة نعم حكى ابن ادريس عن السيد امتداد وقت المضطر الى الغروب وانكره في المخ اشد انكار وان اطلق في بعض عباراته التي لم نسق لذلك ان من فاته الوقوف بعرفة حتى ادرك المشعر يوم النحر فقد ادرك الحج خلافا للعامة مستدلا عليه بالاجماع لكن مراده من اليوم الى الزوال بقرينة حكاية الاجماع فان احدا من علمائنا لم يذكر ذلك لكن حكي هو عنه في غير المخ ذلك ايض وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه للاصل والنص والاجماع والله العالم المسئلة الثانية من لم يقف بالمشعر ليلا ولا بعد طلوع الفجر عامدا بطل حجه بلا خلاف فيه عندنا بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص السابقة ولو ترك ذلك ناسيا او لعذر لم يبطل حجه اذا كان وقف بعرفة الوقوف الاختياري على الاصح لما عرفت سابقا ولو تركهما جميعا اختيارا او اضطرارا بطل حجه عامدا او ناسيا بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل والنصوص بل كما عرفت الكلام فيه سابقا بل وفي باقي الصور التي منها المسئلة الثالثة ايض وهي من لم يقف بعرفات اصلا فضلا عمن وقف الوقوف الاضطراري وادرك المشعر قبل طلوع الشمس صح حجه اجماعا ونصوصا ولو فاته بطل على الاصح اذا لم يكن قد ادرك اضطراريه والا ففيه البحث السابق نعم لو وقف بعرفات الوقوف الاختياري جاز له تدارك المشعر الى قبل الزوال بل وجب عليه ذلك بل هو كذلك لو ادرك اضطراري عرفة ايض نعم لو لم يدرك شيئا منها لم يجز التدارك قبل الزوال كما عرفت الكلام فيه مفصلا والحمد لله وهو العالم المسئلة الرابعة من فاته الحج تحلل بعمرة مفردة بلا خلاف اجده فيه بل في المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بعد قول الصادق عليه السلام في صحيحي معوية والحلبي فليجعلها عمرة وفي صحيح حريز ويجعلها عمرة وغيرها من النصوص التي هي في اعلى درجات الاستفاضة ان لم تكن متواترة بمعنى القطع بانه ... من ... ولذا قطع في ير بانه لو اراد البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يجز واستظهره في محكي هى وكره وجعله الشهيد اشبه وبالجملة

لم اجد فيه خلافا بيننا نعم يحكى عن مالك جوازه و ستسمع ما عن ابني حمزة والبراج مع عدم الاشتراط و ح فلا محل له الا الاتيان بها فلو بقي على احرامه و رجع
الى بلاده و عاد قبل التحلل لم يحتج الى احرام مستانف من الميقات وان بعد العهد فيجب عليه اكمال العمرة ان لا ثم يأتي بما يريد من النسك ضرر لو كان
فرضه التمتع وجب عليه الخروج الى احد المواقيت للعمرة فان تعذر فمن ادنى الحل كان في حكم من لم يتعمد مجاوزة الميقات ولو صد عن الرجوع من
بلاده لاتمام العمرة كان له حكم المصدود عن كمالها من التحلل بالذبح او التقصير في بلاده كما ستعرف انشاء الله وكيف كان فهل عليه نية الاعتمار بمعنى قلب
احرامه ان ابقى اليه بالنية قال في س وهل ينقلب احرامه او يقلبه بالنية كما قطع به الفاضل في جملة من كتبه بل اسند الخلاف في ذلك الى
بعض العامة للاصل وان الاعمال بالنيات والصحاح المزبورة او لا بل تكون عمرة قهرا فينقلب احرامه السابق لها ثم يأتي ببقية افعالها القوي
عن ابي الحسن و اخبار محمد بن سنان وابن فضيل و علي بن الفضل الواسطي فهي عمرة مفردة ولا حج له و في صحيح ضريس سألت ابا جعفر ع عن
رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حين يدخل مكة و يطوف و يسعى بين الصفا
والمروة ويحلق راسه و في الفقيه و يذبح شاته و ينصرف الى اهله ان شاء و قال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فعليه الحج من قابل
وفي صحيح معوية قلت لابي عبد الله ع رجل جاء حاجا ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت
طاف بالبيت و سعى بين الصفا والمروة واحل و عليه الحج من قابل يحرم من حيث احرم الى غير ذلك من النصوص التي لا تعرض فيها لاعتبار النية
في صيرورتها عمرة وانما هي مطلقة بل ظاهرة في الاجتزاء بايجاد الافعال المزبورة وان لم ينو القلب المزبور بل لا يبعد الامر بالجعل في الصحاح
المزبورة المحمول على ارادة فعلها عمرة لا نيتها كذلك وكون الاعمال بالنيات مع انه بالنسبة الى نية القربة انما يقتضي ابتدائها لاعتبارها فيما يتفق
له من الاحكام على انه اذا كان متمتعا فقد نوى العمرة الا انه فاته الحج فاتصفت عمرة بالافراد نحو صلوة الجماعة التي مات الامام مثلا في اثنائها
على ان الاحرام السابق لا تؤثر فيه النية اللاحقة فليس هو حينئذ الا حكما شرعيا ولعله لذا مال اليه بعض ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في
نية العدول الا انها على كل حال واجبة من حيث الفوات فلا تجزي عن عمرة الاسلام كما صرح به في س وغيرها بل هو ظاهر غيرهم ايضا بل يمكن دعوى
ظهور النصوص فيه ايضا و كيف كان فان فاته الحج تحلل بالعمرة ثم يقضيه اي الحج وجوبا ان كان واجبا قد استقر وجوبه او استمر في الصفة
التي وجب تمتعا او قرانا او افرادا و الا فندبا للاصل و الامر به في المعتبرة المستفيضة والاجماع على الظاهر لكن في التهذيب للشيخ ان
من اشترط في حال الاحرام لم يسقط عنه القضاء وان لم يشترط وجب مستندا عليه بصحيح ضريس السابق و يشكل بعد الاعراض عن الصحيح
المزبور ومنافاته لما هو المعلوم من غيره نصا وفتوى بل نص ان كان مستحبا لم يجب القضاء واذا لم يشترط و كذا ان لم يستقر او لا استمر وجوبه
وان كان واجبا وجوبا مستقرا او مستمرا وجب وان اشترط فالوجه حمله على شدة استحباب القضاء اذا لم يشترط و كان مندوبا او غير مستقر الوجوب
ولا مستمر او على ما تقدم عن ابني حمزة والبراج من جعل فائدة الاشتراط جواز التحلل فيكون المراد ح ان عليه البقاء على احرامه الى ان ياتي
بالحج من قابل ان لم يشترط والا جاز له التحلل وان كان فيه انه مناف لظاهر النصوص المزبورة الامرة بجعله عمرة ثم المراد بوجوب قضائه
على الصفة المزبورة بناء على عدم جواز العدول اختيارا والا فله ذلك ولعله لذا حكي عن الشيخ جواز القضاء تمتعا لمن فاته القران او الافراد
بناء على تجويز العدول اليه اختيارا لكونه افضل كما تقدم الكلام فيه في الخامسة من فاته الحج سقطت عنه افعاله بلا خلاف معتد به
اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي تقدم شطر منها خلافا لبعض العامة فاوجب عليه بقية الافعال بل و لبعض اصحابنا
فاوجب عليه الهدي قياسا على المحصر وهو مع كونه مع الفارق ثم ولصحيح ضريس عن ابي جعفر ع السابق على ما في الفقيه لا ان اضافة الشاة
فيه اليه تشعر بانه كانت معه شاة عينها للهدي بنذر ونحوه مع احتمال الندب ايضا وخبر داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله ع اذ دخل عليه
رجل فقال ان قوما قدموا يوم النحر وقد فاتهم الحج فقال نسأل الله العافية قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج
من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى تمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا واعتمروا فليس عليهم الحج
من قابل الذي هو بعد الاغضاء عن سنده و ندرة القائل به محمول على التقية فان وجوب الهدي على فائت الحج محكي عن الشافعي واكثر العامة كما
ان ما فيه من وجوب الحج من قابل محكي عن ابن عباس وابن الزبير و مروان واصحاب الرأي ان كان الحج مندوبا وفي كشف اللثام فليحمل على انهم كانوا مصدودين
او محصورين فان عليهم ح هدي التحلل ومعنى قوله ع وعليهم الحج انهم ان استطاعوا ان يرجعوا الى بلادهم ثم يعودوا كان عليهم الحج من قابل و
الا لم يكن عليهم الا عمرة فليعتمروا ثم يرجعوا الى بلادهم او على انهم لم يجب عليهم الحج كما فعله الشيخ و يمكن ان يكونوا قد احرموا بعمرة او لا يكونوا
احرموا بعمرة ولا حج لما علموا انهم لا يدركون الموقف فكان يستحب لهم ذبح شاة والحلق تشبيها بالحاج فان كانوا احرموا بحج فبعد
الانتقال الى العمرة والاتيان بمناسكها وان كانوا احرموا بعمرة فبعد الاتيان بمناسكها او لا فعلوا ذلك ابتداء ثم ان وافقوا الحاج فاقاموا
ولم ينصرفوا الى بلادهم ثم اتوا بعمرة من احد مواقيت اهل مكة فلا يتأكد عليهم الرجوع في القابل والاتيان فيه بحج فهذه العمرة تكفيهم وهي عمرة
ثانية ان كانوا قد دخلوا محرمين والا فلا وان لم يقيموا ايام التشريق وعجلوا الانصراف الى بلادهم تأكد عليهم الاتيان في القابل بحج وان
كان هو كما ترى نحو المحكي عن الشيخ من حمله على خصوص من اشترط ونحو عن الفاضل من ان وجوب الهدي عليهم مع فرض كون الحج مندوبا للاتيان

قول الصادق ع في صحيح ابن سنان يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي حسن معوية بن عمار يجزي في المتعة الجذع من الضأن ولا يجزي جذع
من المعز وفي خبر ابي بصير يصلح الجذع من الضأن واما الماعز فلا يصلح وسأله حماد بن عثمان عن ادنى ما يجزي من اسنان الغنم في الهدي فقال
الجذع من الضأن قلت فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفي خبر سلمة
بن ابي حفص عن ابيه كان علي ع الى ان قال و كان يقول يجزي من البدن الثني ومن المعز الثني ومن الضأن الجذع وفي دعائم الاسلام عن
جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال الذي يجزي في الهدي والضحايا من الابل الثني ومن البقر المسن ومن المعز الثني ويجزي من الضأن الجذع
ولا يجزي الجذع من غير الضأن و ذلك لان الجذع من الضأن يلقح ولا يلقح الجذع من غيره واما تفسير الثني في البقر والغنم بما عرفت فهو
المشهور في كلام الاصحاب كما اعترف به غير واحد بل في كشف اللثام نسبته الى قطعهم قال و روي في بعض الكتب عن الرضا ع الا ان المعروف
في اللغة هو ما دخل في الثالثة فان فيها تسقط ثنيته على ما قيل بل عن زكوة ط واما المسنة يعني من البقر فقالوا ايضا هي التي تم لها سنتان
وهو الثني في اللغة فينبغي ان يعمل عليه و روي عن النبي ص انه قال المسنة هي الثنية فصاعدا وفي كشف اللثام وكذا في زكوة ئر والمهذب و
هي و ير انها التي دخلت في الثانية و انها الثنية وقد سمعت ما في خبر الدعائم من التعبير بالمسن وعلى كل حال فلا ريب في انه احوط بناء على
ان المراد الثني فما فوقه كما عن ئه والانتصار والمصباح ومختصره والجمل والعقود و ئر في الابل وعن المهذب في البقر قال الحلبي في الحسن سألت
ابا عبد الله ع عن الابل والبقر ايهما افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام وسألته عن اسنانها فقال اما البقر فلا يضرك باي اسنانها ضحيت
واما الابل فلا يصلح الا الثني فما فوق واشتماله على ما لا يقول به احد من اجزاء اي اسنان البقر غير قادح في المطلوب مع احتمال عدم قبول البقر لما قبل
الثني منها وانما يقال له العجل لكن قال الصادق ع في خبر محمد حمران اسنان البقر تبيعها ومسنها في الذبح سواء ولعله في غير الفرض واما الجذع من الضأن
فلا خلاف اجده في اجزائه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص وهو على ما عن العين والمحيط والديوان والغريبين ما كمل
سنة وعن الصحاح والمجمل والمغرب وفقه اللغة للثعالبي وادب الكاتب والمفصل للسامي والخلاص انه الداخل في السنة الثانية وفي كشف
اللثام والمعنى واحد وكأن المراد بما في المقاييس من انه ما اتى له سنتان وفيه ان الظاهر منه تمام السنتين لا الدخول في الثانية كما انه
عليه يتجه مع الثني من المعز بناء على انه الداخل في الثالثة نحو اتحاد معناه على الاول بناء على انه الداخل في الثانية مع ان الظاهر من النص و
الفتوى بل صريحهما الفرق وان الجذع من الضأن اصغر في السن من الثني بل عن كتب الصدوق والشيخين وسلار وابني حمزة و سعيد
والفاضل نحو قول المص لسنة وفي كشف اللثام ومعناه في الغنية والمهذب والاشارة انه الذي لم يدخل في الثانية وفي ير وس وزكوة
ير انه الذي له سبعة اشهر وفي كره وير و هي هنا انه الذي له ستة اشهر ولم نجد ما يشهد لشيء من ذلك فان كان عرف يرجع اليه والا كان
الاحوط مراعاة تمام السنة وعن ابن الاعرابي الاجذاع وقت وليس بسن والجذع من الغنم لسنة ومن الخيل لسنتين ومن الابل لاربع
سنين قال والضأن يجذع لسنة وربما اجذعت الضأن قبل تمام السنة للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها فهي جذعة لسنة وثنية لتمام
سنتين وعن ابرهيم الحربي انه كان يقول في الجذع من الضأن اذا كان ابن شابين اجذع لستة اشهر الى سبعة اشهر واذا كان ابن هرمين
اجذع لثمانية اشهر الى عشرة اشهر وعن ابي حاتم عن الاصمعي الجذع من المعز لسنة ومن الضأن لثمانية اشهر او لتسعة الى غير ذلك من
كلماتهم التي لا شاهد لشيء منها فالتحقيق ما عرفت والله العالم الثالث ان يكون تاما فلا تجزي العوراء ولا العرجاء البين عرجها ولا
المريضة البين مرضها ولا الكبيرة التي لا تنقي بلا خلاف اجده فيه بل في ك الاجماع عليه في الاولين وفي صحيح علي بن جعفر سأل اخاه ع عن الرجل يشتري
الاضحية عوراء فلا يعلم الا بعد شرائها هل يجزي عنه قال نعم الا ان يكون هديا واجبا فانه لا يجوز ان يكون ناقصا بل في المدارك قد وقع الاتفاق من العلماء
على اعتبار هذه الصفات الاربع في المنع و روى البراء بن عازب قال قام فينا رسول الله ص خطيبا فقال اربع لا تجوز في الاضحى العوراء البين
عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين عرجها والكبيرة التي لا تنقي ثم قال ومعنى البين عورها التي انخسفت عينها وذهبت
فان ذلك ينقصها لان شحمة العين عضو يستطاب اكله والعرجاء البين عرجها التي عرجها متفاحش يمنعها السير مع الغنم و
مشاركتهن في العلف والرعي فتهزل والتي لا تنقي التي لا مخ لها لهزالها لان النقي بالنون المكسورة والقاف الساكنة المخ والمريضة
قيل هي الجرباء لان الجرب يفسد اللحم والاقرب اعتبار كل مرض يؤثر في هزالها وفي فساد لحمها ثم قال فرع العوراء لو لم تنخسف
عينها وكان على عينها بياض ظاهر فالوجه المنع من الاجزاء لعموم الخبر والانخساف ليس معتبرا اخر الفرع كما وقع الاتفاق على الصفات
الاربع المتقدمة فكذا وقع على ما فيه نقص اكثر من هذه العيوب بطريق التنبيه كالعمى لا يجزي لان العمى اكثر من العور ولا يعتبر
مع العمى انخساف العين اجماعا لانه يخل بالسعي مع الغنم والمشاركة في العلف اكثر من اخلال العرج ونحوه عن كره الا فيما جعله
الوجه فيه فانه ذكره احتمالا و كذا عن ير وظاهرهما فيهما التردد ولعله من اطلاق الصحيح السابق ومن التقييد بالبين في النبوي
المتقدم وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال رسول الله ص لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين عورها
ولا بالعجفاء ولا بالجرباء ولا بالجدعاء ولا بالعضباء وان كان في خبر اخر له ابدال العوراء بالجرباء نعم لا دليل على اعتبار الانخساف

في البين عودها كما سمعته من ... قيل كلامه الذي بيناه فيه ما جعله الاقرب في اخره اللهم الا ان يريد بالاول الفرد المتيقن من البين بل لا يبعد الاكتفاء بمطلق العور في عدم الاجزاء لاطلاق الصحيح السابق المعتضد باطلاق المتن وغيره من الاصحاب كما اعترف به في ك وان حكي عن الغنية التقييد به الا ان غيره اطلق الا واتى الصحيح في عدم اعتباره بقرينة ذكر مثله في العرج دونه نعم لا باس بالتقييد به في العرج وان اطلق المتن في نع بل عن بعض المتاخرين التصريح بذلك لاطلاق الصحيح المزبور الا انه يمكن تقييده بالنبوي المروي من المنجبر بكلام الاصحاب هنا وباصالة عدم الاجزاء نعم ينبغي الرجوع فيه الى العرف لا خصوص ما سمعته من هي والله العالم ولا يجزي ... التي انكسر قرنها الداخل وهو الابيض الذي في وسط الخارج اما الخارج فلا عبرة به ولا المقطوعة الاذن بلا خلاف اجده في ذلك لما سمعته من الصحيح وغيره وفي صحيح جميل عن ابي عبد الله ع انه قال في المقطوع القرن والمكسور القرن اذا كان القرن الداخل صحيحا فلا باس وان كان القرن الظاهر الخارج مقطوعا وفي خبر العيص الاخر ايضا في الاضحية يكسر قرنها اذا كان القرن الداخل صحيحا فهو يجزي وفي هي قال علماؤنا ان كان القرن الداخل صحيحا فلا باس بالتضحية به وان كان ما ظهر منه مقطوعا وبه قال علي عليه السلام وعمار على ان ذلك لا يؤثر في اللحم فاجزأ كالجماء والنبوي المروي من طرق العامة انه نهى ان يضحى باعضب الاذن والقرن مع انه غير ثابت محمول على المكسور من داخل ثم الظاهر تحقق النقص بذهاب بعض القرن الداخل لكن عن ابن بابويه انه قال سمعت شيخنا محمد بن حسن الصفار يقول اذا ذهب من القرن الداخل ثلثه وبقي ثلثاه فلا باس ان يضحى به ولعله يريد المندوب لا الواجب وان حكاه عنه في س في الهدي لكن الموجود عن الفقيه ما سمعته وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع فاذا سلمت الاذن والعين سلمت الاضحية ولو كانت عضباء القرن تجر رجلها الى المنسك وارسل في الفقيه عنه ع وان كانت عضباء القرن او تجر رجلها الى المنسك فلا تجزي فان صح الاول فمع اختصاصه بالاضحية التي اصلها الندب يحتمل عروض ذلك بعد السوق كما في نحو صحيح معوية سئل الصادق ع عن رجل اهدى هديا وهو سمين فاصابه مرض وانفقأت عينه فانكسر فبلغ المنحر وهو حي قال يذبحه وقد اجزأ عنه وهو ايضا مختص بالهدي المندوب للاخبار كصحيحه ايضا سئل عن رجل اهدى هديا فانكسر فقال عليه السلام ان كانت مضمونة فعليه مكانها والمضمون ما كان نذرا او جزاء او يمينا وله ان ياكل منها وان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء كل ذلك لما سمعته من اعتبار التمام في الهدي الواجب نصا وفتوى على وجه لا يصلح لمعارضته ما عرفت من وجوه فالواجب حمله على ما سمعته كما ان الظاهر عدم الفرق بين قطع بعض الاذن او جميعها لاطلاق الادلة السابقة بل في هي العضباء هي التي تذهب بعض اذنها او قرنها لا تجزي الى ان قال وكذا لا تجزي عندنا قطع ثلث اذنها وظاهر المفروغية من ذلك عنده مضافا الى ما سمعته من النصوص المتقدمة نعم لا باس بمشقوقة الاذن ومثقوبتها على وجه لا ينقص منها شيء بلا خلاف اجده فيه لاطلاق الادلة وخصوص مرسل ابن ابي نصر عن احدهما عليهما السلام سئل عن الاضاحي اذا كانت مشقوقة الاذن او مثقوبة بسمة فقال ما لم يكن منها مقطوعا فلا باس وفي حسن الحلبي سألت ابا عبد الله ع عن الضحية تكون مشقوقة الاذن فقال ان كان شقها وسما فلا باس وان كان شقا فلا يصلح ولعله المراد من الشق فيه بقرينة الصحيح السابق المشتمل على قطع شيء منها فلا تنافي وفي مرسل سلمة بن ابي حفص عن ابي جعفر ع كان علي ع يكره التشريم في الاذن والخرم ولا يرى به باسا اذا كان ثقب في موضع المواسم لكن في خبر شريح بن هاني عن امير المؤمنين ع امرنا رسول الله ص في الاضاحي ان نستشرف العين والاذن ونهانا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة وقد سمعت سابقا ما في خبر السكوني عن النبي ص من النهي عن الخرقاء وعن الصدوق في معاني الاخبار الخرقاء ان يكون في الاذن ثقب مستدير والشرقاء المشقوقة الاذن باثنتين حتى ينفذ الى الطرف والمقابلة ان يقطع من مقدم اذنها شيء ثم يترك ذلك معلقا لا يبين كانه زنمة ويقال لمثل ذلك من الابل المزنم ويسمى ذلك المعلق الرعل والمدابرة ان يفعل مثل ذلك بمؤخر اذن الشاة وفي كشف اللثام هو موافق لكتب اللغة قلت ولكن المتجه الحمل على الكراهة جمعا هذا وفي ك قد قطع الاصحاب باجزاء الجماء وهي التي لم يخلق لها قرن والصمعاء وهي الفاقدة الاذن خلقة للاصل ولان فقد هذه الاعضاء لا يوجب نقصا في قيمة الشاة ولا في لحمها واستقرب في هي اجزاء البتراء ايضا وهي مقطوعة الذنب لا باس به وعن ايضا فيه وفي س القطع باجزاء الجماء وعن ت والجامع وس كراهتها نعم ولعل ذلك لاستحباب الاقرن لنحو قول احدهما عليهما السلام لمحمد بن مسلم في الصحيح في الاضحية اقرن فحل قلت انه كان اجماع على اجزاء المزبورات فذاك والا فقد يمنع لانه مناف لاطلاق عدم جواز كون الهدي ناقصا في الصحيح المزبور الشامل للجماء والبتراء والصمعاء ولو خلقة ضرورة كون المراد النقص بالنسبة الى الغالب لنوع لا خصوص الشخص وعدم النقصان في القيمة واللحم لا يمنع صدق النقص الذي ينقطع به الاصل المزبور مع انه قد يمنع عدم النقص في القيمة ولعل الى ذلك نسب اجزاء البتراء في س الى رواية مشعرا بتمريضه بل ينبغي القطع بفساده في البتراء اذا كان المراد بها ما يشمل مقطوعة الذنب ضرورة صدق النقص عليه ولعله لذا قطع يحيى في مختصره بعد ادراج غيره قال في شرح اعتبار التمامية فلا يجزي الاعور ولو ببياض على عينه والاعرج والاجرب ومكسور القرن الداخل ومقطوع شيء من الاذن والخصي والابتر وساقط الاسنان لكبر وغيره والمريض وعن هي وكرة وير ان الاقرب اجزاء الصمعاء ومقتضاه احتمال عدم الاجزاء لما عرفت كما صرح به في كشف اللثام قال وكرهها الشهيد ولعله لقول امير المؤمنين ع المروي عنه في الفقيه ونهج البلاغة في خطبة له من تمام الاضحية استشراف اذنها وسلامة عينها فان الاستشراف هو الطول الا انه في الاضحية دون الهدي الواجب وبالجملة الظاهر الحاق البتراء مع الصمعاء والجماء ان اريد البتراء خلقة وان اريد بها مقطوعة الذنب كما هو ظاهر عبارة السابقة فالمتجه في عدم اجزائها بل قد يقال بعدم اجزائها ولو خلقة وان قلنا

باجزاء الجماء

باجزاء الجماء والصمعاء باعتبار تمامية اعضاء الصنفين المزبورتين بخلافها فتعد البتراء ناقصة دون الجماء والصمعاء ومع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه في الجميع وكذا لا يجزي مسلول الخصية المسمى بالخصي من الفحولة كما صرح به غير واحد بل هو المشهور بل عن ظاهر كرة وهي الاجماع عليه للنقصان ونصوص منها خبر محمد بن مسلم سئل احدهما عليهما السلام ايضحى بالخصي فقال لا وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سأل الكاظم ع عن الرجل يشتري الهدي فلما ذبحه اذا هو خصي مجبوب ولم يكن يعلم ان الخصي المجبوب لا يجوز في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا ان يكون لا قوة له عليه بل الحق مشاول البيضتين كالخصي كما عن الفاضل في هي وكرة وير للنقصان نعم قد يتوقف في مرجوحية الموجوء بالنسبة الى غيره وهو مرضوض عروق الخصيتين حتى تفسد لحسن معوية اشتر فحلا سمينا للمتعة فان لم تجد فموجوء فان لم تجد فمن فحولة المعز فان لم تجد فنعجة فان لم تجد فما استيسر من الهدي بل عن ... كان قبل ذلك باسطر قال فيها انه لا باس به وانه افضل من الشاة كما عن ... اي النعجة كما قال الصادق ع لابي بصير المرضوض احب الي من النعجة وان كان خصيا فالنعجة وقال احدهما لابن مسلم في الصحيح الفحل من الضان خير من الموجوء والموجوء خير من النعجة والنعجة خير من المعز وذلك مؤيد لما قلناه من المرجوحية بل عن الحسن الكراهة في الخصي المجبوب الذي قد عرفت الحال فيه ويمكن حمل كلامه على الاضحية المندوبة كقول الصادق ع في صحيح الحلبي الكبش السمين خير من الخصي ومن الانثى وعن ية وط والمهذب وئر اجزاؤه في الهدي اذا تعذر غيره وتبعهم على ذلك بعض المتاخرين ومتاخريهم ولعله لاطلاق الابتر وما سمعته من النصوص وخصوص صحيح عبد الرحمن المتقدم الذي اختاره حاكيا له عن ... مستند لا عليه بحسن معوية السابق المشتمل على الموجوء الذي هو غير الخصي فالاولى الاستدلال عليه بخبر عبد الرحمن السابق وبخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قلت فالخصي يضحى به قال لا الا ان لا يكون غيره الا ان الاول منهما قد اشترط عدم قدرة المكلف على غيره والثاني عدم وجود غيره وهما مختلفان ولا يبعد حمل خبر ابي بصير على الاضحية المندوبة خصوصا بعد قصوره عن المقاومة من وجوه منها اطلاق الاصحاب عدم اجزائه كما اعترف به في الحدائق قال لم اقف على من قيد الا على الشيخ في ية وتبعه الشهيد في س وبعض من تأخر عنه وبذلك يظهر لك ضعف القول المزبور واولى منه بذلك ما عن الغنية والاصباح والجامع من تقييد النهي عنه بمن كان ناقص الاختيار لعموم الاية المخصص بما سمعته من اطلاق عدم اجزاء الناقص نصا وفتوى الذي يمكن ان لا يكون من الهدي شرعا فيتجه الانتقال الى البدل ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين البدل وبينه والله العالم ولا يجزي المهزولة بلا خلاف اجده فيه للاصل وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام سئل عن الاضحية فقال اقرن فحل سمين عظيم الانف والاذن الى ان قال ان اشترى اضحية وهو ينوي انها سمينة فخرجت مهزولة لم تجز عنه وقال ان رسول الله ص كان يضحي بكبش اقرن عظيم سمين فحل يأكل في سواد وينظر في سواد فاذا لم يجدوا من ذلك شيئا فالله اولى بالعذر وصحيح العيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع في الهرم الذي وقعت ثناياه انه لا باس به في الاضاحي وان اشتريته مهزولا فوجدته سمينا اجزأك وان اشتريته مهزولا فوجدته مهزولا فلا يجزي وحسن الحلبي عنه ايضا اذا اشترى الرجل البدنة مهزولة فوجدها سمينة فقد اجزأت عنه فان اشتراها مهزولة فوجدها مهزولة فانه لا يجزي عنه بناء على ان المراد بالاضحية في هذه النصوص الهدي ولو بقرينة ذكر الاجزاء وعدمه وخبر منصور عنه ايضا وان اشترى الرجل هديا وهو يرى انه سمين اجزأ عنه وان لم يجده سمينا ومن اشترى هديا وهو يرى انه مهزول فوجده سمينا اجزأ عنه وان اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه ع قال رسول الله ص صدقة رغيف خير من نسك مهزول والمراد بالمهزولة هي التي ليس على كليتيها شحم كما في نع وعد ومحكي ط وية والمهذب وئر والجامع لخبر الفضل قال حججت باهلي سنة فعزت الاضاحي فانطلقت فاشتريت شاتين بغلاء فلما القيت اهابهما ندمت ندامة شديدة لما رأيت بهما من الهزال فاتيته فاخبرته بذلك فقال ان كان على كليتيهما شيء من الشحم فقد اجزأت وهو وان كان غير نقي السند مضمرا ومن هنا اعرض عنه بعض متاخري المتاخرين واحال الامر الى العرف الا انه موافق للاعتبار كما في كشف اللثام وعمل به من عرفت فلا باس بالعمل به وكيف كان فقد ظهر لك من النصوص السابقة انه لو اشتراها على انها مهزولة فبانت كذلك لم يجز بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال نعم لو خرجت سمينة اجزأته في المشهور للنصوص السابقة خلافا للعماني فلم يجتز به للنهي عنه المنافي لنية التقرب به حال الذبح وهو كالاجتهاد في مقابلة النص المعتبر المقتضي صحة التقرب به وان كان مثل ذلك الحال او مظنونه الهزال لاحتمال العدم وكذا يجزي لو اشتراها على انها سمينة فخرجت مهزولة بعد الذبح لما سمعته من النص السابق المعتضد بالعمل وبقول امير المؤمنين ع في مرسل الصدوق اذا اشترى الرجل البدنة عجفاء فلا يجزي عنه فان اشتراها سمينة فوجدها عجفاء اجزأت عنه وفي هدي التمتع مثل ذلك وبانتفاء العسر والحرج وصدق الامتثال نعم لو ظهر الهزال قبل الذبح لم يجز لاطلاق عدم الاجزاء في الخبر السابق بالهزال الظاهر بعد ان قيد ما بعد الذبح من الوجدان نصا وفتوى فيها وفي المسئلة السابقة المنظومة معها في مسلك واحد فما عن بعضهم من القول بالاجزاء ضعيف ولو اشتراها على انها تامة فبانت ناقصة لم يجز كما عن الاكثر سواء كان بعد الذبح او قبله نقد الثمن او لم ينقد لاطلاق عدم الاجتزاء بالناقص الذي هو محسوس فهو مفرط فيه على كل حال وفي ... انه ان كان نقد الثمن ثم ظهر النقصان اجزأ ولعله لقول الصادق ع في صحيح عمران الحلبي من اشترى هديا ولم يعلم ان به عيبا حتى نقد ثمنه ثم علم به فقد تم وحملوه عن معوية

لكن

يستحب في الاضحية ان تكون سمينة

ابي عبد الله عم في رجل اشترى هديا وكان به عيب عور او غيره فقال ان كان نقد ثمنه فقد اجزأ عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده واشترى غيره على من نقد الثمن بعد العلم فهو العيب ونفي عنه البأس في ك واحتمل في محكي الاستبصار ان يكون هذا في الهدي الواجب وذاك في المندوب والاجزاء اذا لم يقدر على استرجاع الثمن ولا يخفى عليك ما في الجميع بعد اعراض الاكثر حتى الشيخ في غير الكتاب لم نجد نعم في س اجزاء الخصي اذا تعذر غيره او ظهر خصيا بعد ما لم يكن يعلم وقد عرفت البحث في الاول واما الثاني فلا اعرف به قولا ولا سندا كما اعترف به في كشف اللثام ولو اشتراها على انها ناقصة فبانت تامة قبل الذبح اجزأ لصدق الامتثال ولو كان بعد الذبح ففي الاجزاء وعدمه اشكال ينشأ من نحو ما مر في المهزول ومن عدم التعين حال الذبح مع حرمة القياس ولعل الاقوى والله العالم والمستحب ان تكون سمينة بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاعتبار تنظر في سواد وتبرك في سواد وتمشي في مثله كما في عد والنافع بل في محكي الجامع لكن فيه وصف من الغنم بذلك كما عن الاقتصاد ورد المصباح ومختصره وصف الكبش به بل عن الاكثر الهدي به وعن ط ينبغي ان كان من الغنم ان يكون فحلا اقرن ينظر في سواد ويمشي في سواد ونحوه تركي لكن في الاضحية ولعله لصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلم ان رسول الله ص كان يضحي بكبش اقرن عظيم فحل ياكل في سواد وينظر في سواد وصحيحه ايضا وحسنه سألت ابا جعفر عم اين اراد ابرهيم ع ان يذبح ابنه قال على الجمرة الوسطى وسألته عن كبش ابرهيم عم ما كان لونه واين نزل فقال املح وكان اقرن ونزل به من السماء على الجبل الايمن من مسجد منى وكان يمشي في سواد ويأكل في سواد وينظر ويبعر ويبول في سواد وصحيح ابن سنان عن الصادق كان رسول الله ص يضحي بكبش اقرن فحل ينظر في سواد ويمشي في سواد وحسن الحلبي قال حدثني من سمعه يقول ضح بكبش اسود اقرن فحل فان لم تجد اسود فاقرن فحل ياكل في سواد ويشرب في سواد وينظر في سواد ولكن الجميع كما ترى لم يذكر فيها البروك في السواد ولعله لذا قال في كشف اللثام لم اظفر بنص فيه ولكن عن ط وكره وهي انهم امروا بكبش اقرن يطأ في سواد وينظر في سواد ويبرك في سواد فاتي به فضحى به وكانه لذا كان المحكي عن ابن حمزة ذكر البروك فيه في الاضحية بل لعل ما قيل في معناه من انه يرتع في مرتع كثير النبات شديد الاخضرار به يتضمن البروك فيه كما ان ما سمعته من صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع يلوح منه هذا المعنى بل لعل التفسير الثاني له بان المراد سواد هذه المواضع منه اي القوائم والعين والبطن والمبعر الذي يصعب استفادته من مثل هذا اللفظ وان كان قد يؤيده مرسل الحلبي السابق لا يستلزم البروك فيه ايضا فان المشي في السواد بهذا المعنى كذلك لانه على الارجل والصدر والبطن بل وكذا الثالث الذي اشار اليه المص بقوله اي تكون لها ظل تمشي فيه بمعنى ان لها ظلا لعظمها باعتبار عظم جسمها وسمنها لا مطلق الظل اللازم لكل جسم كثيف وقيل ان تكون هذه المواضع منها سودا وهو الذي اشرنا اليه سابقا وعن الراوندي ان المعاني الثلثة مروية عن اهل البيت عليهم السلم ولكن لا يخفى عليك ان المراد على الاول والاخير الكناية عن السمن بخلاف الثاني الذي على تقديره يكون وصفا مستقلا براسه ولعل الاولى الجمع بين الجميع فان امر الاستحباب مما يتسامح فيه وان كان قد سمعت ان لون كبش ابرهيم عم كان املح بل في المرسل ان النبي صلى الله عليه وآله ضحى بالاملح الذي عن ابي عبيدة ان المراد به ما فيه سواد وبياض والبياض اغلب بل عن ابن الاعرابي انه الابيض النقي البياض الا ان ذلك كله كما ترى مناف للعرف ولما سمعت من الامر بكونه اسود فالاولى مراعاة السواد مع امكانه والا فالاملح فان كل ذلك للتسامح الذي منه ايضا يقوى عدم الاختصاص بالكبش ولا بالاضحية والله العالم وكذا يستحب ان يكون الهدي مما عرف به كما في عد وفع وغيرهما بل في محكي ثر والجامع بل عن كره وهي الاجماع عليه بل الظاهر كراهة غيره لقول الصادق عم في خبر ابي بصير لا يضحى الا بما قد عرف به وصحيح ابن ابي نصر قال سئل عن الخصي يضحى به قال ان كنتم تريدون اللحم فدونكم وقال لا يضحى الا بما قد عرف به المحمولين على ذلك جمعا بينهما وبين خبر سعيد بن يسار سألت ابا عبد الله ع عمن اشترى شاة لم يعرف بها قال لا بأس عرف بها ام لم يعرف المعتضد بما سمعت من الاجماع المحكي وغيره بل لعل المراد من الوجوب في المحكي عن الشيخين وابني زهرة والبراج والكيدري تأكد الاستحباب وان كان محجوجا بما عرفت واحتمال ارادة عدم تعريف نفسه بها من خبر سعيد ليس باولى من حمل النهي على الكراهة في خبر ابي بصير ونحوه بل هو اولى من وجوه والمراد من التعريف به احضاره عشية عرفة بعرفات كما صرح به الفاضل وغيره وان اطلق غيره الا انه هو المنساق منه نعم الظاهر الاكتفاء باخبار البائع كما اشار اليه الصحيح عن سعيد قلت لابي عبد الله ع انا نشتري الغنم بمنى ولسنا ندري عرف بها ام لا فقال انهم لا يكذبون عليك ضح بها ودونها كان ذلك مناسبا للاستحباب كما انه ربما يومي الى قبول اخباره في سنه وان كان لا يخلو من اشكال والله العالم وافضل الهدي من البدن والبقر الاناث ومن الضأن والمعز الذكور كما صرح به غير واحد لقول الصادق عم في صحيح معوية افضل البدن ذوات الارحام من الابل والبقر وقد يجزي الذكورة من البدن والضحايا من الغنم الفحولة وفي صحيح عبد الله بن سنان يجوز ذكورة الابل والبقر في البلدان اذا لم يجدوا الاناث والاناث افضل وسئل الحلبي ايضا في الحسن والصحيح عن الابل والبقر ايهما افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام وفي خبر ابي بصير سألته عن الاضاحي فقال افضل الاضاحي في الحج الابل والبقر وذوات الارحام ولا يضحى بثور ولا جمل وفي هي لا نعلم خلافا في جواز العكس في البابين الا ما روي عن ابن عمر انه قال ما رأيت احدا فاعلا ذلك انحر انثى احب الي وهو ظاهر في الموافقة وفي صحيح ابن مسلم الذكور والاناث من الابل والبقر تجزي نعم عن ية لا يجوز التضحية بثور ولا جمل بمنى ولا بأس بهما في البلاد ولكن يحتمل ارادته التأكد خصوصا مع قوله قبل ذلك بيسير وافضل الهدي والاضاحي من البدن والبقر ذوات الارحام ومن الغنم الفحولة كالمحكي عن الاقتصاد ان من شرط الهدي ان كان من البدن او البقر ان يكون انثى وان كان من الغنم ان يكون فحلا

من الضأن فان لم يجد الضأن جاز التيس من المعز وعن المهذب ان كان من الابل وجب ان يكون ثنيا من الاناث وان كان من البقر فيكون ثنيا من الاناث والكل محجوج بما عرفت من النص وغيره والله العالم ويستحب ان ينحر الابل قائمة بلا خلاف ولا اشكال لعبد قوله تعم فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها اي سقطت قال الصادق عم في صحيح ابن سنان في قول الله عز وجل فاذكروا الخ ذلك حين تصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة وقال ابو الصباح الكناني سألت ابا عبد الله ع كيف تنحر البدنة قال تنحرها وهي قائمة من قبل اليمين وقال ابو خديجة رأيت ابا عبد الله ع وهو ينحر بدنته معقولة يدها اليسرى ثم يقوم على جانب يدها اليمنى ويقول بسم الله والله اكبر اللهم هذا منك ولك اللهم تقبله مني ثم يطعن في لبتها ثم يخرج السكين بيده فاذا وجبت قطع موضع الذبح بيده اذ لا خلاف في عدم ارادة الوجوب من الامر بذلك كما اعترف به في محكي هي وكره وفي خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه عم عن البدنة كيف ينحرها قائمة او باركة قال يعقلها وان شاء قائمة وان شاء باركة ومما سمعته في صحيح ابن سنان يستفاد استحباب ما ذكره المص وغيره من كونها قائمة قد ربطت بين الخف والركبة كما انه يستفاد من خبر الكناني وابي خديجة استحباب ان يطعنها من الجانب الايمن الا انك قد سمعت في الاخير من عقل اليسرى وعن العامة روايته بل قيل الحساب والحلبيان ولكن اطلق المص وغيره كالملاق ما سمعته من النصوص ولا يبعد شدة البدنة في عقل اليسرى كما انك قد سمعت الملاق النص والفتوى سابقا هنا الربط بالكيفية المزبورة لمطلق البدن لكن في خبر حمران واما البعير فشد اخفافه الى اباطه واطلق رجليه والذي هو يأتي في كتاب الصيد والذباحة ويمكن افتراق الهدي عن غيره كما انه يمكن جواز التخيير بين الكيفيتين والامر سهل بعد كون الحكم ندبيا والله العالم ويستحب ان يدعو الله تعم عند الذبح بالمأثور عن الصادق عم في صحيح معوية وحسن صفوان وابن ابي عمير اذا اشتريت هديك فاستقبل به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله وبالله والله اكبر اللهم تقبل مني ثم امر السكين ولا تنخعها حتى تموت وبما سمعته في خبر ابي خديجة ويستحب ايضا ان يترك يده مع يد الذابح اذا استنابه لقول الصادق عم في صحيح معوية كان علي بن الحسين عليهما السلم يجعل السكين في يد الصبي ثم يقبض الرجل على يد الصبي فيذبح وليس هو واجبا شرعا ولا شرطا وعن كره والجامع انه يكفي الحضور عند الذبح ولعله لما عن المحاسن من قول النبي ص في خبر بشر بن زيد لفاطمة عليها السلم اشهدي ذبح ذبيحتك فان اول قطرة منها يغفر الله لك بها كل ذنب عليك وكل خطيئة عليك قال وهذا للمسلمين عامة وان كان الظاهر عدم اعتباره ايضا نعم افضل منه اي وضع اليد ان يتولى الذبح والنحر بنفسه اذا احسن للتأسي ولقول الصادق عم فان كانت امرأة فلتذبح لنفسها والله العالم ويستحب ايضا ان يقسمه اثلاثا ياكل ثلثه ويتصدق بثلثه ويهدي ثلثه كما هو المحكي عن جماعة وعن سخ اخرى بل في كشف اللثام نسبته الى الاكثر بل عن التبيان عندنا يطعم ثلثه ويعطي ثلثه القانع والمعتر ويهدي الثلث ونحوه المجمع عنهم عليهم السلم والظاهر ان محل البحث هنا في هدي التمتع لانه سيأتي حكم هدي القران والاضحية لكن لم يحضرنا ما يدل على التثليث فيه بخصوصه وانما الموجود في القران والاضاحي كخبر العقرقوفي او موثقه قال قلت لابي عبد الله ع سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة قلت فاي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق بثلث وصحيح سيف التمار قال قال ابو عبد الله ع ان سعد بن عبد الملك قدم حاجا فلقي ابي فقال اني سقت هديا فكيف اصنع به فقال له ابي اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم السؤال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يسألك بناء على ارادة الاهداء من اطعام القانع والمعتر وان كان بعيدا بل هو مقتضى ح لاعتبار الفقر في ثلث الاهداء مع ان ظاهر الاطلاق والمقابلة خلافه كما صرح به بعضهم بل حكي عن الاصحاب في كل ما نعم قد يستفاد منه دلالة مجموع الايتين اي قوله تعم فكلوا منها واطعموا البائس الفقير وقوله فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر على التثليث ايضا وان كان فيه من التكلف ما لا يخفى وقد يدل عليه خبر ابي الصباح القريب من الصحيح في الاضاحي قال سألت ابا عبد الله ع عن لحوم الاضاحي فقال كان علي بن الحسين عليهما السلم وابو جعفر ع يتصدقان بثلث على جيرانهما وثلث على السؤال وثلث يمسكونه لاهل البيت بناء على ارادة الاهداء من التصدق على الجيران ولعل الاولى في الايتين مع فرض ارادة التثليث منهما جعل قسم الاهداء في قوله تعم كلوا منها على معنى ارادة اكل الناسك ومن يهدي اليه من اصدقائه وجيرانه من المعلوم عدم ارادة اكل الناسك الثلث بتمامه ضرورة تعذره غالبا مضافا الى ما سمعته في خبر ابي الصباح وصحيح سيف وابي الحسن معوية عن ابي عبد الله ع قال امر رسول الله ص حين نحر ان يؤخذ من كل بدنة جذوة من لحمها ثم تطرح في برمة ثم تطبخ فاكل رسول الله ص وعلي ع منها وحسيا من مرقها وخبره الاخر عنه ع في حج رسول الله ص وساق مائة ونحر منها ستا وستين ونحر علي ع اربعا وثلاثين بدنة وامر رسول الله ص ان يؤخذ من كل بدنة منها جذوة من لحم ثم تطرح في برمة ثم تطبخ فاكل رسول الله ص وعلي ع منها وحسيا من مرقها الحديث ما رواه الشيخ عن صفوان وابن ابي عمير وجميل بن دراج وحماد بن عيسى وجماعة عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قالا ان رسول الله ص امر ان يؤخذ من كل بدنة بضعة فامر بها رسول الله فطبخت واكل هو وعلي ع وحسوا المرق وقد كان النبي ص اشركه في هديه وعلى كل حال فما عن ز من انه يأكل ولو قليلا ويتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا ولم يذكر الاهداء بل خصه بالاضحية اقتصارا على منطوق الايتين لا غفالها الاهداء واتحاد مضمونها الاول في المتصدق عليه واضح الضعف بعد ما سمعته من النص الذي لا ينافيه اطلاق الايتين الممكن ارادة القانع والمعتر من البائس الفقير في

احدهما على ان يكون قسم الاهداء داخلا في الاكل كما عرفت ولو بملاحظة النصوص بل بما احتمل ارادة التثليث من اية القانع والمعتر على معنى جعل الاهداء
لاحدهما والصدقة على الاخر وان كان كما ترى وعلى كل حال فلا ريب في استحباب التثليث المزبور في هدى التمتع فان النصوص وان لم تنص عليه
بخصوصه الا انه مع امكان شمول خبر الاضاحي له تدل بان المراد منها بيان الكيفية التي لا تفاوت فيها بين الواجب والندب كما انه لا ريب في عدم اعتبار
الفقر في ثلث الاهداء بل ان لم يكن الاجماع لا يعتبر فيه الايمان خصوصا مع الندرة في تلك الامكنة والازمنة فيلزم اما سقوطه وحبس الهدى او
التكليف بالحج وليس هو كالزكوة التي يمكن فيها الانتظار على انه قد ورد ما يدل على عدم كراهة اعطاء المشرك وعلى اعطاء جوائز الحرورية
وان لكل كبد حراء اجرا ولكن مع ذلك لا ينبغي ان الاحوط مراعاته مع الامكان كما ان الاولى منع المعلوم نصبه بعطى المستضعف او مجهول
الحال وكيف كان فالمراد من الاستحباب المزبور جواز عدمه على معنى فعل التفاوت ولكن في س نسبة استحباب اصل الصرف في الثلثة الى الاصحاب
بعد ان اختار هو الوجوب وتبعه ثاني الشهيدين والكركي ومقتضاه جواز الاقتصار على مصرف واحد منها ولو اكله اجمع بل قد يستفاد من نحو
عبارة المتن المقابل فيها القول بوجوب الاكل للقول باستحباب التثليث ان اصل الصرف مستحب وكيف كان فقد سمعت ما قاله ابن ادريس الذي اشار
اليه المص بقوله وقيل يجب الاكل منه بل اختاره هو فقال وهو الاظهر وتبعه عليه بعض من تاخر عنه كالفاضل وغيره للامر به في الكتاب والسنة لكن فيه
مع عدم اختصاصه بهدى التمتع انه في مقام توهم الحظر خصوصا بعد ان كان المحكى عن الجاهلية تحريم ذلك على انفسهم قال في الكشاف الامر بالاكل منها امر
اباحة لان اهل الجاهلية ما كانوا ياكلون من نسائكهم ويجوز ان يكون ندبا لما فيه من مواساة الفقراء ومساواتهم من استعمال التواضع ومن ثم
استحب الفقهاء ان ياكل الموسع من اضحيته مقدار الثلث الخ مضافا الى انه هدى لله تعالى وصوله باكل الفقراء له بل قد يقال بجواز الاقتصار
على الصدقة التي هي الاصل في ذلك وان اطلق الامر بالاطعام في الايتين الا انها هي المنساقة منه بملاحظة المتعلق ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك
الاحتياط نعم لظاهر اقتصار المص على حكاية القول بوجوب الاكل المفروغية من عدم وجوب غيره ولعله للاصل بعد صرف الامر به في الكتاب
والنصوص الى ارادة بيان كيفية الصرف لو اراده لا وجوبه الا انك قد سمعت ما في س وبعض من تاخر عنها ولا ريب في انه الاحوط ايض واما
القسمة اثلاثا فلم اعرف قولا بوجوبها في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه ينبغي لمن اهدى هديا تطوعا او ضحى ان ياكل من هديه
واضحيته ثم يتصدق وليس في ذلك توقيت ياكل ما احب ويطعم ويهدى ويتصدق قال الله عز وجل وقرء الايتين ثم على الوجوب مع الاخلال
لا يضمن مع الاخلال بالاكل كما صرح به غير واحد من غير تردد لعدم تعلق حق لغيره به بل قطع في كره ايض بعدمه لو اخل بالاهداء بان تصدق
بالجميع وقربه في محكى المه وجعله الوجه في ير ولعله لتحقق الاطعام الذي ليس في الايتين غيره مع الاكل ولكون التصدق اهداء ونعم لو اخل به
بالاكل ضمن قطعا كما انه كذلك لو اخل بثلث الصدقة بل قد يحتمل الضمان لو اخل بالاهداء ولو بالصدقة للامر به وهو مباين لها ولذا حرمت عليه الصدقة
دون الهدية ولو باع او تلف فلا اشكال في الضمان ولكن هل هو الثلث والثلثان او الجميع وجوه ظاهر ير الاخير منها وفيه منع والمتجه ضمان
شيء للهدية وللصدقة فتأمل عرفت من عدم وجوب التثليث هذا وقد سمعت ما في صحيح سيف من تفسير القانع والمعتر وفي صحيح معوية وحسنه عن
ابى عبد الله ع في قول الله عز وجل فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال القانع الذي يقنع بما اعطيته والمعتر الذي يعتريك
والسائل الذي يسئلك في يديه والبائس الفقير ونحوه خبره الاخر وفي خبر عبد الرحمن او موثقه عنه ع ايض في قوله تع فاذا الخ اذا وقعت على
الارض فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال القانع الذي يقنع بما اعطيته ولا يسخط ولا يكلح ولا يلوى شدقه والمعتر المار بك لتطعمه
وفي المحكى عن مجمع البيان انه في رواية الحلبى عن ابى عبد الله ع القانع الذي يسئل فيرضى بما اوتى والمعتر الذي يعتري رحلك ممن لا يسئل
وفي س القانع السائل والمعتر غير السائل كما عن الحسن وسعيد بن جبير بل قيل هو الموجود في تفسير على بن ابرهيم وعن ابن عباس و
مجاهد وقتادة ان القانع الراضي بما عنده وبما يعطى من غير سؤال والمعتر المعترض بالسؤال وعلى كل حال فالعمل على ما ورد عن اهل بيت
العصمة عليهم السلام من كون الجميع بيانا لافراد الفقراء فلا تعارض بين الايتين كما هو واضح ويكره التضحية بالجاموس كما في عد وغيرها
من دون نقل خلاف وفي كشف اللثام اي الذكر منه وهو مع انه تقييد لاطلاقهم لم نعرف ما يدل عليه لا على المطلق كما اعترف به
في ك اللهم الا ان يكون فحوى كراهية التضحية بالثور لما في مضمر ابى بصير من قوله ولا تضحى بثور ولا جمل وفيه منع واضح وفي كشف
اللثام اى في منى لقول الصادق ع في صحيح ابن سنان يجوز ذكورة الابل والبقر في البلدان وهو غير صالح للتقييد لذا المطلق من عرفت و
اجزاء الجاموس مع انه من البقر لخبر على بن الريان بن الصلت كتب الى ابى الحسن الثالث ع يسئله عن الجاموس عن كم يجزى في الضحية فجاء في
الجواب ان كان ذكرا فعن واحد وان كان انثى فعن سبعة وكذا قطع المص وغيره بكراهة التضحية بالموجوء اى مرضوض الخصيتين حتى تفسد
بل في ك نسبته الى قطع الاصحاب مستدلين عليها بما سمعته من النصوص التي تدل على ان الفحل من الضان خير منه ومقتضاها الحرمة
لا الكراهة اللهم الا ان يراد بها هذه المرجوحية خصوصا مع كونها كراهة عبادة وعلى كل حال فقد سمعت النص والفتوى في التضحية
واما الهدى فيمكن ارادة ما يشمله منها ولو بقرينة كون البحث فيه او يستفاد كراهيته من نحوها بناء على ان التوسعة فيها اشد منها
فيه كما سمعته في النافدو ينبغي ذكر الجمل مع الثلثة لما سمعته من المضمر الطرف الثالث من اطراف الذبح في البدل ولكن ينبغي ان

يعلم ان من فقد الهدى ووجد ثمنه قيل والقائل المشهور بل عن ظاهر الغنية الاجماع عليه بل قد يشهد له التتبع لانحصار المخالف في ابن ادريس
بناء على اصله والمص في النافع يخلفه عند من يشتريه طول ذي الحجة فان لم يوجد فيه ففي العام المقبل في ذي الحجة وقيل والقائل ابن ادريس ينتقل فرضه الى
الصوم وهو الاشبه عند المص باصول المذهب وقواعده باعتبار صدق قوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ودعوى ان تيسر الهدى ووجدانه اعم من العين والثمن والا لم يجب الشراء مع الوجود
يوم النحر وامكانه ان خص الوجود به عنده والا فهو اعم منه عنده او عند غيره في اي جزء كان من اجزاء الزمان الذي يجزى فيه واضحة
المنع فانه اذا لم يجد بنفسه ما دام هناك يصدق عليه فمن لم يجد ودعوى ان وجدان النائب كوجدانه لانه مما يقبل النيابة واضحة المنع من الاولى
وان تقبل النيابة نعم تحقيق ذلك يجب لخروج عن ذلك كله بالحسن كالصحيح عن ابى عبد الله ع في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض
اهل مكة ويامر من يشترى له ويذبح عنه وهو يجزى عنه فاذا مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذى الحجة المؤيد بخبر النضر بن قرواش المنجبر بما سمعته
من الشهرة وبان المروى عنه احمد بن محمد بن ابى نصر وهو من اصحاب الاجماع لا يضر مع ذلك ضعف من اعمل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع
بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك وطلبه فلم يصبه وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع فقال يدفع ثمن النسك الى من
يذبحه بمكة ان كان يريد المضى الى اهله وليذبح عنه في ذي الحجة فقلت فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذى الحجة نسكا واصابه
بعد ذلك قال لا يذبح عنه الا في ذي الحجة بناء على عدم بناء الجواب على ما في السؤال من الضعف عن الصيام ولو بضميمة ما عرفت فيتجه ح مذهب
المشهور ومن هنا كون ما سمعته ح كالاجتهاد في مقابلة النص وكان ما وقع من الحلى بناء على اصله من عدم العمل باخبار الاحاد لكن فيه منع واضح
هنا باعتبار الاعتضاد بعمل رؤساء الاصحاب الذين هم الاساس في حفظ الشريعة كالشيخين والصدوقين والمرتضى وغيرهم وكفى بذلك قرينة على
صحة مضمونه فلا يعارضه خبر ابى بصير سئل احدهما عليهما السلام عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم
قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت بعد قصوره من وجوه مع انه فيمن قدر على الذبح بمنى وهو غير ما نحن فيه بل المص وابن ادريس لا يوجبان عليه الصوم
ومن هنا حمله الشيخ على من صام ثلثة قبل الوجدان كما في خبر حماد بن عثمان سئل الصادق ع عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج
من منى قال اجزاه صيامه لكن كان بعيدا بل هو مناف لخبره الاخر الذي فيه فلم يجد ما يهدى ولم يصم الثلثة ايام ورد بما حمله غيره على ما تقدم وجوب
كون الذبح يوم النحر وعلى كل حال فمن ذلك كله بان لك ضعف القول المزبور واضعف منه ما عن ابى على من التخيير بين الصوم والتصدق
بالثمن بدلا عن الهدى ووضعه عند من يشتريه فيذبحه الى اخر ذى الحجة جمعا بين ما تقدم ونحو خبر عبد الله بن عمر قال كنا بمكة فاصابنا
غلاء في الاضاحي فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم يوجد بقليل ولا كثير فرقع هشام المكاري رقعة الى ابى الحسن ع فاخبره بما
اشترينا وانا لم نجد بعد فوقع ع اليه انظروا الى الثمن الاول والثاني والثالث فاجمعوا ثم تصدقوا بمثل ثلثه وهو مع عدم الشاهد على
المكافئة والمخالفة لكتاب الله قيل انه ظاهر في المندوب ثم ان الذي صرح به غير واحد اعتبار كون المخلف عنده الثمن ثقة وقد سمعت خلو النصوص
عن ذلك ولا يبعد الاجتزاء بالمطمئن به وان لم يكن ثقة فانه يصدق عليه انه جعله عند من يذبح عنه والله العالم وكيف كان فاذا فقدها
اي الهدى وثمنه بما يصدق عليه عدم الوجدان عرفا وفي ك يتحقق العجز عن الثمن بان لا يقدر على تحصيله ولو بتكسب لا يليق بحاله او بيع ما زاد
على المستثنى في الدين ولا يخفى عليك ما في الاول نعم المعتبر القدرة في موضعه لا في بلده الا اذا تمكن من بيع ما في بلده بما لا يتضرر به او من
الاستدانة عليه فانه لا يبعد لوجوب بل الطول في ذلك البيع بدون ثمن المثل وعلى كل حال فاذا صدق العنوان المزبور صام عشرة ايام ثلثة في
سفر الحج قبل الرجوع الى اهله وشهره وهو هنا ذو الحجة عندنا ويجب ان تكون متواليات بلا خلاف بل عن الخ وغيره الاجماع عليه مضافا
الى النصوص منها قول الصادق ع في خبر اسحق لا يصوم الثلثة ايام متفرقة ونحوه الصحيح المروى في قرب الاسناد يوما قبل التروية ويوم التروية
ويوم عرفة بلا خلاف احده في شيء من ذلك بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الكتاب العزيز والمعتبرة المستفيضة او المتواترة منها خبر
رفاعة بن موسى سئلت ابا عبد الله ع عن المتمتع لا يجد الهدى قال يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قلت فانه قدم يوم التروية قال
يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصبة وبعده بيومين قال قلت وما الحصبة قال يوم نفره قلت يصوم وهو
مسافر قال نعم اليس هو في يوم عرفة مسافرا انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلثة ايام في الحج يقول في ذي الحجة وصحيح معوية بن عمار
عن ابيه سئلته عن متمتع لم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام في الحج يوما قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة قال قلت فان فاته ذلك قال يتسحر ليلة
الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده قلت فان لم يقم عليه جماله يصومها في الطريق قال ان شاء صامها في الطريق وان شاء اذا رجع الى اهله الى
غير ذلك من النصوص ولعل المراد بقوله تع تلك عشرة كاملة بيان ان كمالها كمال الاضحية قال عبد الله بن سليمان الصيرفي قال ابو عبد الله ع لسفيان
الثوري ما تقول في قول الله عز وجل فمن تمتع بالعمرة الى الحج اى شيء يعني بالكاملة قال سبعة وثلثة قال ويختل ذا على ذي حجى ان سبعة وثلثة عشرة قال
فاى شيء هو اصلحك الله قال الكامل كمالها كمال الاضحية سواء اتيت بها او اتيت بالاضحية تمامها كمال الاضحية او لرفع احتمال ارادة معنى او من الواو
او غير ذلك هذا ولا يشكل الحكم المزبور بانه لا معنى للبدل قبل تحقق الخطاب بالمبدل خصوصا بعد ظهور الاية في عدم الوجدان عند الامر بالذبح كما

يجد

سبعة

متتابعات

دل عليه خبر احمد بن عبد الله الكرخي قال قلت للرضا ع المتمتع يقدم وليس معه هدي قال يصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد وعن علي بن ابرهيم في تفسيره ان من لم يجد الهدي صام ثلثة ايام بمكة يعني بعد النفر ولم يذكر صومها في غير ذلك الا ان ذلك كله اجتهاد في مقابلة النصوص والفتاوى والاجماع بقسميه بل المراد علي بن ابرهيم عدم جواز صومها الا على الوجه المزبور وهو ولعله لذا حمل الخبر المزبور على الجواز او على من وجد الثمن على ان الخطاب بالذبح يتحقق بالاحرام بالحج الذي هو لحلها فالمراد وكيف كان فلو لم يتفق صوم اليوم قبل يوم التروية اقتصر على يوم التروية ويوم عرفة ثم صام الثالث بعد النفر كما هو المشهور بل عن ابن ادريس وغيره الاجماع عليه وهو الحجة في اغتفار الفصل بالعيد وايام التشريق في التوالي مضافا الى خبر عبد الرحمن بن الحجاج المنجبر بما عرفت عن الصادق ع فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر وخبر يحيى الازرق او هو نقله عن ابي الحسن ع سئلته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق ورووا صوم الصدوق عنه في الحسن انه سئل ابا ابرهيم بل ظاهر هاتين الاخيرتين ولو حال الاختيار كما اعترف به بعضهم فان القدوم يوم التروية لا ينافي يوم قبله قبل القدوم بل عن ابن حمزة التصريح بذلك بل في كشف اللثام نسبته الى ظاهر الباقين الا القاضي والحلبيين فاشترطوا الضرورة ولا ريب في انه احوط وان كان الاقوى الاول وعن بعض المتاخرين اشتراط الجهل بكون الثالث العيد واطلاق النص والفتوى على خلافه كما اعترف به الكركي وثاني الشهيدين بل عن ابن حمزة جواز صوم السابع والثامن ثم يوما بعد النفر لمن خاف ان يضعفه صوم يوم عرفة عن الدعاء ونفي عنه الباس في المختلف محتجا بان التشاغل بالدعاء فيه مطلوب للشارع فجاز الافطار له وفيه ما لا يخفى وان ايده بعض الناس بالنهي عن صوم عرفة مطلقا كقول الصادقين ع في زرارة لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الامصار او ان اضعف عن الدعاء كقول ابي جعفر ع في خبر ابن مسلم اذ سئله عن صومها من قوي عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة فصمه وان خشيت ان يضعفك عن الدعاء فلا تصمه الا ان ذلك كله لا يدل على اغتفار الفصل بهذا التوالي الذي قد عرفت اعتباره في النص ومعقد الاجماع بل يظهر من جملة من النصوص عدم اغتفار الفصل بالعيد الذي قد عرفت النص والفتوى ومعقد الاجماع عليه منها صحيح معوية السابق ومنها صحيح العيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع سئل عن متمتع يدخل في يوم التروية وليس معه هدي قال فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائما وهو يوم النفر ويصوم يومين بعده وصحيح حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال علي ع صيام ثلثة ايام في الحج قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة فمن فاته ذلك فليتسحر ليلة الحصبة يعني ليلة النفر ويصبح صائما ويصوم يومين بعده وسبعة اذا رجع وخبر علي بن الفضل الواسطي قال سمعته قال اذا صام المتمتع يومين لا يتابع صوم اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلثة ايام في الحج فليصم بمكة ثلثة ايام متتابعات فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق فاذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات الا انها قاصرة عن معارضة ما عرفت من وجوه خصوصا بعد امكان تقييد جملة منها بما سمعت وحمل اخر على بيان الجواز وغيره هذا وفي كشف اللثام والظاهر وجوب المبادرة الى الثالث بعد زوال العذر وان اطلقت الاخبار والفتاوى التي عثرت عليها الا فتوى ابن سعيد فانه قال صام يوم الحصبة وهو رابع النحر قلت مع انه من ايام التشريق التي ستسمع الكلام فيها بل والكلام في ابتداء الثلثة منه ولا ريب ان الاحوط المبادرة بها بعد ايام التشريق وان كان الوجوب لا يخ من نظر بعد اطلاق النص والفتوى بل قد سمعت ما في النص من كون المراد من قوله في الحج شهر ذي الحجة مضافا الى ما تسمعه مما يدل على جواز صومها طول ذي الحجة من النص والاجماع وغيرهما والله العالم ولو فاته يوم التروية اخره الى ما بعد النفر بمعنى انه لم يغتفر الفصل بالعيد ح كما هو المشهور بل لا اجد فيه خلافا لاطلاق ما دل على وجوب التتابع واطلاق ما دل على صومها متتابعة اذا فات صومها على الوجه المزبور لكن عن الاقتصاد ان من افطر الثاني لعذر صام الاول لمرض او حيض او عذر بني وكذا الثالث الا اذا كان العذر سفرا ولعلهما استندا الى عموم التعليل في خبر سليمان بن خالد سئل الصادق ع عمن كان عليه شهران متتابعان فصام خمسة وعشرين يوما ثم مرض فاذا برئ ايبني على صومه ام يعيد صومه كله فقال ع بل يبني على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس على ما غلب الله عليه شيء واستثناء السفر لانه ليس هنا عذرا وفيه مع انه في غير ما نحن فيه ضرورة العلم بالعيد يمكن الفرق بين المقامين خصوصا بعد النصوص الدالة هنا على وجوب صومها بعد ذلك اذا فاتت الثلثة وعلى كل حال فالمشهور عدم جواز استينافها ايام التشريق بل عن ف الاجماع عليه لعموم النهي عن صومها بمنى كمرسل الصدوق ان النبي ص بعث بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل اورق وامره ان يتخلل الفساطيط ينادي في الناس ايام منى ان لا تصوموا فانها ايام اكل وشرب وبعال اي ملاعبة الرجل مع اهله خصوصا صحيح ابن سنان سئلت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع فلم يجد هديا قال فليصم ثلثة ايام ليس منها ايام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله وذكر حديث بديل بن ورقاء وصحيح سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله ع عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام قلت له افيها ايام التشريق قال لا ولكن يقيم بمكة حتى يصومها وسبعة اذا رجع الى اهله فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله ثم ذكر حديث بديل بن ورقاء وفي كشف اللثام عن ابن مسكان والتدبر فيما رواه في التهذيب هنا وفي شرح من فاته صوم هذه الثلثة الايام بمكة لعايق يعوقه يقتضي ما ذكرنا من كون الخبر عن سليمان فلاحظ وتامل وخبر عبد الرحمن بن الحجاج قال كنت قائما اصلي وابو الحسن ع قاعد قدامي وانا لا اعلم فجاءه

عباد البصري قال فسلم فجلس فقال له يا ابا الحسن ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام التي قال الله عز وجل قال فجعلت اصغي اليهما فقال له عباد واي ايام هي قال قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فان فاته ذلك قال يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك قال افلا تقول كما قال عبد الله بن الحسن قال فاي شيء قال قال يصوم ايام التشريق قال ان جعفرا كان يقول ان رسول الله ص امر بديلا ان ينادي ان هذه ايام اكل وشرب فلا يصومن احد قال يا ابا الحسن ان الله تعالى قال فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم قال كان جعفر ع يقول ذو الحجة كله من شهر الحج فما عن ابي علي من الاخير ومما فيها القول امير المؤمنين ع في خبر اسحق من فاته صيام الثلثة الايام التي في الحج فليصمها ايام التشريق فان ذلك جائز له ونحوه منه خبر القداح واضح الضعف بعد شذوذ الخبرين وضعفهما وموافقتهما القول من العامة وقصورهما عن معارضة ما عرفت من وجوه بل احتمل تعلق ايام التشريق فيهما بالقول وان كان بعيدا غاية البعد نعم ارسل في الفقيه انه في رواية عنهم يتسحر ليلة الحصبة وهي ليلة النفر ويصبح صائما بل عن ية وط والمهذب والسرائر انه يصوم الحصبة وهو يوم النفر وهو المحكي عن ابي علي وابن بابويه وقد سمعت النصوص الدالة عليه كصحيح العيص وصحيح حماد وصحيح رفاعة بل صحيح معوية وان كان ليس فيه قوله وهو يوم النفر ومن هنا قال في ك في شرح عبارة المتن بل الاظهر جواز صوم يوم النفر وهو الثالث عشر ويسمى يوم الحصبة كما اختاره الشيخ في ية وابنا بابويه وابن ادريس للاخبار الكثيرة الدالة عليه وان كان الافضل تاخيره الى ما بعد ايام التشريق كما تدل عليه صحيحة رفاعة عن الصادق ع حيث قال فيها قلت فان قدم يوم التروية قال يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصبة وبعده يومين وقد ظهر من هذه الروايات ان يوم الحصبة هو الثالث من ايام التشريق ونقل عن الشيخ في ط انه جعل ليلة التحصيب ليلة الرابع والظاهر ان مراده ليلة الرابع من يوم النحر لا الرابع عشر لصراحة الاخبار في ان يوم التحصيب هو يوم النفر وربما ظهر من كلام بعض اهل اللغة انه يوم الرابع عشر ولا عبرة به قلت الاصل في ذلك الفاضل في المخ فانه بعد ان ذكر ما يدل على حرمة صوم ايام التشريق ذكر صوم يوم الحصبة قال ولا ريب في ان يوم الحصبة هو يوم الثالث من ايام التشريق الا ان يقال ان الشيخ ذكر في ط ان ليلة الرابع ليلة التحصيب فحينئذ ذلك الا ان هذا التاويل بعيد اما اولا فلان التحصيب انما يكون لمن نفر في الاخير وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة واما ثانيا فلانه قال فليصم يوم الحصبة هو يوم النفر والنفر نفران الاول وهو الثاني عشر وثاني وهو الثالث عشر ويحمل قول الشيخ في ط بانه اراد الرابع من يوم النحر لا الرابع عشر قلت كما سمعته من الجامع لكن في محكي ف ان الاصحاب قالوا يصبح ليلة الحصبة صائما وهي بعد انقضاء ايام التشريق وفي خبر ابرهيم بن ابي يحيى المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي ع قال يصوم المتمتع قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فان فاته ذلك ولم يكن عنده دم صام اذا انقضت ايام التشريق يتسحر ليلة الحصبة ثم يصبح صائما وفي كشف اللثام وما في صحيحي حماد والعيص من التفسير يجوز ان يكون من الراوي ثم قال وما في ط من ان يوم الحصبة يوم النفر وكذا ية والمهذب والسرائر بل خبر رفاعة نص فيه لا يقتضي ان يكون ليلة الحصبة قبله وانما يوهمه القياس على نحو ليلة الخميس وللشيخ ثقة فيما يقوله ولا حاجة الى تاويل كلامه في المخ ايضا بان مراده بالرابع الرابع من يوم النحر مع ان كلامه فيه نص في خلافه ثم الاحتياط يقتضي التاخير اذ لا خلاف في الاجزاء معه ثم احتمل سابقا في خبر عبد الرحمن تبعا للبيان ان المراد من صبيحة الحصبة بمعنى اليوم الذي بعدها كما انه احتمل في صحيح رفاعة الاقتصار على حال الضرورة قلت كل ذلك مضافا الى ما سمعته من الخبر وما حكاه في ك عن بعض اهل اللغة لا اثر له الا انه مع ذلك عدم امكان انكار ظهور النصوص في الدلالة على صوم يوم النفر الذي هو اليوم الثالث عشر او الثاني عشر ولعله لكون المحرم صوم ايام التشريق لمن اقام بمنى لا مط كما عن الاكثر على ما في محكي المنتهى وفي ضة لا يحرم صومها على من ليس بمنى اجماعا وفي صحيح معوية سئل الصادق ع عن الصيام فيها فقال اما بالامصار فلا باس به واما بمنى فلا ومن هنا يظهر لك النظر فيما عن ية وط من انه لو كان بمكة لا يصومها لعموم النهي عند الكل الا ان يكون المراد بكونه في مكة عدم كونه بمنى هذا وقد تقدم في كتاب الصوم بعض الكلام في ذلك فلاحظ وكيف كان فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ويجوز تقديمها من اول ذي الحجة بعد التلبس بالمتعة كما في عد ونحوه لخبر زرارة او موثقه عن ابي عبد الله ع من لم يجد الهدي واحب ان يصوم الثلثة الايام في اول العشر فلا باس المعتضد باطلاق الاية المفسرة في صحيح زرارة بشهر الحج كله والليث بن سعد المحكي عنه من النص على انه رخص في ذلك لغير عذر كالمحكي عن القاضي من انه قد رويت رخصة في تقديم صوم هذه الثلثة من اول العشر وكذا في تاخيرها الى بعد ايام التشريق لمن ظن ان صوم يوم التروية ويوم عرفة يضعفه عن القيام بالمناسك وكذا عن ية وب وط والمهذب في ذكر الرخصة في صومها اول العشر لكن عن الاخيرين ان التاخير الى السابع احوط وفي ب ان العمل على ما ذكرناه اولا بل عن التبيان ونهاية الاجماع على وجوب كون الصوم في الثلثة المتصلة بالنحر كما عن ف نفي الخلاف عن وجوبه اختيارا وان احتمل ارادته نفي الخلاف عن تقديمها على الاحرام بالحج بل عن ظاهره اختصاص الرخصة بالمضطر وعلى كل حال فلا ريب في ان الاحوط عدم التقديم وان كان القول بالجواز لا يخ من قوة خصوصا بعد دعوى الشهرة عليه في محكي التنقيح المعتضدة بالمعرفة نعم لا خلاف في انه يجوز صومها طول ذي الحجة بل في ك انه قول علمائنا واكثر العامة لاطلاق الاية المفسرة في صحيح زرارة السابق بذي الحجة وخصوص قول الصادق ع في صحيح زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في العشر الاواخر فلا باس بذلك بل يمكن تحصيل الاجماع منا فضلا عن محكيه على الجواز المزبور بمعنى الاجزاء وان قلنا بوجوب المبادرة كما سمعته سابقا من كشف اللثام وقوله في المقام وظاهر الاكثر منهم المص في ما كتبه وجوب المبادرة بعد التشريق

فان فات فليصم بعد ذلك الى اخر الشهر وهو احوط لاختصاص اكثر الاخبار بذلك ومن ذهب الى كونه قضاء بعد التشريق لم يجز عنده التاخير الى الاختيار قطعا وهو مذهب الشيخ في ط على ما في لف والحق انه اداء كما في ف ودروس والجامع والمخ وهي وكره ويره وفيما عندنا من نسخ ط اذ لا دليل على خروج الوقت بل العدم ظاهر وما مر غاية الامر وجوب المبادرة قلت قد سمعت سابقا ما اعترف به من اطلاق الاخبار والفتاوى وانه لم يعثر على ما يقتضي وجوب المبادرة الا ما حكاه من عبارة الجامع فما ادري ما الذي دعاه الى نسبة ذلك الى ظاهر الاكثر الذي يشهد التتبع بخلافه خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بجواز ذلك لطول ذي الحجة اذ لا داعي الى حمله على ارادة الاجزاء لا الجواز بمعنى عدم الاثم والقول بالقضاء المزبور ليس لاحد من اصحابنا نعم في لك انه حكي في كره عن بعض العامة قولا بخروج وقتها بمضي يوم عرفة ولا ريب في بطلانه كما انه لا ريب في بطلان توقيتها بخصوص الايام التي بعد التشريق او خصوص يوم الحصبة منها والتحقيق ما عرفت من عدم وجوب المبادرة للاصل وظاهر النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات فضلا عن التوقيت وان كانت هي احوط والله العالم ولو صام يومين وافطر الثالث لا لعذر لم يجزه واستانف لما عرفته من وجوب التتابع فيها نصا وفتوى واجماعا بقسميه في لعذر لما سمعته من الكيدري وابن حمزة مع ان ظاهر الاصحاب هنا خلافه الا ان يكون ذلك هو العيد فياتي بالثالث بعد النفر لما سمعته من النص والفتوى ومعقد الاجماع نوسوسة سيدك فيه لبعض النصوص المعرض عنها او المحمولة على ما عرفته في غير محلها كما تقدم ذلك كله بل وغيره مما سمعته من ابن حمزة الذي نفى عنه الباس في المخ فلاحظ وتامل ولا يصح صوم هذه الثلاثة الا في ذي الحجة بعد التلبس بالمتعة بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه نعم عن احمد في رواية جواز تقديمها على احرام العمرة وهو خطا واضح ضرورة تقديمها للواجب على وقته وسببه بل ظاهر الادلة خلافه نعم يتحقق التلبس بالمتعة بدخوله في احرام العمرة التي صارت جزء من حج التمتع كما صرح به غير واحد بل قد عرفت النص والاجماع على رجحان صومها في السابع مع استحباب ان يكون الاحرام بالحج في الثامن ولكن مع ذلك اشترط الشهيد التلبس بالحج ونحو المص في نع وثاني الشهيدين لكونه تقديما للواجب على وقته وللمسبب على سببه وهو كالاجتهاد في مقابلة ما عرفت ثم قال في س وجوز بعضهم صومها في احرام العمرة وهو بناء على وجوبه بها يعني الحج والهدي والصوم قال في ف لا يجب الهدي قبل احرام الحج بلا خلاف يجوز الصوم قبل احرام الحج وفيه اشكال بينه انه لا حاجة الى البناء المزبور بعد ظهور الدليل في ذلك وان لم نقل بالوجوب ولعل ذلك هو الوجه في كلام الشيخ ره ضرورة عدم المانع من مشروعية الصوم قبل الخطاب بالذبح للدليل كما اوضحناه سابقا وقلنا ان خبر الكرخي عن الرضا عم محمول على ارادة بيان الجواز او غير ذلك على انه يمكن القول بوجوب الذبح باحرام العمرة على معنى صيرورته مخاطبا بافعال الحج على حسب ترتيبها ويكفي ذلك في مشروعية الصوم بدلا عنه كما هو واضح ولو خرج ذو الحجة ولم يصمها اي الثلاثة تعين الهدي بلا خلاف اجده فيه بل في ظاهر ك وصريح المحكي عن ف الاجماع عليه بل عن بعض انه نقل جماعة وهو الحجة بعد صحيح حازم عن ابي عبد الله عم من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل المحرم فعليه شاة وليس له صوم ويذبح بمنى لكن في كشف اللثام انه كما يحتمل الهدي يحتمل الكفارة بل هي اظهر وكذا في المهذب وفيه انه دال بالاطلاق او العموم عليها خصوصا بعد ملاحظة استدلال الاصحاب به على الهدي ولعله لذا قال في محكي لم وجب عليه دم شاة واستقر في ذمته الدم وليس له صوم ونحو الجامع بل هو محكي صريح هي بل لعل عبارة المص وما شابهها دالة فيها على نفي الكفارة بعد ان كانت مثالا للبيان ذلك ومن الغريب ما في المدارك فانه بعد ان اعترف بدلالة الصحيح على الهدي والكفارة قال ان عدم الوجوب اقوى للاصل بعد ان نسبه الى ظاهر المص والاكثر وذكر الاستدلال بالنبوي الذي تسمعه ثم قال وسند الخبر لم يثبت وكانه غفل عما اعترف به من دلالة الصحيح فلاحظ وتامل وعلى كل حال فيثبت به مضافا الى ذلك بالنسبة الى الكفارة النبوي من ترك نسكا فعليه دم وبالنسبة الى الهدي صحيح عمران الحلبي قال سئل ابو عبد الله عم عن رجل نسي ان يصوم الثلاثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم بل هو صريح كظاهر الاول في عدم الفرق بين كون الترك لعذر او لا كل ذلك مضافا الى ما تقدم من النصوص الدالة على ان وقتها ذو الحجة وانه المراد من قوله تعالى في الحج هذا ولكن في محكي ية وط بعد ما سمعته ان من لم يصم الثلثة بمكة ولا بالطريق وقد رجع الى بلده وكان متمكنا من الهدي بعث به فانه افضل من الصوم وظاهره التخيير بين الهدي والصوم بل في س حكاية ذلك عنه على الجزم وفيه انه ان كان قد خرج ذو الحجة تعين الهدي ضرورة فوات وقت الصوم بل وكذا ان لم يخرج لان من وجد الهدي قبل شروعه في الصوم يجب عليه الهدي اللهم الا ان يكون المراد الوجدان في منى فيتعين عليه الصوم حج لا التخيير الا ان يكون هو مقتضى الجمع بين ذلك وبين اطلاق صحيح الحلبي المزبور لكن ندرة القول به تمنع من ذلك فان عبارة الشيخ المزبورة غير صريحة فيه ولذا قال في المخ انها مشعرة به ولعله لاحتمال التعليل بانه افضل بيان حكمة التعين لا التخيير نعم قد يقال ان الصحيح المزبور معارض بالنصوص المستفيضة الدالة على ان من فاته صومها بمكة لعائق او نسيان صامها في الطريق ان شاء وان شاء اذا رجع الى اهله منها حسن معوية وخبر علي بن الفضل الواسطي المتقدمان ومنها صحيحه ايضا عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صلعم من كان متمتعا ولم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله فان فاته ذلك وكان له مقام بعد الصدر صام ثلثة ايام بمكة وان لم يكن له مقام صام في الطريق او في اهله وان كان له مقام بمكة فاراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام قال في القاموس الصدر الرجوع كالمصدر والاسم بالتحريك ومنه طواف الصدر ثم قال والصدر محركة اليوم الرابع من ايام النحر ومنها صحيح معوية الاخر قال حدثني عبد صالح سئلته عن المتمتع

ليس له اضحية وفاته الصوم حتى يخرج وليس له مقام قال يصوم ثلثة في الطريق وان شاء صام عشرة في اهله ومنها صحيح سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عم عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام بمكة وسبعة اذا رجع الى اهله فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله ومنها صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلم الصوم الثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين خروج ذي الحجة وعدمه ومن هنا احتمل الجمع في خيرة بينها بان حكم السقوط مختص بالناسي كما في صحيح عمران ويحمل عليه حسنة منصور بن حازم قال وح يجمع بين صحيحة ابن مسلم وما يعارضها بالترخيص وجمع بينها في يب بحملها على من استمر به عدم التمكن من الهدي حتى وصل الى بلده فان الصوم مجزيه والحال هذه وان تمكن من الهدي قبل الصوم بعث به قلت لعل الاولى الجمع بحمل هذه النصوص على عدم خروج ذي الحجة وان استبعده في خيرة لاعتضاد تلك بالشهرة والاجماعات المنقولة بل ظاهر الكتاب والسنة والاجماع الموقتة لها بذي الحجة فتسقط ح بخروجه وتقييد ذلك كله بحال التمكن والاختيار في البقاء في مكة ليس باولى من تقييد الصحاح بها بحملها على بقاء ذي الحجة بل هذا اولى من وجوه والله العالم ولو صامها اي الثلثة ثم وجد الهدي في ذي الحجة ولو قبل التلبس بالسبعة لم يجب الهدي وكان له المضي على الصوم كما في نع وعد ومحكي ية وط والجامع بل في ك نسبته الى اكثر الاصحاب بل عن ف الاجماع على ذلك للاصل وخبر حماد بن عثمان سئل الصادق عم عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزاه صيامه وخبر ابي بصير سئل احدهما عليهما السلم عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت بعد حمله على انه قد صام الثلثة وان المراد من قوله او يصوم اكماله بصوم السبعة كما ان المراد من مضي ايام الذبح مضي ايام تعينه تماما عن القاضي من وجوب الهدي لصدق الوجدان واضح الضعف لما عرفت ولكن قد يستدل له بخبر عقبة سئل الصادق عم عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هديا فلما ان صام ثلثة ايام في الحج ايسر ايشتري هديا فينحره او يدع ذلك ويصوم سبعة ايام اذا رجع الى اهله قال يشتري هديا فينحره ويكون صيامه الذي صامه نافلة الا انه لمكان الشهرة المزبورة بل الاجماع المحكي على عدم الوجوب لم يكن المحتمل للنصوص المزبورة مجبورة بالعمل حمل على ارادة الندب كما اشار اليه المص بقوله ولو رجع الى الهدي كان افضل مؤيدا بانه الاصل وبدلالة النص عليه وفضله على الصوم على الاطلاق بل عن ابن ادريس والفاضل والمقداد الاكتفاء في الحكم المزبور بالتلبس بالصوم مستدلا عليه في محكي هي باطلاق الاية وجوب الصوم على من لم يجد الهدي الذي مقتضاه عدم الاجتزاء به وان لم يدخل في الصوم الا انه خرج ذلك بالوفاق فيبقى ما عداه ولكن فيه ان مقتضى الاية صوم من لم يجد وهذا واجد لان ذا الحجة كله وقت بل مقتضاه وجوب الهدي وان صام العشرة فضلا عن الثلثة كما سمعته من القاضي بل مال اليه بعض متاخري المتاخرين لضعف خبر حماد بعبد الله بن بحر كما في الكافي او بعبد الله بن يحيى كما في يب لاشتراكه مع ان الظاهر كونه تصحيفا وضعف خبر ابي بصير ايضا وان روي بعدة طرق وان كان قد يدفع ذلك بعد التسليم في الاخير بالانجبار بما عرفت مؤيدا بالوفاق على ان الاصل في الثلثة صومها في السابع وتاليه كما عرفت وهو يعطي الاجزاء وان وجد يوم النحر فالتحقيق ح اعتبار مضي الثلثة في الحكم المزبور واولى منه الزيادة عليها كما اومى اليه المص بلو الوصلية نعم في عبارة عد تقييد ذلك بما قبل التلبس بالسبعة وهو يعطي عدم جواز الرجوع الى الهدي بعده لكن فيه منع واضح ضرورة جوازه ما دام ذو الحجة ولذا قال الشهيد لو صام ثم وجد الهدي في وقته استحب الذبح بل لعله احوط واوضح منه منعا لو اراد عدم اجزاء الصوم ضرورة كونه بالتلبس بالسبعة زاد على الثلثة كما هو واضح وكيف كان فصوم السبعة بعد وصوله الى بلده بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة بعد ظاهر الاية الذي مقتضاه العود الى الوطن وصحيح معوية عن ابي عبد الله عم قال رسول الله صلعم من كان متمتعا فلم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله وصحيح سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عم عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلثة ايام بمكة وسبعة اذا رجع الى اهله فان لم يقم عليه اصحابه ولم يستطع المقام بمكة فليصم عشرة ايام اذا رجع الى اهله وغيرهما خلافا للبعض العامة فقال يصوم السبعة اذا فرغ من اعمال الحج ولاخر منهم ايضا فقال يصومها اذا خرج من مكة سائرا في الطريق وللثالث فقال بعد ايام التشريق والجميع مخالف للتنزيل الذي مقتضاه ايضا صومها بعد الرجوع متى شاء وعن اسحق بن عمار انه سئل ابا الحسن عم انه قدم الكوفة ولم يصم السبعة الايام حتى نزغ في حاجة الى بغداد فقال عم صمها ببغداد فقلت افرقها قال نعم والله العالم ولا يشترط فيها الموالاة على الاصح وفاقا للشيخ بل عن هي وكره لا نعرف فيه خلافا للاصل بعد اطلاق الدليل وخبر اسحق بن عمار المتقدم انفا المنجبر بما عرفت المعتضد بالعموم في حسن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم كل صوم يفرق الا ثلثة ايام في كفارة اليمين خلافا لما عن ابن ابي عقيل وابي الصلاح من وجوب التتابع فيهما كالثلثة لخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عم سئلته عن صوم ثلثة ايام في الحج وسبعة انصومها متوالية او نفرق بينها قال تصوم الثلثة الايام لا تفرق بينها والسبعة لا تفرق بينها وهو مع الطعن في سنده بمحمد بن احمد العلوي الذي هو غير معروف الحال وان وصف الفاضل الروايات الواقع في طريقها بالصحة فهو كالشهادة منه بذلك قاصر عن معارضة ما سمعت كخبر الحسين بن زيد عن ابي عبد الله عم السبعة الايام والثلثة الايام في الحج لا تفرق انما هي بمنزلة الثلثة الايام في اليمين فالوجه حملها على ضرب من الكراهة كما يشعر بها التفريق بينهما في الجواب الاول ثم ان الظاهر اعتبار التفريق بين الثلثة والسبعة بلا خلاف اجده فيه بل عن هي نسبته الى علمائنا لظاهر الاية بل نهي علي

بن جعفر عن اخيه لا يجمع بين الثلثة والسبعة لكن الظاهر اختصاص ذلك بما اذا صام في مكة اما لو وصل الى اهله ولم يكن قد صام الثلثة لم يجب عليه التفريق كما نص عليه الفاضل في محكي المنتهى بل هو ظاهر الامر بصوم العشرة فيما سمعته من النصوص والله العالم فان اقام بمكة انتظر مقدار مدة وصوله الى اهله ما لم يزد على شهر ثم صام السبعة كما انه يصومها اذا مضى الشهر كما في فع وعد ومحكي ية والمقنع وئر والجامع بل في خيرة لا اعلم فيه خلافا والاصل قول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار قال رسول الله ص من كان متمتعا فلم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله قال فان فاته ذلك وكان له مقام بعد الصدر صام ثلثة ايام بمكة وان لم يكن له مقام صام في الطريق او في اهله وان كان له مقام بمكة واراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام لكن يقيد به اطلاق ما رواه الصدوق في محكي المقنع عن معوية انه سئل الصادق ع عن السبعة الايام اذا اراد المقام فقال يصومها اذا مضت ايام التشريق بل وصحيح ابي بصير المضمر رجل تمتع فلم يجد ما يهدي فصام الثلثة ايام فلما قضى نسكه بدا له ان يقيم بمكة سنة قال فلينتظر منهل اهل بلده فاذا ظن انهم دخلوا بلدهم فليصم السبعة الايام وصحيح ابن ابي نصر في المقيم اذا صام الثلثة الايام ثم يجاور ينظر مقدم اهله فاذا ظن انهم قد دخلوا فليصم السبعة الايام والمراد من الظن فيهما هو تقدير المدة المزبورة ضرورة عدم حصول العلم بدخولهم بعضها لامكان الموانع والمدار عليها لا على دخولهم فما عن الفاضل والحلبيين من الانتظار الى الوصول من غير اعتبار الشهر بل عن ابن زهرة منهم الاجماع عليه بل عن ابن الجنيد روايته عن الصادق ع واضح الضعف وان استدل لهم باطلاق الصحيحين المزبورين المحمول على ما عرفت بل يمكن حمل كلامهم على ارادة احد الفردين لا قصر الحكم عليه كما عن المحكي عن الشيخ من انه عكس في الاقتصاد فذكر الانتظار شهرا فحسب فيرتفع الخلاف ح من البين كما سمعته من خيرة ثم ان ظاهر النص والفتوى قصر الحكم على المقيم بمكة لكن في كشف اللثام عممه الحلبيان لمن صد عن وطنه وابن ابي مجد للمقيم باحد الحرمين والمص والفاضل في ير لمن اقام بمكة او الطريق والحلق في كره لمن اقام الا انه استدل بصحيح معوية الذي سمعته ولا يخفى عليك ما في الجميع ضرورة كون الوجه لا قصاص في الشهر على المنصوص الا بنحو الاية بالتاخير الى الرجوع الضمن الحقيقة لا الحكم ايض وان ذكره بعض المتاخرين لكنه محل للنظر كما اعترف به في خيرة وك هذا وقد ذكر غير واحد من المتاخرين على ما في خيرة ان مبدء الشهر انقضاء ايام التشريق ولم يستوضحه قال بل يحتمل الاحتساب من يوم يدخل مكة او يوم يعزم على الاقامة وفي كشف اللثام والاظهر من اخرها الذي هو يوم النفر ويحتمل من دخول مكة او قصد الاقامة بها قلت قد يشهد للاول ما سمعته من خبر المقنع مؤيدا بما سمعته سابقا من ان جاز صوم يوم الاخر منها باعتبار كونه يوم النفر الذي هو الخروج من منى وحرمة صومها انما هي فيها لا مط ولعل الامر هنا كك ايض فان خرج من منى في اليوم الاخير احتسب الشهر منه والا فمن بعده ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ولو مات من وجب عليه الصوم ولم يصم بعد التمكن منه وجب ان يصوم عنه وليه الثلاثة دون السبعة كما عن الشيخ وجمع للاصل وحسن الحلبي عن الصادق ع سئله عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج ولم يكن له هدي فصام ثلثة ايام في ذي الحجة ثم مات بعد ان رجع الى اهله قبل ان يصوم السبعة الايام اعلى وليه ان يقضي عنه قال ما ارى عليه قضاء وفيه ان الاصل مقطوع بما تسمعه والحسن يحتمل الموت قبل التمكن من الصوم الذي لا خلاف معتد به في عدم وجوب الصوم عنه معه بل عن هي انه مذهب علمائنا بل في ذكر الجمهور كما عن الصيمري ان عليه اطباق الفتاوى وبه حينئذ يقيد الاطلاق فما عن بعض من الوجوب واضح الضعف على ان الحسن المزبور ظاهر في القضاء مطلقا كما في الرياض حاكيا له عن الصدوق قال لان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل وان كان هو كما ترى نعم هو محتمل لما عرفت خصوصا بعد قوة المعارض ومن هنا قيل والقائل ابن ادريس واكثر المتاخرين بوجوب قضاء الجميع مع فرض عدم صومها بعد التمكن وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها عموم ما دل على وجوب قضاء ما فات الميت من الصيام بل عن المخ الاجماع على ذلك وخصوص صحيح معوية عن ابي عبد الله ع من مات ولم يكن له هدي لمتعته فليصم عنه وليه ومن الغريب ما في الرياض من المناقشة بان هذا ظاهر والاول نص فيقدم عليه ويحمل هذا على الاستحباب بعد جبره عليه بالشهرة والاجماع المحكي وغير ذلك واغرب منه المناقشة ايض بان الشهرة ليست بتلك الشهرة الموجبة لصرف الادلة عن ظواهرها او بعد وضوح تنافي العموم لمثل المقام ومنع الاجماع في محل النزاع الا ان ذلك كله كما ترى والتحقيق ما عرفته ثم لا فرق في ذلك بعد وجوبها عليه بين وصوله الى بلده وعدمه للعموم المزبور فما عساه يظهر من محكي الفقيه من انه اذا مات قبل ان يرجع الى اهله ويصوم السبعة فليس على وليه القضاء من اعتبار الوصول في غير محله اللهم الا ان يريد بذلك الكناية عن التمكن منها كما ان ما يحكى عن الصدوق من استحباب اصل القضاء للولي كك ايض بعد ما عرفت والله العالم ومن وجب عليه بدنة في نذر او كفارة ولم يجد ولم يكن بدل لها نص بخصوصه كفداء النعامة على ما ستعرف انه كان عليه سبع شياه كما في عد وفع وغيرهما ومحكي ئر وية وط بل في الاخيرين فان لم يجدها اطعم ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله لخبر داود الرقي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه بدنة واجبة في فداء قال اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله مؤيدا بما عن ابن عباس انه اتى النبي ص رجل فقال علي بدنة وانا موسر لها ولا اجدها فاشتريها فامره النبي ص ان يبتاع سبع شياه فيذبحهن بل هو بما تسمعه في الايمان وتوابعها من ان من وجب عليه بدنة في نذر ولم يجد لزمه بقرة فان لم يجد فسبع شياه لكن لا نقصان الخبر المزبور على الفداء اقتصر عليه ابن سعيد فيما حكي عنه وعن الصدوق في المقنع والفقيه لاقتصاره على الكفارة التي هي اعم من الفداء ولا يبعد اتحاد المراد منهما هنا كما انه لا يبعد العمل بالخبر المزبور بعد لا تعديه بالعمل وغيره مما سمعت نعم ينبغي الاقتصار عليه لعدم حجية القياس عندنا فلا تجزي السبع المزبورة عن البقرة وان اجزات عن الاعظم كما ان البدنة لا تجزي عن السبع حيث يجب ان وجب هي بدلا عنها وما عن كره وهي من اجزاء البدنة عن البقرة لانها اكثر لحما واوفر لا يخفى ما فيه ويتحقق العجز من السبع بالعجز عن البعض

فينتقل الى الصوم ح كما هو واضح والله العالم ولو تعين الهدي فمات من وجب عليه اخرج من اصل تركته كما في غيره من الحقوق المالية التي هي كالديون و هنا لو قصرت التركة وزعت على الجميع بالحصص فان لم تف الحصة بالهدي وجب الجزء لقاعدة الميسور وما لا يدرك وان امر تكم ولو لم يمكن ففي ك الاصح عوده ميراثا بل يحتمل قويا ذلك مع امكان شراء الجزء ايض وفي المسئلة قول ضعيف بوجوب الصدقة به وفيه انه اولى من عوده ميراثا او مثله ولذا قال في ك ففي الصدقة به او عوده ميراثا وجهان نعم قد يقال ان الاقوى صرفه في الدين اذ لا معنى لجعله ميراثا مع وجود الدين والله العالم

الطرف الرابع في هدي القران الذي لا خلاف اجده في انه لا يخرج اي هدي القران عن ملك سايقه بشرائه واعداده وسوقه لاجل ذلك قبل عقد الاحرام به بل في ك الاجماع عليه مضافا الى الاصل وخبر الحلبي الاتي وغيره ح فله ابداله وركوبه ونتاجه والتصرف فيه بالمتلف وغيره لقاعدة تسلط الناس على اموالهم وان اشعره او قلده مع ذلك بدون عقد نية الاحرام ولا تاكيدها به لكن كان ذلك من قبل الاحرام اعداده وعزم انه هدية لحجه او عمرته نعم متى ساقه بمعنى انه اشعره او قلده عاقدا به الاحرام او مؤكدا به التلبية العاقدة فلا بد من نحره او ذبحه ولا يجوز له ابداله ولا التصرف فيه بما يمنع من نحره لتعينه ح كك كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا لقوله تعالى لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولتظافر الاخبار بان السياق يمنع من العدول الى التمتع وخبر الحلبي وصحيحه سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل اشترى البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها او يقلدها فلا يجدها حتى ياتي منى فينحر ويجد هديه قال ان لم يكن اشعرها فهي ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها وان كان اشعرها نحرها والمناقشة بان اقصى ما يدل عليه وجوب نحر الهدي الذي ضل بعد الاشعار ثم وجد في منى لا وجوب النحر بالاشعار مط كما ترى لا نستاهل ان تسطر ضرورة ظهوره او صراحته في ان المدار على الاشعار وعدمه نعم لا دلالة فيه على اعتبار العقد بالاشعار او التاكيد بل مقتضاه كالاية الا الاكتفاء بحصوله بقصد الهدي فان لم يكن اجماع لم يبعد القول به اللهم الا ان يقال ان المراد بهدي القران هو ما يقترن به نية الاحرام ثم اعقد به او بالتلبية واكده به وفيه منع ولكن مع ذلك هو باق على ملكه وان وجب عليه نحره للاصل وغيره فله ركوبه وشرب لبنه وغير ذلك مما لا ينافي وجوب نحره المدلول عليه بما عرفت كما تسمع ما يدل عليه من النصوص بل الظاهر ان نتاجه له ايض وان قلنا بوجوب نحره عليه معه للدليل كما ستعرف وكيف كان فعبارة المص هنا لا تخ من تنافر كما اعترف به الكركي وثاني الشهيدين وان تبعه عليها الفاضل في عد بل في ك في اكثر كتبه وان كان لم نتحققه وذلك لان وجوب النحر الذي ذكره اخيرا ينافي جواز التصرف فيه والابدال الذي ذكره اولا وما في ك من دفعه بانه انما يتجه لو اتحد متعلق الحكمين والعبارة كالصريحة بخلافه فان موضع جواز التصرف فيه ما بعد الاشعار وقبل السياق وموضع الوجوب المقتضي لعدم جواز التصرف ما بعد السياق يدفعه ما في حاشية الكركي من انه لا يراد بالسياق امر زايد على الاشعار او التقليد فان السياق بمجرده لا يوجب ذلك اتفاقا ومقتضى النص وكلام الاصحاب عدم الاحتياج الى ضمه الى الاشعار او التقليد في ذلك فالتنافر بحاله ولعل لذا اختار عن ذلك عبارة الاولين على ما في ك ودفعه فيها بتنزيل الاول على ارادة عدم خروجه عن ملكه بمجرد الاعداد للسوق والشراء لذلك ونحوه وان نودي عليه كونه هدي سياق وتسميته ح سائقا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وحقيقة لغوية وح فله ابداله والتصرف فيه وقوله وان اشعره او قلده وصل لقوله لا يخرج عن ملكه لا لقوله وله ابداله الخ بل هو معترض بينهما والتقدير انه لا يخرج عن ملكه وان اشعره او قلده وتعين ذبحه والموجب لتعبيره كك محاولة الجمع بين الحكمين المختلفين اعني جواز التصرف فيه قبل الاشعار وعدم الخروج عن ملكه بعده فاتفق تعقيد العبارة ولو قدم قوله وان اشعره على قوله وله ابداله لصح من هذه الجهة ولكن لا يتم بعد قوله وله ابداله لايهامه ان له ذلك بعد الاشعار بخلاف ما لو قدم جواز الابدال ح غاية الامر انه يتسامح في الاجمال في قوله لكن متى ساقه اي عينه للسياق بالاشعار او التقليد المذكورين فلا بد من نحره اي تعين لذلك وان لم يخرج عن ملكه والعبارة في قوة قوله ولكن متى فعل ذلك اي بان اشعره او قلده تعين نحره ولم يجز له ابداله ولا التصرف فيه وهو يزيل احتمال كون قوله وان اشعره وصليا لجواز ابداله حذرا من التدافع اذ لا معنى للسياق شرعا الا عند الاحرام به بالاشعار او التقليد وهذا اجود ما تنزل عليه العبارة على ما فيها من التعقيد قلت هو كك ضرورة عدم القرينة على ما ذكره كما هو واضح ونزلها الكركي في حاشيته على ما اشرنا اليه من ارادة العبارة من كون المراد بقوله وان اشعره الخ الاشعار على غير الوجه المعتبر وهو الذي يعقد به الاحرام فانه الذي يتعين به عليه نحره ولا يجوز ابداله ولكن متى ساقه اي اشعره او قلده عاقدا به الاحرام وجب عليه ذلك ولا ريب في كونه مصححا للعبارة وان كان هو خلاف الظاهر وفي كشف اللثام هو الوجه عندي لانه في ير صرح بما في الكتاب قال لا يتعين الهدي يحصل بقوله هذا او اشعاره او تقليده مع نية الهدي ولا يحصل بالشراء مع النية ولا بالنية المجردة وقال الفضل فاشترى مكانه غيره ثم وجد الاول فصاحبه بالخيار ان شاء ذبح الاول وان شاء ذبح الاخير فان ذبح الاول جاز له بيع الاخير وان ذبح الاخير ذبح الاول ان كان قد اشعره والا جاز له بيعه ونحوه في المنتهى والتذكرة وحكى في ك عن بعض الفضلاء انه يلزم باحاصله الالتزام بانه لا يتعين للذبح والنحر بالسياق وهو الاشعار او التقليد العاقد للاحرام ولكن يجب اما ذبحه او ذبح بدل له عنه وهذا معنى قول المص وساير الاصحاب انه يتعين به ذبحه ونحره وفيه انه مع بعده لا دليل على حكمه بل ظاهر الادلة من النص والفتوى بخلافه ضرورة كونها كالصريح في تعيين ذبح خصوص المساق لا بدله كما هو واضح وعلى كل حال فان اراد المص ومن تبعه ما ذكرناه وان قصرت عبارته فذاك والا كان محجوجا بما عرفت هذا كله اذا لم يعينه بالنذر والا تعين وان لم يشعره او يقلده ولم يجز له ابداله قطعا كما صرح به في ك وغيرها وهو كك مع فرض تعلق النذر بعينه ولو تلفت بغير

تفريطه لم يجب عليه عوضه بخلاف ما اذا تعلق بكلي تعيينه في فرد فان الظاهر وجوب عوضه من غير فرق بين ان يقتصر على نيته ان هذا ما وجب عليه
وبين ان يقول مع ذلك ان هذا ما علي من النذر اذ لا دليل على برائته الا بالذبح في المنحر فالاصل ح بحاله وبه صرح الفاضل في هي الا انه فرق
بين القول وغيره بتعين الواجب عليه في الاول وان لم تبرء ذمته بذلك وعدمه في الثاني الذي له التصرف فيه بابداله غيره بخلاف الاول الذي يصير بقوله
كالعين المرهونة في الدين الا انه كما ترى لا دليل على ذلك في المقام بل في كل واجب مطلق كدم المتعة وجزاء الصيد فانه مع تعيينه لذي فرد لا يتعين
سواء قرنه مع ذلك بالقول او لا كما ان ما في هي من الخروج عن الملك في نذر العين بعينها لا يخ من نظر كما اوضحناه في كتاب النذر وكيف كان فلا
خلاف في وجوب نحر هدي القران او ذبحه بمنى ان كان قد ساقه لاحرام الحج وان كان للعمرة فبفناء الكعبة بل في ك الاجماع مضافا الى التاسي وقول الصادق
في خبر عبد الاعلى لا هدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنى وفي موثق العقرقوفي سئله سقت في العمرة بدنة فاين انحرها قال بمكة والمراد بفناء الكعبة
سعتها امامها وقبلها امتد من جوانبها دورا وهو حريمها الخارج المملوك عنها وعلى كل حال فافضل مواضع الذبح فيها عند الاصحاب على ما في ك ان يكون
بالحزورة بالحاء المهملة التي هي على وزن قسورة تل خارج المسجد بين الصفا والمروة وربما قيل الحزورة بفتح الزاء وتشديد الواو وفي الصحيح من ساق هديا
وهو معتمر نحر هديه في المنحر وهو بين الصفا والمروة وهي الحزورة وظاهره الوجوب بل ربما حكي عن ظاهر بعض ولكن ما سمعته من ك مؤيدا بتصريح
غير واحد من الاصحاب يقتضي ارادة الندب منه وان كان الجمع بالاطلاق والتقييد اولى لولا ذلك كما ان التاسي يقتضي استحباب فناء الكعبة
من مكة ايضا وان الملوي في الموثق المزبور والله العالم ولو هلك هدي القران بدون تفريط وكان قد ساقه تطوعا لم يجب اقامة بدله بلا خلاف
اجده فيه نعم عن الحلبي بدله ولا اشكال لانه ليس بمضمون للاصل والمعتبرة المستفيضة منها صحيح ابن مسلم سئل احدهما عليهما السلام عن الهدي الذي
يقلد او يشعر ثم يعطب فقال ان كان تطوعا فليس عليه غيره وان كان جزاء او نذرا فعليه بدله وصحيح معوية بن عمار سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الهدي
اذا عطب قبل ان يبلغ المنحر ايجزي عن صاحبه فقال ان كان تطوعا فلينحره وليأكل منه وقد اجزأ عنه بلغ المنحر او لم يبلغ وليس عليه فداء وان كان مضمونا
فليس عليه ان يأكل منه بلغ المنحر او لم يبلغ وعليه مكانه فما عن الحلبي من وجوب البدل مع التمكن لظاهر بعض النصوص التي يأتي ان شاء الله المحمولة على ذلك واضح
الضعف ولو كان اي هدي القران مضمونا بان كان واجبا اصالة لا بالسياق وجوبا مطلقا لا مخصوصا بفرد كالكفارات والمنذور وعطب وجب
اقامة بدله كما صرح به غير واحد لان وجوبه غير مختص بفرد فلا تبرء الذمة الا بالذبح في المحل وصرفه فيما يصرف فيه ولما سمعته من النصوص التي
منها ومن عبارة المص بل في ك وغيره من الاصحاب يستفاد تادي وظيفة السياق بالمستحق كالكفارة والنذر ولا باس به بعد ظهور النص والفتوى
بل قيل ان عبارات الاصحاب كالصريحة في ذلك بل هو صريح الشهيد في س قال ولو كان ساق مضمونا كالكفارة ضمنه ويتادى السياق المستحب
بها او بالمنذور ونحوه عن م في كره وعلى كل حال فلا ينافي الحكم المزبور مرسل حريز عن ابي عبد الله عليه السلام كل شيء اذا دخل الحرم فعطب فلا بدل على
صاحبه تطوعا او غيره لانه وان كان مرسلا الا انه قاصر عن المعارضة من وجوه ولذا حمله غير واحد على العجز عن البدل او على ارادة غير الموت من العطب
كالكسر ونحوه مما يمنع من الوصول الذي ستعرف حكمه ان شاء الله او على المنذور المعين او غير ذلك وان كان هو كما ترى الا انه خير من الطرح هذا
ولعل لفظ المضمون في النصوص كاف في الدلالة على ما ذكرناه من اختصاص وجوب الابدال بالكلي الذي في الذمة ضرورة انسياق ذلك منه لا ما يشمل المنذور
بخصوصه كما هو واضح والله العالم ولو عجز هدي السياق بعد اشعاره وتقليده عن الوصول الى المحل جاز بل وجب لو تخيير على ما ستعرف
ان شاء الله ان ينحر او يذبح في ذلك المكان ويصرف في مصرفه وان لم يمكن لعدم وجود المستحق يذبحها وينحره ويعلم بما يدل على انه هدي بكتابة او
بتلطيخ نعلها بلا خلاف اجده في شيء من ذلك للمعتبرة المستفيضة كصحيح حفص قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا
يقدر على من يتصدق به عليه ولا يعلم انه هدي قال ينحره ويكتب كتابا ويضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة وصحيح الحلبي عنه ايضا اي رجل ساق
بدنة فانكسرت قبل ان تبلغ محلها او عرض لها موت او هلاك فلينحرها ان قدر على ذلك ثم ليلطخ نعلها الذي قلدت به بدم حتى يعلم من مر
بها انها قد ذكيت فياكل من لحمها ان اراد وان كان الهدي الذي انكسر وهلك مضمونا فان عليه ان يبتاع مكان الذي انكسر وهلك والمضمون هو الشيء
الواجب عليك في نذر او غيره وان لم يكن مضمونا وانما هو شيء تطوع به فليس عليه ان يبتاع مكانه الا ان يشاء ان يتطوع وخبر علي بن ابي حمزة سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ساق بدنة فانكسرت قبل ان تبلغ محلها او عرض لها موت او هلاك قال يذكيها ان قدر على ذلك ويلطخ نعلها التي
قلدت بها حتى يعلم من مر بها انها قد ذكيت فياكل من لحمها ان اراد ومرسل حريز عنه ايضا كل من ساق هديا تطوعا فعطب هديه فلا شيء عليه ينحره وياخذ
تقليد النعل فيغمسها في الدم فيضرب به صفحة سنامه ولا بدل عليه وما كان من جزاء صيد او نذر فعطب فعل مثل ذلك وعليه البدل الحديث وخبر حفص
الكلبي قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه ولا يعلم انه هدي قال ينحره ويكتب كتابا ويضعه
عليه ليعلم من مر به انه صدقة ومنها مضافا الى عمل الاصحاب على وجه لا يظهر فيه خلاف يستفاد جواز العمل على الامارة المزبورة في قطع اصالة عدم التذكية
ولا يجب الاقامة عنده الى ان يوجد المستحق وان امكن كما انه يستفاد من صحيح الحلبي وخبر علي بن ابي حمزة منها وجوب الابدال مع ذلك لو كان مضمونا وربما
اشكل بان مقتضى وجوب الابدال اعتبار النذر المطلق او غيره رجوع المبدل الى ملك صاحبه يفعل به ما يشاء لا وجوب النحر والدلالة عليه بانه هدي
كما سمعته في بعض الحدائق وهو كالاجتهاد في مقابلة النص اذ يمكن جريان حكم الهدي عليه باشعاره او تقليده وان لم يصل الى المحل ووجب بدله

ولكن قول

ولكن قول المص والفاضل والشيخ في محكي ط وير انه لو اصاب هدي السياق الذي تعين ذبحه بالاشعار كسر جاز بيعه والافضل ان يتصدق بثمنه ويقيم بدله
مناف لذلك ضرورة كون مقتضاه الرجوع الى ملكه وان كان قد تعين ذبحه بالاشعار ومن هنا انكر الكركي جواز البيع الا انه وجهه في لك بان الواجب كان
ذبحه بجملته فاذا تعذر سقط فيجوز بيعه ويستحب الصدقة بثمنه كما تستحب الصدقة ببعض لحمه ثم قال وهذا الحكم ذكره المص وجماعة وينبغي تقييده
بما اذا لم يكن مضمونا كالكفارات والمنذورة فانه يجب اقامة بدله وهذا النوع يمكن جعله فردا من افراد هدي السياق كما مر فلا بد من استثنائه الا ان
يحمل على الغالب الظاهر من كون هدي السياق هو المتبرع به تدل على الحكمين معا صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام سئلته عن الهدي الذي يقلد
او يشعر ثم يعطب قال ان كان تطوعا فليس عليه غيره وان كان جزاء او نذرا فعليه بدله وفي حسنة الحلبي المتو بيعه والصدقة بثمنه واهدى هديا اخر
وحملت على الاستحباب مع انها مقطوعة فلا حجة فيها واستشكل المحقق الشيخ علي في حاشية الكتاب الحكم المذكور بان هدي السياق صار متعينا للنحر
فكيف يجوز بيعه وجوابه انه مع مدافعته النص الصحيح فلا يسمع ان الواجب انما هو ذبحه في محله وقد تعذر فيسقط نعم ربما اشكل بما تقدم من وجوب
عند عجزه وهو قريب من الكسر بل العجز اعم منه لكن النص قد ورد بالفرق وفيه اولا انا لم نجد نصا فارقا بين الكسر وغيره بل صحيحة الحلبي السابقة مصرحة
بالذبح والتعليم على المذكور والوجه مع الكسر كخبر علي بن ابي حمزة بل عن ظاهر اهل اللغة انه المراد من العطب الذي وقع عنوانا في النصوص قال في القاموس
عطب كفرح هلك والبعير والفرس انكسر وان كان الظاهر كونه للاعم من الكسر وغيره وثانيا ان الذي عثرنا عليه من نصوص البيع هي صحيحة محمد بن مسلم سئل احدهما
عليهما السلام عن الهدي الواجب اذا اصابه كسر او عطب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي اخر قال يبيعه ويتصدق بثمنه ويهدي هديا اخر وحسنة الحلبي
سئلته عن الهدي الواجب اذا اصابه كسر او عطب ايبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي اخر قال يبيعه ويتصدق بثمنه ويهدي هديا اخر ومورده كما ترى
في الواجب ومن هنا قال في ك المستفاد من الاخبار ان هدي السياق المتبرع به متى عجز عن الوصول بكسر او غيره وجب نحره في مكانه على الوجه المتقدم واما
البيع والصدقة بالثمن مع اقامة البدل فانما ورد في الهدي الواجب فيجب قصر الحكم عليه الى ان يثبت الجواز في غيره ومع ذلك فالاظهر كراهة بيعه
للنهي عنه في صحيح ابن مسلم قلت وبذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره المص والفاضل وغيرهما من الفرق بين العجز عن الوصول وبين خصوص الكسر
بل والاشكال في الحكم باستحباب الصدقة مع ظهور الامر في الوجوب والانصاف دعوى كون صحيحة الحلبي مقطوعة لا حجة فيها اذ فيها بعد التسليم
اعتضادها بالصحيح الاخر بل ربما يؤيد وجوبها كونها قائمة مقام الصدقة بلحمه نعم لا وجه للاشكال في اصل البيع بما سمعته من الكركي في مقابلة
النص المعتبر مع انه باق على ملكه وان وجب نحره او ذبحه بالاشعار على ما عرفت كما انه يمكن تعدية الحكم بالبيع الى غير الواجب من سياق الهدي بالفحوى
بل قد يدعى ان المراد بالواجب نحره بالاشعار فيشمل المتبرع به ح ولعله لذا لم يفرق من تعرض للحكم بين افراد هدي السياق نعم في كشف اللثام تفسير
هدي السياق الذي جعل عنوانا للمسئلتين اي الذبح عند العجز والبيع والصدقة بالثمن عند الكسر بما وجب اهداؤه بالسياق انضم اليه نذر
او لا بل قال في الاولى كذا ما وجب عينه اصالة بالنذر ونحوه معللا الجواز بيعه بخروجه عن صفة الهدي مع بقائه على الملك وصحيح حماد السابق
لكن اعترف بعد ذلك بان الصحيح المزبور ظاهر في الواجب لا بالسياق بل في نذر او كفارة قال ووجوب بدله ظاهر وعليه حمل في كره وهي ولكن
فيه ما عرفته سابقا من انه لا دليل ح على البيع مع الكسر واستحباب الصدقة بالثمن في محل البحث بعد فرض ظهور الصحيح المزبور فيما ذكره مضافا
الى عدم قرينة على تخصيص هدي السياق هنا بما ذكره بل لعل ظاهر النص والفتوى خلافه فالاولى التعميم لجميع افراد هدي السياق في الحكمين معا وان
وجب الابدال في المضمون كما دلت عليه النصوص السابقة ودعوى انه يقتضي عادة المبدل عنه الى الملك ولذا جاز البيع واضحة المنع كما عرفته بل يمكن
كون البيع مع الصدقة بثمنه لكونه عوده للفقراء خصوصا اذا كان في مكان لا مستحق فيه وذبحه في المكان وتركه تغرير باتلافه واكل الحيوانات له ومن ذلك
يظهر لك رجحان الصدقة بالثمن كما هو مقتضى النص باعتبار كونه عوضا عما هو للفقير فالتحقيق الموافق للنصوص ان لم يكن اجماع على خلافه هو
التخيير في العاجز والمكسور ونحوهما بين ذبحه والدلالة عليه وبين بيعه والصدقة بثمنه ولكن مع ذلك يجب في المضمون البدل ومنه يعلم الاشكال
فيما في المتن وغيره وغيرهما من الفرق بين الكسر وغيره بما سمعت ومن استحباب الصدقة بالثمن وغير ذلك مما لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة
بما ذكرناه وان استدل للاخير باصل البرائة المقطوع بما عرفت والعسر والحرج الواضح منعهما وفي عدا استحباب الصدقة بالثمن وشراء
بدله بخو بعض نسخ المتن ولم نجد ما يشهد له الا دعوى احتمال ارادة معنى او من الواو في الصحيح بلا قرينة والله العالم ولا يتعين هدي السياق
في حج او عمرة للصدقة الا بالنذر وشبهه بل فيه استحباب الاكل والصدقة والهدية بل استقرب الشهيد في س مساواته لهدي التمتع في وجوب
الاكل منه والاطعام ولا باس به كما في ك لاطلاق قوله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر المتناول لهدي التمتع وغيره وربما احتمل في نحو عبارة
المتن ارادة ان الهدي الذي يريد سوقه لا يتعين هديا قبل السوق والاشعار الا اذا نذره بعينه لكنه كما ترى وكذا احتمال ارادة انه لا يتعين هديا
بالاشعار لجواز الابدال بناء على بعض الاقوال السابقة وربما ايد بما في الخبر من انه ان ضل فاشترى بدله فذبحه ثم وجد ما ساقه لم يجب نحره
ان اشعره او قلده لانه امتثل وخرج عن العهدة لكن قد عرفت ما في ذلك كله وانه بالاشعار والتقليد يتعين ذبحه كما تقدم الكلام فيه نعم ظاهر
العبارة ونحوها انه لا يجب في هدي السياق الا الذبح والنحر وانه لا يجب الاكل والاطعام لا هدية ولا صدقة ولكنه مناف لظاهر الكتاب والسنة
كما في كشف اللثام ولو سرق هدي السياق من غير تفريط لم يضمن وان كان قد عينه بالنذر للاصل وما عرفته من عدم وجوب هدي السياق

في الذمة

في الذمة وان تعين للذبح بالاشعار ونحوه وصحيح معوية سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى اضحية فماتت او سرقت قبل ان يذبحها قال لا باس وان
ابدلها فهو افضل وان لم يشتر فليس عليه شيء بناء على ارادة ما يعم الهدي من الاضحية او على عدم الفرق بينهما في ذلك وخبر علي بن ابي حمزة الاسدي لا القوي
الكاظم ع في خبر علي اذا اشتريت اضحية ووزنت ثمنها ثم ماتت او سرقت فقد بلغت الذي عليك ومرسل ابراهيم بن عبد الله عن رجل اشترى لابي شاة يضحي
فسرقت فقال الحلبي سئلت ابا عبد الله ع فاشتر نحو ذلك فاتيته فاخبرته فقال ما ضحى بمنى شاة افضل من شاتك نعم يضمن ان نذره مطلقا ثم عين فيه
المنذور كما سمعت وكذا الكفارات بل وهدي المتمتع بناء على ظاهر اثر لوجوب الجميع في الذمة بل في كشف اللثام انه قد قطع به … بانه لو عطبه او سرقته يرجع
الى الذمة كالدين اذا رهن عليه رهن فان الحق متعلق بالذمة فمتى تلف الرهن استوفى من المدين وقال انه لا يعلم في ذلك خلافا قال لكن في كشف
اللثام عن يب … ونحوه في الجامع وكره … بعدم الضمان ايضا لمرسل احمد بن محمد بن عيسى عن الصادق ع في رجل اشترى شاة لمتعته فسرقت منه او هلكت
فقال ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزات عنه المختص بالمتعة والخبرين السابقين المحتمل اخرهما كما في كشف اللثام كونه في المندوب ولذا
وصف شاته بالفضل والاخبار بانه ضحى عنه وله بذلك اجر التضحية واولهما ان لا يرجع الحالق على ان الجميع ضعيف ولا جابر كي يخرج به عما تقتضيه
القواعد والنصوص السابقة ويمكن تنزيل المتن وما شابهه على غير ذلك هذا كله مع عدم التفريط اما معه فظاهر بعض وصريح اخر الضمان مطلقا
نعم لكن شكله الكركي بانه مناف لما سبق من عدم تعين هدي السياق بالصدقة الا بالنذر فان مقتضاه جواز التصرف فيه كيف شاء فلا وجه لضمانه مع
التفريط ولو حمل ما في المتن ونحوه على المضمون في الذمة لا يتجه الضمان مع التفريط وعدمه وفيه عدم توقف الضمان على تعين الصدقة بل يكفي فيه وجوب
نحره او ذبحه بمنى فاذا فرط فيه قبل فعل الواجب ضمنه على معنى وجوب ذبح البدل وان لم يعتبر الصدقة كما هو واضح والله العالم ولو ضل فذبحه الواجد
في محله عن صاحبه اجزا عنه كما صرح به الشيخ وغيره لصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره بمنى
فقد اجزا عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه الذي مقتضاه كالفتاوى عدم الفرق بين المتبرع به وبين الواجب بنذر او
كفارة فتوقف الكركي في الواجب في غير محله خصوصا مع موافقته على الاجزاء في هدي التمتع الذي هو مقتضى بعض الصحيح المزبور بل والفتاوى على
ما يحكى التلخيص كالكفارة والنذر وكذا لا يشترط معرفة صاحبه بعينه ولا ان يكون الضلال عن تفريط لاطلاق الخبر والفتاوى بل صحيح ابن مسلم
عن احدهما عليهما السلام ان من وجد هديا ضالا فليعرفه ثم ليذبحه عن صاحبه كالصريح في عدم المعرفة نعم لو ذبحه عن نفسه ولا عن احد لم يجز عن احد
كما تقدم الكلام فيه سابقا ولو ضاع فاقام بدله ثم وجد الاول ذبحه ولم يجب ذبح الاخير ان لم يكن قد اشعره لعدم تعينه لذبح بالاقامة ولو
كان قد ذبح الاخير الذي هو البدل ذبح الاول ندبا كما في محكي المخ لانه امتثل لخروج عن العهدة الا ان يكون منذورا بعينه وفيه ان المتجه وجوب
ذبحه مع الاشعار الذي قد عرفت سابقا ايجابه الذبح ولذا قال في كشف اللثام نص في كره ويره وهي على وجوبه مع الاشعار وفاقا للغير بل هو
مقتضى الامر في صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري البدنة ثم تضل قبل ان يشعرها ويقلدها فلا يجدها حتى ياتي منى فينحر
فيجد هديه قال ان لم يكن اشعرها فهي من ماله ان شاء نحرها وان شاء باعها وان كان اشعرها نحرها ودعوى ارادة الندب منه لا شاهد لها
حتى خبر ابي بصير سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى كبشا فهلك منه قال يشتري مكانه اخر قلت فان اشترى ثم وجد الاول قال ان كانا جميعا
قائمين فليذبح الاول وليبع الاخير وان شاء ذبحه وان كان قد ذبح الاخير ذبح الاول معه لبعد ضعف سنده بمحمد بن سنان كما في ك وعدم تعرضه
هذا السياق بل لعل الظاهر انه … ولعله فيه هدي التمتع على انه … بذبح الاول مع ذبح الاخير ومن الغريب ما في ك من دعوى كون مستند
المص والجماعة صحيح ابي بصير مشيرا به الى الخبر المزبور كما ان من الغريب الاستدلال له في ك بالعمومات … مع عدم ذكر خلاف في المسئلة بل حكاه عن
المص في جملة من كتبه مع انك قد سمعت ما عن هي وكره ويره وغيرها ثم ان فيها مع اشكال المتن وغيره بظهوره في وجوب اقامة البدل في هدي السياق
المتبرع به ووجوب ذبحه اذا لم يجد الاول وهو مناف لما تقدم من عدم وجوب اقامة البدل له … ثم اجاب عنه في ك اما بالتزام وجوب البدل مع
الضياع وسقوطه مع السرقة والهلاك ولا بعد في ذلك بعد ورود النص واما بتخصيص الضياع بما وقع منه بتفريط فيه ولا انه لا ظهور في
المتن في ذلك ضرورة اعمية اقامة البدل المذكورة في المتن من الوجوب لصدقها مع الجواز كما ان وجوب الذبح بعد الاشعار لا يقتضي ذلك ايضا
وثانيا انه لا نص يقتضي الفرق بين الضياع وبين الهلاك والسرقة اذ لم نعثر كما اعترف به غيرنا ايضا الا على الخبرين المزبورين الواضح عدم دلالتهما
على ذلك ثم قال في ك انه يمكن حمل عبارة المص على الهدي الواجب … وجوب اقامته بدله ويكون المراد انه لو وجد الاول بعد ذبح الاخير لم يجب ذبحه
لقيام البدل مقامه الا اذا كان منذورا على التعيين فيجب … الاخير لتعينه بالنذر وفيه مع عدم قرينة على التنزيل المزبور بل الظاهر خلافه
منع عدم وجوب ذبحه ان كان قد ذبح الاخير مع فرض اشعاره او تقليده كما عرفته سابقا … التحقيق عدم وجوب الابدال في المتبرع به وان كان قد اشعره
كما انه يجب عليه ذبحه مع ذبح الاخير وعدمه اذا كان قد اشعره نعم لا يجب عليه ذبح ما لم يشعر منهما والله العالم ويجوز ركوب الهدي المتبرع به ما لم
يضر به وشرب لبنه ما لم يضر بولده بلا خلاف اجده فيه بل في ك هو موضع وفاق وعن غيرها الاجماع مطلقا الا من الاسكافي في الواجب بل لا
اشكال بناء على ما عرفته سابقا من عدم خروجه عن ملكه بالاشعار والتقليد وان تعين للذبح مضافا الى كونه المتيقن من نصوص المقام كقول
الصادق ع في خبر ابي الصباح الكناني وابي بصير في قوله تعالى لكم فيها منافع الى اجل مسمى ان احتاج الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف بها وان كان لها

لبن حلبها حلبا لا ينهكها وفي صحيح سليمان بن خالد ان نتجت بدنتك فاحلبها ما لم يضر بولدها ثم انحرهما جميعا قلت اشرب من لبنها واسقي
قال نعم وقال ان امير المؤمنين عليه السلام اذا راى اناسا يمشون قد جهدهم المشي حملهم على بدنه وقال ان ضلت راحلة الرجل وهلكت ومعه
هدي فليركب على هديه وفي صحيح حريز كان علي عليه السلام اذا ساق البدن ومر على المشاة حملهم على بدنه وان ضلت راحلة رجل ومعه بدنة
ركبها غير مضر ولا مثقل وفي صحيح منصور كان علي ع يحلب البدن ويحمل عليها غير مضر وسئله يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الرجل يركب
هديه ان احتاج اليه فقال قال رسول الله ص يركبها غير مجهد ولا متعب كان ابن مسلم سئل ابا جعفر ع في الصحيح عن البدنة تنتج
ايحلبها قال احلبها غير مضر بالولد ثم انحرهما جميعا قلت اشرب من لبنها قال نعم ويسقي ان شاء بل لعل اطلاقها شامل للهدي الواجب مطلقا
سواء كان مضمونا او غير مضمون كما هو لشم خلافا للمحكي عن ابي علي قال لا باس بان يشرب من لبن هديه ولا يختار ذلك في المضمون فان
فعل غرم قيمة ما شرب من لبنها لمساكين الحرم مع انه غير صريح في المخالفة لكنه نفى عنه الباس في المخ بل في ك لا يبعد ان حمل عبارة المتن على المتبرع به قال
ولو كان مضمونا كالكفارات والنذر لم يجز تناول شيء منه ولا الانتفاع به مطلقا فان فعل ضمن قيمته او مثله للمستحق اصله وهو مساكين الحرم
وفي الحدائق التفصيل بما سمعته سابقا من الفاضل وعن هي الاجماع على الاستثناء فان تم والا كان الجميع كما ترى اجتهادا في مقابلة اطلاق النصوص
بل وفتاوى كثير كما اعترف به في الرياض لتناوله الجميع لافراد الواجب المعين بالنذر ونحوه وان قلنا بخروجه عن الملك بذلك اذ الاباحة الشرعية
الثابتة من الاطلاق المزبور لا تنافي ذلك ودعوى كون المراد من الاطلاق المزبور غير المضمون لا دليل عليها نعم في خبر السكوني عن جعفر بن محمد عليهما السلام
انه سئل ما بال البدنة تقلد النعل وتشعر فقال اما النعل فيعرف بها بدنته ويعرفها صاحبها واما الاشعار فانه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث اشعرها
فلا يستطيع الشيطان ان يتسنمها لكن لقصوره عن المعارضة من وجوه ينبغي حمله على الكراهة او على صورة الاضرار على انه بالنسبة الى الركوب خاصة
ح فالاطلاق بحاله في لشموله المزبور كان الامر بذبح ولدها معها شاملا لما اذا كان موجودا حال السياق او متجددا بعده من غير فرق
بين قصده مع الام في السوق وعدمه ومن هنا اطلق في محكي يه وط ويب وئر والجامع ان الهدي اذا نتجت فالولد هدي نعم لو كان متولدا حال السوق
ولم يقصد سوقه لم يجب ذبحه للاصل بعد ظهور النصوص في غيره فلو اضر به شرب اللبن ح فلا ضمان لكونه ماله واما الصوف والشعر ففي الشيء بل
في الحدائق نسبته الى الاصحاب انه ان كان موجودا عند التعيين تبعه ولم يجز ازالته الا ان يضر به فيزيله ويتصدق به على الفقراء وليس له
التصرف فيه ولو تجدد بعد التعيين كان كاللبن والولد وفيه ان المتجه مع عدم النص فيه بالخصوص مراعاة القواعد في المتجدد بالنسبة الى
بقاء الحكم على ملك صاحبه وعدمه كالهدي المتبرع به وغيره مما كان سببه النذر ونحوه وقلنا بخروجه عن الملك فيحكم في الاول بجواز التصرف
فيه بما شاء بخلاف الثاني على ان قوله كاللبن والولد غير واضح الوجه بعد ما عرفت من جواز شرب اللبن وسقيه ووجوب ذبح الولد ثم ان ظاهر
قول المص ما لم يضر بها او بولدها عدم الجواز مع ذلك لظاهر النصوص بل صرح غير واحد بالضمان ايضا وان كان لا يخلو من نظر كما ان ما عن
ير من ان الافضل الصدقة باللبن اذا فضل عن الولد كذلك ايضا لعدم الدليل وان كان الامر سهلا بعد ملاحظة التسامح والله العالم
وكل هدي واجب بغير الاشعار والتقليد لنحو هدي القران بل كان كهدي الكفارات والفداء والنذر ونحو ذلك غير هدي التمتع لا يجوز ان يعطي
الجزار منها شيئا عوضا عن ذبحه ولا اخذ شيء من جلودها ولا اكل شيء منها فان اكل غرم القيمة وفاقا للمشهور بل في محكي هي وكره لا يجوز الاكل
من كل واجب غير هدي التمتع ذهب اليه علماؤنا اجمع مضافا الى تعلق حق الفقراء سيما في نحو النذر والى صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع
عن فداء الصيد ياكل صاحبه من لحمه قال ياكل من اضحيته ويتصدق بالفداء وصحيح معوية عن الصادق ع سئل عن الاهاب فقال تصدق
به او تجعله مصلى تنتفع به في البيت ولا تعطي الجزارين وقال نهى رسول الله ص ان يعطي جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وامر
ان يتصدق بها وحسن حفص بن البختري نهى رسول الله ص ان يعطي الجزار من جلود الهدي وجلالها شيئا وخبر ابي بصير عنه ايضا سئلته عن الهدي
ما ياكل منه قال كل هدي من نقصان الحج فلا تاكل منه وكل هدي من تمام الحج فكل ومضمر ابي بصير سئله عن رجل اهدى هديا فانكسر قال ان كان
مضمونا والمضمون ما كان في عين يعني نذرا او جزاء فعليه فداؤه قلت اياكل منه قال لا انما هو للمساكين فان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء قلت
ياكل منه قال ياكل منه وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ع ان علي بن ابي طالب عليه السلام كان يقول لا ياكل المحرم من الفدية
ولا الكفارات ولا جزاء الصيد وياكل مما سوى ذلك وخبر السكوني عن ابي جعفر ع اذا اكل الرجل من الهدي تطوعا فلا شيء عليه وان كان
واجبا فعليه قيمة ما اكل وفي الفقيه في رواية حماد عن حريز ان هدي المضمون لا يؤكل منه اذا عطب فان اكل منه غرم لكن في … روى ايضا انه ياكل
منه مضمونا كان او غير مضمون بل في خبر عبد الملك القمي عن الصادق ع يؤكل من كل هدي نذرا كان او …
سئل عن البدنة التي تكون جزاء الايمان والنساء ولغيره يؤكل منها قال نعم يؤكل من كل البدن وخبر الاخير عنه ايضا يؤكل من الهدي كله مضمونا
كان او غير مضمون وفي خبر عمر بن يزيد عنه ايضا قال قال الله في كتابه فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم
من الطعام والنسك شاة يذبحها فياكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك وفي الفقيه عنهم عليهم السلام انما يجوز للرجل ان يدفع الاضحية

الى من يسلخها بجلدها لان الله عز وجل قال فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم وفي خبر صفوان بن يحيى المروي عن العلل ثم سئل الكاظم
ع الرجل يعطي الاضحية من يسلخها بجلدها قال لا بأس به قال الله عز وجل فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولعله لذلك
مع الاصل كان المحكي عن ابن ادريس كراهة اعطاء الجزار الجلد جمعا بين ذلك وبين النهي السابق وان نوقش بان ظاهر الاضحية المستحب لكن قد يقوى
ظهور الاستدلال في العموم ان لم يكن صراحته فيه نعم هو قاصر عن المعارض بالشهرة العظيمة وغيرها فلذا كان العمل على المشهور كما ان ما عن بعضهم من انه
يستحب ان لا يأخذ شيئا من جلود الهدي والاضاحي بل يتصدق بها كلها ولا يجوز ايضا ان يعطيها الجزار فان اراد ان يخرج منها شيئا لحاجة الى
ذلك تصدق بثمنه ونحوه عن ط كذلك ايضا وان قيل انما حرم الثاني دون الاول للنهي عنه من غير معارض بخلاف الاول فانك قد سمعت
ما في صحيح معاوية عن الصادق ع ولكن فيه مع ان المعارض لكل منهما حاصل كما عرفت عدم المكافئة فالاولى اجتنابه اجمع وخصوصا بالنسبة الى
الكل الذي قد عرفت حكاية الاجماع عليه وان سمعت في النصوص السابقة المحمل لحال الضرورة مع غرامة القيمة كما عن الشيخ بل قيل انه غير نص في
اكل المالك وان كان هو بعيدا فتحصل انه لا يترجح بغير ذلك هذا كله في اعطاء الجزار الاهاب والقلائد والجلال واللحم على وجه الاجرة اما اذا كان على
وجه الصدقة مع كونه من اهلها فلا بأس كما صرح به في التذكرة ومحكي المنتهى والغنية والاصباح وان لم يذكر الجلال في الاخير والقلائد ايضا في سابقه وعن
المقنع والهداية في هدي المتعة ولا تعطي الجزار جلودها ولا قلائدها ولا جلالها ولكن تصدق بها ولا تعط السلاخ منها وقد تقدم بعض
الكلام في ذلك والله العالم ومن نذر ان ينحر بدنة فان عين موضعا وجب وان اطلق نحرها بمكة كما في النافع وعد بل محكي يه وط وئر وان خصت
من مكة فناء الكعبة وهو مع انه احوط موافق لما تسمعه من الخبر الا انه ليس خلافا في اصل الحكم الذي ينبغي القطع به في الاول فان البدنة
ان كانت اسما للناقة والبقرة التي تنحر بمكة كما في الصحاح والقاموس او لما ينحر فيها او في منى من الابل خاصة او والبقر ايضا الا ان تعين
المكان من الناذر قرينة على عدم ارادة ذلك كما يشهد له خبر محمد عن ابي جعفر ع في رجل قال عليه بدنة ينحرها بالكوفة فقال ع اذا سمى مكانا
فلينحر فيه وخبر اسحق الازرق الصائغ سألت ابا الحسن ع عن رجل جعل لله نعم عليه بدنة ينحرها بالكوفة في شكر فقال ع لي عليه ان ينحرها حيث
جعل لله نعم عليه وان لم يكن سمى بلدا فانه ينحرها قبالة الكعبة منحر البدن ومن الاخير مضافا الى الاعتضاد بمفهوم الاول يعرف قوله تعالى ثم محلها الى البيت
العتيق وبما عرفت من كون البدنة اسما لذلك وبما عن الغنية من انه ان نذر الهدي عينه موضعا تعين والا ذبحه او نحره قبالة الكعبة للاجماع والاحتياط
بل وما عن ف من ان ما يجب من الدماء بالنذر ان قيده ببلدة او بقعة لزمه في الذي عين بالنذر وان لم يعين لا ينحر الا بمكة قبالة الكعبة بالحزورة للاجماع بل عن
بعض ان الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب بل يظهر الوجه في الحكم في الثاني وان توقف فيه جماعة من متأخري المتأخرين مستوجهين التخيير حيث شاء
للاصل والاطلاق اللذين لا يخرج عنهما بالخبر المزبور بعد ضعفه ولكن فيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه نعم لو لم يكن المنذور بدنة او هديا
او نحو ذلك مما هو ظاهر في كون المراد مكة اتجه التخيير بين سائر الامكنة نذر الذبح او النحر فلا اشكال في الاجزاء باي مكان شاء مع فرض
عدم انصراف الاطلاق الى وما سمعته من اجماع ف يمكن تنزيله على ارادة غير نذر الهدي او البدنة او نحو ذلك مما يكون ظاهرا في ارادة مكة بل ربما
قيل بعدم صحة نذر الهدي الى غيرها او نحره في غيرها وان كان فيه ان الهدي وان كان اسما لما ينحر فيها لكن قد عرفت ان التصريح بغير المكان قرينة على
ارادة ذلك من الهدي فالتحقيق حينئذ ملاحظة مصداق عنوان النذر مثلا مع عدم القرينة فضلا عن التصريح والا فالاستبعاد بذلك يظهر لك عدم مخالفة
المسألة للاصول بعد ما عرفته من كون الهدي اسما للنحر والذبح في المكان المخصوص وكذا البدنة اما مع اطلاق نذر الذبح والنحر فلا اشكال في
الاجزاء باي مكان شاء مع فرض عدم انصراف الاطلاق الى فرد والله العالم ويستحب كما في عد ان يأكل من هدي السياق غير الواجب من كفارة
او نذر بالصدقة وان يهدي ثلثه ويتصدق بثلثه كهدي التمتع للموثق عن شعيب العقرقوفي قلت لابي عبد الله ع سقت في العمرة بدنة فاين انحرها
قال بمكة قلت فاي شيء اعطي منها قال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق بثلث وفي صحيح سيف التمار عنه ع ان سعد بن عبد الملك ساق هديا
في حجه فلقي ابا جعفر ع فسأله كيف يصنع به فقال اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم السؤال فقال
نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلم يسألك وفي قيد
المص والفاضل الاكل بالثلث لتعذره او تعسره غالبا فيكفي فيه المسمى ولذا نطقت الاخبار بان النبي ص امر ان يؤخذ من كل بدنة بضعة من جلدة
فطبخت واكل هو وامير المؤمنين ع وحسيا المرق ولعل الامر بالثلث في الخبر الاول محمول على ارادة اكل اهله معه ومن يقوم مقامهم وعن ابن
ادريس التصريح بوجوب الثلاثة كما في هدي التمتع لما مر من الدليل وفي كشف اللثام وكلام الحلبي وابن سعيد يحتمل الامرين والمص يحتمل ان
يقول بالوجوب وانما ذكر الاستحباب بناء عليه في هدي التمتع ولم يتعرض بالوجوب اكتفاء بما قدم وان لا يقول الا بالاستحباب بناء على ان اصل
هذا الهدي الاستحباب وان تعين بالسوق للذبح بمعنى انه ليس له بيعه ونحوه بل قد سمعت عن ف انه لم يوجب الذبح وقال فقد حسن
بالسوق بعد الاشعار او التقليد قلت يأتي مثله في عبارة المص والوجوب وان كان احوط بل هو مقتضى الاية لكن ظاهر المص والفاضل الندب
خصوصا بعد قولها وكذا الاضحية اي يستحب ان يأكل منها ثلثا ويهدي ثلثا ويتصدق بثلث لقول امير المؤمنين ع في خطبة له واذا ضحيتم فكلوا
واطعموا واهدوا واحمدوا الله على ما رزقكم من بهيمة الانعام ولما روي من ان علي بن الحسين ع والباقر ع كانا يتصدقان بثلث الاضاحي

على الجيران

على الجيران وبثلث على المساكين ويمسك ثلثا لاهل البيت ومقتضى الاستحباب المزبور جواز الترك الذي منه ارادة اكل الجميع فلا يضمن للفقراء
ح شيئا وان استحب له غرامة الثلث بناء على تبعية الغرامة للخطاب بالصدقة فتدبر لكن عن مبسوط الشيخ ولو تصدق بالجميع كان افضل الى ان
قال فان خالف واكل الكل غرم ما كان يجزيه التصدق به وهو اليسير لا ان الافضل ان يغرم الثلث وظاهره وجوب الغرم في الجملة كما ان صريحه
افضلية التصدق بالجميع مع اجماع علمائنا كما في كرة على استحباب الاكل بل حكي عنه فيها التصريح بذلك اللهم الا ان يريد ان الصدقة به اجمع افضل
من ذلك ولكن لم نعرف له شاهدا بذلك وعن ط ايضا ان من نذر اضحية فليس له ان يأكل منها ولعله لعموم ما مر من النهي عن الاكل من الهدي
الواجب وفيه مكان منع شموله لذلك بعد عموم الاخبار بالاكل من الاضحية وانصراف النذر الى المعهود الشرعي المندرج فيه الاضحية المنذورة
اذ المراد وجوبها به بحكمها العلة لذا كان المحكي عنه في ئر والفاضل في ير ان له الاكل مستدلين عليه بعموم فكلوا منها وان كان فيه منع هذا وفي ك
قد اطلق الاصحاب عدم جواز بيع لحمها من غير تقييد بوجوبها واستدل عليه في هي بانها خرجت عن ملك المضحي بالذبح واستحقها المساكين
وهو انما يتم في الواجب دون المتبرع به والاصح اختصاص المنع بالاضحية الواجبة ولعل ذلك مراد الاصحاب وفيه انه خلاف الظاهر ولا
استبعاد في خروجها عن الملك بالذبح كما سمعته من هي وان كانت مندوبة او وجوب صرفها في ذلك وان بقيت على الملك كما هو واضح الخامس
في الاضحية بضم الهمزة وكسرها وتشديد الياء على ما هو المعروف من اللغة فيها وان نقل عن مجمع البحرين فيها ايضا ضحية كعطية والجمع ضحايا
كعطايا واضحات بفتح الهمزة كارطاة والجمع اضحى كارطى وربما كان هو الظاهر من الاضحى في بعض النصوص الاتية والمراد بها ما يذبح او
ينحر من النعم يوم عيد الاضحى وما بعده الى ثلاثة ايام احدها يوم العيد او اربعة كك بل لعل وجه تسميتها بذلك لذبحها في الضحى غالبا
بل سمي العيد بها وعلى كل حال فهي مستحبة استحبابا مؤكدا اجماعا بقسميه بل يمكن دعوى ضرورية مشروعيتها مضافا الى ما حكاه غير واحد من المفسرين
انه المراد من قوله تعالى فصل لربك وانحر وان الموجود كان فيما وصل الينا من النصوص ان المراد به رفع اليدين حذاء الوجه مستقبل القبلة
في افتتاح الصلوة وفي اخرى انه رفع اليدين في تكبيرات الصلوة وفي ثالث ان النحر الاعتدال في القيام على معنى ان يقيم المصلي صلبه في صلوته
ولكن لا مانع من ارادة الجميع على ضرب من التجوز او على نحو ارادة البطون مع الظواهر نعم هو فيها متوجه الى النبي ص خاصة وقد قيل ان وجوبها
عليه من خواصه ص كما انه تسمعه في النبوي وفي النصوص المستفيضة بل المتواترة حتى ان الباقر ع في صحيح ابن مسلم قال الاضحية واجبة على من وجد
من صغير او كبير وهي سنة والصادق ع في جواب السؤال عنها هو واجب على كل مسلم الا من لم يجد فقال له السائل فما ترى في العيال فقال ان
شئت فعلت وان شئت لم تفعل فاما انت فلا تدعه وسأله ايضا عبد الله بن سنان عن الاضحى اواجب على من وجد لنفسه وعياله فقال
اما لنفسه فلا يدعه واما لعياله ان شاء تركه وفي ذلك ظهر للاسكافي وجوبها لكنه شاذ لما عرفت من الاجماع على الندب مضافا الى النبوي
كتب علي النحر ولم يكتب عليكم فلا بأس بارادة من لفظ الوجوب على معنى كونه مندوبا مؤكدا في نظائر المقام بل لعله شايع خصوصا بعد قوله في
وهي سنة وان كان يحتمل لولا ما عرفت ارادة الوجوب المستفاد من السنة قيل ومع ذلك فهو صريح في الوجوب على الصغير والمراد به حيث يقابل به
الكبير غير البالغ ولا ريب في ان التكليف في حقه متوجه الى الولي مع انه نفي الوجوب عنه في الصحيح الاخر وغيره ولكن قد يناقش بان نفي الوجوب عن العيال
اعم من نفي الوجوب عن ولي الصغير له لا ملازمة بينهما الا على تقدير ان يكون في العيال المسئول عنهم صغير واحد وليس فيه تصريح به وان كان
السؤال يعمه الا ان الصحيح المتقدم الموجب بالنسبة اليه خاص فيتقدم عليه بل من المعلوم ان التخصيص ارجح من المجاز عند التعارض
خصوصا مع اقتضاء ارتكاب المجاز في الواجب بحمله على المستحب مساواة الصغير والكبير فيه والحال ان مجموع الاخبار في الكبير مشتركة
في افادة الوجوب فيه فلا يمكن صرفه بالاضافة الى الصغير خاصة الى الاستحباب للزوم استعمال اللفظ الواحد في الاستعمال الواحد في
معنييه الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق فالاظهر في الجواب ما عرفت بل لا يخفى على العارف بلسانهم عليهم السلام وبما يلحنون به
من القول ظهور هذه النصوص في الندب المؤكد سيما بعد ملاحظة غيرها من النصوص نحو ما ارسل في الفقيه من انه ضحى رسول الله ص
بكبشين ذبح واحدا بيده وقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من اهل بيتي وذبح الاخر فقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من امتي قال وكان
امير المؤمنين ع يضحي عن رسول الله ص كل سنة بكبش يذبحه ويقول بسم الله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما
وما انا من المشركين اللهم منك ولك ويقول اللهم هذا عن نبيك ثم يذبحه ويذبح كبشا اخر عن نفسه قال وقال علي ع لا يضحي عمن في
البطن قال وذبح رسول الله ص عن نسائه البقرة وفيه ايضا جاءت ام سلمة الى النبي ص فقالت يا رسول الله ص يحضر الاضحى وليس عندي ثمن
الاضحية فاستقرض واضحي قال استقرضي فانه دين مقضي ويغفر لصاحب الاضحية عند اول قطرة من دمها وعن شريح بن هاني عن علي ع
لو علم الناس ما في الاضحية لاستدانوا وضحوا انه يغفر لصاحب الاضحية عند اول قطرة تقطر من دمها وفي خبر السكوني المروي عن العلل عن
جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه ع قال رسول الله ص انما جعل هذا الاضحى لتشبع مساكينكم فاطعموهم من اللحم وفي خبر ابي بصير المروي عنه ايضا عن
ابي عبد الله ع قلت له ما علة الاضحية فقال انه يغفر لصاحبها عند اول قطرة تقطر من دمها الى الارض وليعلم الله عز وجل من يتقيه بالغيب قال
الله عز وجل لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ثم قال انظر كيف قبل الله قربان هابيل ورد قربان قابيل

عن ابي جعفر

عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن الاضحية فقال ضح بكبش املح اقرن فحلا سمينا فان لم تجد كبشا سمينا فمن فحولة المعز او موجوّا من الضأن او المعز فان لم تجد فنعجة من الضأن سمينة قال وكان علي ع يقول ضح بثني فصاعدا واشتره سليم الاذنين والعينين فاستقبل القبلة حين تريد ان تذبحه وقل وجهت وجهي الآية اللهم تقبل مني بسم الله الذي لا اله الا هو والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته ثم كل واطعم وفي الفقيه قال رسول الله ص استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط بل عن العلل روايته مسندا عن ابي الحسن موسى ع عن رسول الله ص الى غير ذلك من النصوص المستفاد منها جملة من المندوبات ايضا ككونه سليم العين والاذن والفارهة وكونه ثنيا والدعاء بما سمعت بل قد يستفاد منها ايضا جواز فعلها عن الميت والحي تبرعا متحدا او متعددا ذكرا وانثى بل قيل يستفاد من خبر علي بن جعفر منها جواز تلخيص الذبح عن التسمية بمقدار قرائة الدعاء المذكور ونحوه وكيف كان فوقتها بمنى اربعة ايام اولها يوم النحر وفي الامصار او غيرها ثلاثة ايام بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن الاضحى كم هو بمنى فقال اربعة ايام وسألته عن الاضحى في غير منى فقال ثلاثة فقلت فما تقول في مسافر قدم بعد الاضحى بيوم اله ان يضحي في اليوم الثالث قال نعم والظاهر ولو بقرينة ما قبله ارادة يوم الثالث من يوم النحر لا الثالث بعده كما استظهره في كشف اللثام فيكون دالا على النحر في الرابع في غير منى فاحتاج الى حمله على القضاء المحتاج الى الدليل بل عن هي التصريح بفوات وقتها بفوات الايام فان ذبحها لم تكن اضحية واذا فرق لحمها على المساكين استحق الثواب على التفريق دون الذبح نعم قال قبل ذلك في خصوص الواجبة بالنذر وشبهه لم يسقط وجوب قضائها اذا فاتت الايام معللا له بان لحمها مختص بالمساكين فلا يخرج عن الاستحباب بفوات الوقت ولكن لا يخفى عليك ما فيه خصوصا بعد ما اعترف به سابقا من عدم كونها اضحية في غير الايام المزبورة فلا يكون موردا للوفاء بالنذر وعلى كل حال فالاولى ارادة ما ذكرناه من الخبر المزبور وموثق الساباطي سألته عن الاضحى فقال اربعة ايام وعن الاضحى بمنى وسائر البلدان فقال ثلاثة ايام الى غير ذلك نعم في ظاهر بعض النصوص ما يخالف ذلك كقول ابي جعفر ع في حسن ابن مسلم الاضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد في الامصار وخبر كليب الاسدي سألت ابا عبد الله ع عن النحر فقال اما بمنى فثلاثة ايام واما في البلدان فيوم واحد المحمول على ضرب من الندب او على ما عن الشيخ من ان المراد ان ايام النحر التي لا يجوز الصوم فيها بمنى ثلاثة ايام وفي سائر البلدان يوم واحد مستدلا عليه بقول الصادق ع في خبر منصور النحر بمنى ثلاثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى يمضي ثلاثة ايام والنحر بالامصار يوم فمن اراد الصوم صام من غد وان كان قد يناقش بعدم جواز صوم اليوم الثالث من ايام التشريق في منى كما عرفت اللهم الا ان يكون المراد انه قد يجوز صومه بدلا عن الهدي اذا كان هو يوم الحصبة اي يوم النفر واما الخبر الاضحى ثلاثة ايام وافضلها اولها فاقتضاء الاطلاق المحمول على التفصيل في غيره على انه كما قيل موافق لمذهب مالك والثوري وابي حنيفة فيمكن حمله على التقية بل يمكن نحو في الخبرين السابقين ثم ان الظاهر عدم اعتبار وقت مخصوص من يوم العيد في ذبحها لاطلاق ما دل على مشروعيتها فيه لكن عن ط وقت الذبح يدخل بدخول يوم الاضحى اذا ارتفعت الشمس ومضى مقدار ما يمكن صلاة العيد والخطبتان بعدها وعن هي وقت الاضحية اذا طلعت الشمس ومضى مقدار صلاة العيد سواء صلى الامام او لم يصل وفي س ووقتها بعد طلوع الشمس الى مضي قدر صلاة العيد والخطبة الا ان الظاهر ارادة الجميع ضربا من الندب لموثق سماعة عن ابي عبد الله ع قلت له متى نذبح قال اذا انصرف الامام قلت فاذا كنت في ارض ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة فقال اذا استقلت الشمس المحمول على ذلك جمعا بينه وبين اطلاق الايام في غيره نصا وفتوى وربما ظن من لا يعرف لسان النصوص والفتاوى فاعتبر الوقت المخصوص من اليوم المخصوص في مشروعيتها وهو غلط واضح والله العالم ولا بأس بادخار لحمها بعد الثلاثة وان قيل انه كان محرما فنسخ ففي خبر جابر بن عبد الله الانصاري امرنا رسول الله ص ان لا ناكل لحم الاضاحي بعد ثلاثة ايام ثم اذن لنا ان ناكل ونقدد ونهدي الى اهلنا وخبر حنان بن سدير عن الباقر ع وابي الصباح عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص عن لحوم الاضاحي بعد ثلاثة ايام ثم اذن فيها فقال كلوا من لحوم الاضاحي بعد ذلك وادخروا وصحيح ابن مسلم وخبر المروي عن العلل عن ابي جعفر ع كان النبي ص نهى ان تحبس لحوم الاضاحي فوق ثلاثة ايام من اجل الحاجة فاما اليوم فلا بأس به وصحيح جميل بن دراج سألت ابا عبد الله ع عن حبس لحوم الاضاحي فوق الثلاثة ايام بمنى فقال لا بأس بذلك اليوم ان رسول الله ص انما نهى عن ذلك اولا لان الناس كانوا يومئذ مجهودين فاما اليوم فلا بأس ومرسل الصدوق قال ابو عبد الله ع كنا ننهى عن خروج لحوم الاضاحي بعد ثلاثة ايام لقلة اللحم وكثرة الناس فاما اليوم فقد كثر اللحم وقل الناس فلا بأس باخراجه وخبر زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي ع قال قال رسول الله ص نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن خروج لحوم الاضاحي من بعد ثلاثة ايام الا فكلوا وادخروا ونهيتكم عن النبيذ الا فانبذوا وكل مسكر حرام يعني الذي ينبذ بالغداة ويشرب بالعشي وينبذ بالعشي ويشرب بالغداة واذا غلا فهو حرام وصحيح ابن مسلم عن ابي عبد الله ع سألته عن اخراج لحوم الاضاحي من منى فقال كنا نقول لا يخرج منها شيء لحاجة الناس اليه فاما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه وربما اشكل بملاحظة جملة من هذه النصوص ما في المتن والنافع وعد ومحكي الاستبصار من انه يكره ان يخرج به من منى بل عن ير وط ويب انه لا يجوز وان استدل له بخبر علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام لا يتزود الحاج من لحم اضحيته وله ان ياكل منها بمنى ايامها وقال هذه مسألة شهاب كتب اليه فيها وخبر الاخر عن ابي ابرهيم الذي رواه عن احمد بن محمد لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان ياكل منها ايامها الا السنام فانه دواء وقال احمد ولا بأس ان يشتري الحاج من لحم منى ويتزوده بعد حمل النهي على الكراهة دون التحريم الذي يقتضيه الخبران

المزبوران

المزبوران عن اثباته لضعفهما ومعارضتهما بما سمعت مما هو اقوى سندا واكثر عددا مضافا الى الاصل وما قيل من انه كان يجوز الذبح بغيرهما بل لعل الشيخ وان عبر بعدم الجواز في يب يريد منه الكراهة بقرينة تصريحه بها في الاستبصار مع انه قال قبل ذلك ولا بأس باكل لحوم الاضاحي بعد ثلاثة ايام وادخارها مستدلا عليه بجملة من النصوص السابقة ولا ريب ان الادخار بعد ثلاثة لا يكون غالبا الا بعد الخروج من منى لانه بعد الثلث لا يبقى فيها احد فلولا ان المراد بلا يجوز الكراهة لحصل التنافي بين كلاميه الا ان يحمل جواز الادخار على غير منى او على ما لا يجامع الخروج به من منى وعلى كل حال فلا ريب في عدم الحرمة انما الكلام في اثبات الكراهة بالخبرين المزبورين المحتملين ارادة النهي عنه قبل ذلك لا في مثل هذه الايام كما سمعته في النصوص السابقة اذ هو اولى من حمل تلك على ارادة بيان الجواز لارتفاع الكراهة او على ارادة اخراج ما يضحيه غيره دون اضحيته ولكن الانصاف مع التدبر يقتضي الجمع بينها بالاول وان تفاوتت الكراهة شدة وضعفا بقي الكلام فيما اشكل على بعض الناس من منافاة هذه النصوص لما اتفقوا عليه ظاهرا من استحباب التثليث في الاضحية المقتضي لعدم بقاء شيء في يده الا الثلث الذي هو في يده له التصرف فيه كيف شاء مع انه لا يزيد غالبا على صرفه في ثلاثة ايام منى حتى ينهى عن اخراجه ثم يؤمر به ويعلل بوجود المستحق وعدمه اذ لا يتعلق به حق المستحق بعد اخراج حق المستحقين اللهم الا ان يحمل استحباب التثليث على صدر الاسلام من حيث قلة اللحوم وكثرة الناس وانه بعد ذلك سقط هذا الحكم لعكس من يتصدق به عليه ومن يهدى له بسبب كثرة اللحم وقلة الناس فلا بأس باخراج اللحم وادخاره وعدم صرفه في تلك المصارف او الا ان هذا لا يلائم كلام الاصحاب لاتفاقهم على استحباب هذا الحكم في جميع الاعصار وهو كما ترى من غرائب الكلام ضرورة عدم التنافي بين الاستحباب المزبور وكراهة الادخار والاخراج في الايام بالمستحب او في ثلثه خاصة كما هو واضح وكيف كان فلا بأس باخراج ما يضحيه غيره اذا كان قد اهدي اليه وتصدق به عليه واشتراه ولو من اضحيته للاصل بعد اختصاص الخبرين السابقين باضحيته من حيث تضحيته لها وما سمعته في الثاني منهما من قول احمد بل عن الشيخ حمل صحيح ابن مسلم المشتمل على الاذن في اخراج اليوم على ذلك مستشهدا له بما سمعته من قول احمد وان كان هو بعيدا مع ان الشاهد مقطوع ايضا فالعمدة حينئذ ما عرفت والله العالم ويجزي الهدي الواجب عن الاضحية المندوبة كما صرح به غير واحد لقول ابي جعفر ع في صحيح ابن مسلم يجزيه في الاضحية هديه والصادق ع في صحيح الحلبي يجزي الهدي عن الاضحية وربما كان في لفظ الاجزاء اشعار او ظهور فيما ذكره غير واحد من ان الجمع بينهما افضل مضافا الى ما قيل من ان فيه فعل المعروف ونفع المساكين ثم ان ظاهر الصحيحين اجزاء مطلق الهدي عنها كما عن ير ولكن في ير و د و هي و كره خلافا للقواعد و س فقيداه كالمتن بالواجب بل في فع وعن التلخيص والتبصرة التقييد بهدي التمتع ولعله لدعوى الانصراف ولكن فيهما منع واضح كمنع احتمال ارادة النص على الاخص من التقييد كما في كشف اللثام والله العالم ومن لم يجد الاضحية تصدق بثمنها فان اختلفت اثمانها جمع الاعلى والاوسط والادون وتصدق بثلث الجميع بلا خلاف اجده في شيء من ذلك لخبر عبد الله بن عمر قال كنا بالمدينة فاصابنا غلاء في الاضاحي فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم يوجد بقليل ولا كثير فوقع هشام المكاري الى ابي الحسن ع فاخبره بما اشترينا وانا لم نجد بعد فوقع ع اليه انظر الى الثمن الاول والثاني والثالث فاجمعوا ثم تصدقوا بمثل ثلثه والظاهر كما صرح به غير واحد ان المراد التصدق بقيمة منسوبة الى ما كان من القيم فمن الاثنين النصف ومن الثلاث الثلث ومن الاربع الربع وهكذا وان اقتصار الاصحاب على الثلث تبعا للرواية التي يمكن ان تكون هي المستند للاصحاب فيما ذكروه في اختلاف قيم المعيب والصحيح والله العالم ويستحب ان يكون التضحية بما يشتريه مثلا والمراد انه يكره التضحية بما يربيه لخبر محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع قلت جعلت فداك كان عندي كبش سمين لاضحي به فلما اخذته واضجعته نظر الي فرحمته ورققت له ثم اني ذبحته فقال لي ما كنت احب لك ان تفعل لا تربين شيئا من هذا ثم تذبحه بل في مرسل الفقيه عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع لا يضحى بشيء من الدواجن وهو يقتضي كراهة الاعم من الاول اذ الدواجن جمع داجن وهي الشاة التي تالف البيوت كما عن الجوهري وعن القاموس دجن بالمكان دجونا اقام والحمام والشاة وغيرهما الفت وهي دجن والجمع الدواجن ورواجن ايضا قال في محكي القاموس دجن بالمكان دجونا اقام والابل وغيرها الفت ودابة حبسها في المنزل على العلف والله العالم ويكره ان ياخذ شيئا من جلود الاضاحي لصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن جلود الاضاحي هل يصلح لمن ضحى بها ان يجعلها جرابا قال لا يصلح ان يجعلها جرابا الا ان يتصدق بثمنها الظاهر فيها في ارادة المثال من جعلها جرابا فلا حرمة حينئذ في اخذها والتصرف فيها ببيع وغيره للاصل وبعض النصوص السابقة وخصوص خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع السابق المسؤول فيه عن الاهاب وخبره الاخر عنه ايضا ينتفع بجلد الاضحية ويشترى به المتاع وان تصدق به فهو افضل مؤيدا بما سمعته من جواز اعطائها الجزار بل اجرة لكن عن ط لا يجوز بيع جلدها سواء كانت واجبة او تطوعا كما لا يجوز بيع لحمها فان خالف تصدق بثمنه وعن ف انه لا يجوز بيع جلودها سواء كانت تطوعا او نذرا الا اذا تصدق بثمنه على المساكين وقال ابو حنيفة او يبيعها بآلة البيت على ان يعيرها كالقدر والفاس والمنخل والميزان وقال الشافعي لا يجوز بيعها بحال وقال عطا يجوز بيعها على كل حال وقال الاوزاعي يجوز بيعها بآلة البيت الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا فالجلد اذا كان للمساكين فلا فرق بين ان يعطيهم اياه او ثمنه ومقتضى الاول بل والثاني الحرمة وان صح البيع والا فلا وجه للتصدق بالثمن الا انه كما ترى لا دليل عليه سوى دعوى الاجماع المزبور الذي لم اجد ما يشهد له بل المنافي متحقق والاخبار المرسلة التي قد سمعت ما بينا فيها فالاصح الجواز وكذا يكره ان يعطيها الجزار اجرة للنهي عنه في

صحيح معوية

صحيح معوية بن عمار وغيره المحمول على الكراهة هنا لما سمعته من المرسل وخبر صفوان المتقدمين في جلود الهدي والافضل من ذلك كله ان يتصدق
بها لما سمعته من خبر معوية ولو على الجزارين اذا كانوا من اهلها والله العالم **الثالث** من مناسك منى يوم النحر الحلق او التقصير والمعروف
بين الاصحاب وجوب النسك المزبور بل عن هي انه ذهب اليه علماؤنا اجمع الا في قول شاذ للشيخ في التبيان انه مندوب مع ان المحكي عن الشيخين
انهما انما جعلاه مسنونا كالرمي وعن ابن ادريس انه فهم منه في الرمي الواجب بغير نص الكتاب ولكنه حكى عن بعض ان الحلق او التقصير مندوب
غير واجب وعن مجمع البيان الندب ايضا بل ربما كان ظاهره اتفاق الاصحاب عليه وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه للتأسي وما سمعته من النصوص الموجبة
للحلق على الملبد والصرورة المخيرة لغيرهما بينهما والامرة بهما اذا نسي حتى نفر او لحق مكة وبالكفارة اذا حلق قبلهما والمعلقة للاحلال
عليهما الا خلاف يحقق اجماعا في وجوب فعل احدهما بمنى قبل المضي للطواف بل في كشف اللثام قطع به جماعة من الاصحاب ويظهر من اخرين وربما
عن الغنية والاصباح من انه ينبغي ان يكون بمنى يراد منه الوجوب الا كان محجوجا بما سمعته فيما لو نسي حتى تركه حتى خرج منها وقول الصادق ع
لسعيد الاعرج فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة بل المشهور كما في ك ان وقته يوم
النحر بعد ذبح الهدي او حلوله في محله على القولين وعن ابي الصلاح جواز تاخيره الى اخر ايام التشريق ولكن لا يزور البيت قبله بل عن الفاضل
في هي وكره انه استحسنه لان الله تعالى بين اوله بقوله حتى يبلغ الهدي محله ولم يبين اخره فمتى اتى به اجزء كالطواف للزيارة والسعي ولكن لا ريب
في ان الاحوط ايقاعه يوم النحر للاتفاق على كونه وقتا لذلك والشك فيما عداه وكيف كان فاذا فرغ من الذبح فهو مخير ان شاء حلق وان
شاء قصر والحلق افضل الفردين الواجبين فينوي فيه الوجوب ايضا وعلى كل حال فلا خلاف اجده في شيء من ذلك ... الا في الصرورة غير
الملبد والصرورة ومعقوص الشعر بل عن كره الاجماع عليه كما عن هي نفي علم الخلاف فيه مضافا الى قول الصادق ع في صحيح الحلبي الذي رواه ابن ادريس
عن نوادر البزنطي من لبد شعره او عقصه فليس عليه ان يقصر عليه الحلق ومن لم يلبد تخير ان شاء قصر وان شاء حلق والحلق افضل كقوله
لسالم ابي الفضل اذا اعتمر فسئله فقال الحلق فان رسول الله ص ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة واحدة وقوله ايضا في
صحيح الحلبي استغفر رسول الله ص للمحلقين ثلث مرات وفي حسن حريز قال رسول الله ص يوم الحديبية اللهم اغفر للمحلقين قيل وللمقصرين
يا رسول الله ص قال وللمقصرين وفي فع وعد ومحكي الجمل والعقود وئر والغنية بل في ك انه المشهور بل يتاكد في حق من لم يحج المسمى بالصرورة و
من لبد شعره بعسل او صمغ لئلا يقمل او يتسخ او يتوسخ وقيل والقائل الشيخ في محكي يه وط وابن حمزة في محكي لة لا يجزيهما الا الحلق وكذا عن
المقنع ويب والجامع مع زيادة المعقوص وعن المقنعة والانتصار والمصباح ومختصره وفي في الصرورة وعن ابن ابي عقيل في الملبد والمعقوص ولم
يذكر الصرورة ومال اليه في ك وعلى كل حال فالاول اظهر عند المص للاصل والاطلاق وقوله تع محلقين رؤسكم ومقصرين بعد العلم بعدم ارادة الجمع
والتفصيل الموجب للاجمال فتعين التخيير على الاطلاق كظاهر حسن حريز السابق المشتمل على دعاء النبي ص لهما الا انهما مع انهما مخصوصان بالاخير كما
ترى ضرورة وجوب تقييدهما بقول الصادق ع في صحيح الحلبي السابق وصحيح هشام بن سالم اذا عقص الرجل راسه او لبده في الحج والعمرة فقد وجب
عليه الحلق وخبر ابي سعيد يجب الحلق على ثلثة نفر رجل لبد ورجل حج بدأ ولم يحج قبلها ورجل عقص راسه وفي خبر ابي بصير على الصرورة
ان يحلق راسه ولا يقصر انما التقصير لمن قد حج حجة الاسلام وفي صحيح معوية وحسنه ينبغي للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان
شاء حلق فاذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير وفي صحيحه ايضا اذا احرمت فعقصت شعر راسك او لبدته فقد وجب
عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير وفي خبر بكير بن خالد ليس للصرورة ان يقصر
وسئله عمار عن رجل براسه قروح لا يقدر على الحلق فقال ان كان قد حج قبلها فليجز شعره وان كان لم يحج فلا بد له من الحلق وسئله ايضا سليمان بن مهران
كيف صار الحلق على الصرورة واجبا دون من قد حج قال ليصير بذلك موسما بسمة الامنين الا تسمع قول الله عز وجل لتدخلن المسجد الحرام ان شاء
الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون ولا داعي الى حملها على التاكد وقوله ينبغي في الصحيح والحسن مع انه في الصرورة خاصة لا صراحة فيه لعدم
الوجوب بل ولا ظهور على وجه يصلح لصرف غيره عنه بل لعل ارادة ما لا ينافي الوجوب منه ولو بقرينة غيره اولى بل لعل الظاهر ارادة الوجوب منه هنا بقرينة قوله
وان كان قد حج فان شاء الخ فان مفهومه نفي المشية عن الذي لم يحج وهو الصرورة وهو نص في الوجوب لان الاستحباب لا يجامع نفي المشية اللهم الا
ان يقال ان الشهرة ترجح على غيرها من القرائن خصوصا بعد شهرة رايه الندب بما سمعته في خبر ابن مهران واشباهها ارادة التاكد من نحو ذلك والله العالم
وليس على النساء حلق لا تعيينا ولا تخييرا بلا خلاف اجده بل عن يه وهي الاجماع عليه وهو الحجة بعد قول النبي ص في وصيته لعلي ع ليس على النساء
جمعة الى ان قال ولا استلام الحجر ولا حلق والصادق ع في صحيح الحلبي ليس على النساء حلق ويجزيهن التقصير بل يحرم عليهن ذلك بلا خلاف اجده
فيه ايضا بل عن المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بعد المرتضوي نهى رسول الله ص ان تحلق المراة راسها اي في الاحلال لا مط فان الظاهر عدم حرمته
عليها في غير المصاب المقتضي للجزع للاصل السالم عن معارضة دليل معتبر اللهم الا ان يكون هناك شهرة بين الاصحاب تصلح جابرا للخبر المرسل المزبور
بناء على ارادة الاطلاق فيكون كحلق اللحية للرجال وعلى كل حال فلا اشكال في عدم جوازه هنا كما لا اشكال في تعيين حقهن التقصير بلا
خلاف اجده فيه بل عن احدهما عليهما السلام في خبر علي بن ابي حمزة تقصر المراة ويحلق الرجال وان شاء قصر ان كان قد حج قبل ذلك ولما سمعته

من امر الصادق ع بالاخذ من شعورهن والتقصير من اظفارهن في صحيح سعيد الاعرج السابق كقوله في مرسل ابن ابي عمير تقصر المراة لعمرتها مقدار
الانملة ولذا قال المص ويجزيهن منه ولو مثل الانملة كما في قد وفع ومحكي يب ويه والمبسوط ولة والجامع لكن الاولى الجمع بينه وبين التقصير من الاظفار
ايض لما سمعته في صحيح الاعرج كما ان الاولى مراعاة القدر المزبور الذي يظهر من المص انه اقل المجزي وان كان المحكي عن المخ وغيره انه كناية عن
المسمى بل قيل هو ظاهر هي وكره للاصل مع عدم ثبوت الزيادة والاطلاق الاخذ من الشعر في صحيح الاعرج وترك الاستفصال في حسن الحلبي عن الصادق ع
قال له اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر قال عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما
غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال رحمها الله كانت افقه منك عليك بدنة وليس عليها شيء نعم ما عن ظاهر ابي علي من انها لا يجزيها
في التقصير ما دون القبضة لا نعرف له ماخذا وعن الشهيد حمله على الندب بل قد يظهر من قد وفع وغيرهما تحقق التقصير بذلك للرجل ايض
قيل للاصل ولقول الصادق ع في خبر عمر بن يزيد ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء واطلاق التقصير في حسن الحلبي السابق الا انهما معا
كما ترى لا تقدير فيهما بالانملة التي لا يتوقف صدق التقصير من الشعر عليها عرفا كما هو واضح وكيف كان ففي عك في اجزاء الحلق للامرأة لو
فعلته عن التقصير نظر وفي كشف اللثام من التباين شرعا ولذا وجبت الكفارة على من حلق في عمرة التمتع وهو ظاهر الاية والتخيير بينهما و
ايجاب احدهما ويحرم الاخر ومن ان اول جزء من الحلق بل كله تقصير ولذا لم يرد فيمن حلق في عمرة التمتع وجوب التقصير عليه بعده بل قال وهو
الوجه ان لم ينو الحلق ولا بل التقصير واخذ الشعر وفيه منع تحقق التقصير باول جزء من الحلق وعدم ورود التقصير فيمن حلق في عمرة التمتع
لاتكال على وجوبه عليه على انه بعد ان عرفت حرمة الحلق عليهن كيف يتصور اجزاؤه عن الواجب اذ اقصى ما بعد التسليم كونه فردا
من التقصير منهيا عنه فلا يجزي عن الواجب جيدا والخنثى المشكل تقصر لانه لم تكن احد الثلاثة بل ان كانت على القول بالتخيير ايض اما على
القول بالوجوب فيتعين عليها فعلهما مقدمة بناء على ان حرمة الحلق على النساء تشريعية كما هو الظاهر فيسقط للاحتياط والا كان المتجه التخيير
والله العالم ويجب تقديم الحلق او التقصير على زيارة البيت لطواف الحج والسعي بلا خلاف اجده فيه وفي كشف اللثام كانه لا خلاف فيه
وفي ك لا ريب في وجوب تقديمهما على زيارة البيت للتاسي وللاخبار الكثيرة ولعل مراده ما سمعته من النصوص الامرة باعادته للناسي او
مطلقا وبالشاة للعالم لكن في الرياض بعد الاعتراف بنفي خلاف ظاهر فيه في جملة من العبائر قال فان تم اجماعا والا فظاهر الصحيح المتقدم
وغيره المتضمنين للفظي لا حرج وينبغي كالصحيح الاتي المتضمن ايض للفظ لا ينبغي خلافه ولا ينافيه ايجاب الدم في الاخير لامكان الحمل على
الاستحباب لكن لا خروج عما عليه الاصحاب ومراده بالصحيح الاول صحيح جميل عن الصادق ع ان رسول الله ص اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا
رسول الله ص اني حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان لهم ان يؤخروه
الا قدموه فقال لا حرج والظاهر كما في كشف اللثام انما ينفي الاثم عن الجاهل والناسي احدهما واما الاخر فهو صحيح جميل ايض وحسنه سئل الصادق ع
عن الرجل يزور البيت قبل ان يحلق فقال لا ينبغي الا ان يكون ناسيا ثم قال ان رسول الله ص اتاه اناس يوم النحر الى اخر ما سمعته انفا ونحو
صحيح محمد بن حمران عنه ع ايض لكن يمكن ارادة النهي منه ولو بقرينة شهرة الاصحاب وما سمعته من النصوص وعلى كل حال فلو قدم ذلك
على التقصير عامدا جبره بشاة بلا خلاف اجده فيه بالنسبة الى قطع الاصحاب وان اغفل في بعض الكتب كمحكي المقنعة وسم والغنية وفي
نسبه في س الى الشيخ واتباعه بل عن ابن حمزة فان زار البيت قبل الحلق اعاد الطواف بعده وان تركه عمدا لزمه دم شاة فيحتمل ترك الاعادة
او ارادة ترك الحلق حتى زار لا ان الحج ليس خلافا محققا وفي صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع في رجل زار البيت قبل ان يحلق فقال ان كان
زار البيت وهو عالم ان ذلك لا ينبغي فان عليه دم شاة وهو ظاهر في الوجوب المقتضي لوجوب ما يترتب عليه بل هو مشعر بارادة عدم
الجواز من قول لا ينبغي في غيره من النصوص فما سمعته من الرياض من امكان ارادة ندب الدم فيه في غير محله نعم هو خال عن ذكر الاعادة
التي مقتضى الاصل نفيها ايض بل في س نسبة ذلك الى ظاهرهم بل عن الصيمري التصريح به ولكن فيه انه معارض بما حكاه ثاني الشهيدين
من الاجماع على وجوب الاعادة الذي يشهد له اولوية من الناسي وترك الاستفصال في صحيح ابن يقطين سئلت ابا الحسن ع عن امرأة رمت
العقبة وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت وطافت وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك قال لا باس به يقصر ويطوف
للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد احل من كل شيء وما قيل من ان الطواف المأتي به قبل التقصير منهي عنه فيكون فاسدا فلا يتحقق به الامتثال وان
كان لا يخ من نظر لا عمية قول اللهم الا ان يدعى ظهوره هنا من الامر بها في نحو العبادات المركبة ... يتجه الاستدلال به على المطلوب الذي لا ظهور
في الصحيح المزبور بما ينافيه اذ خلوه عن ذكر الاعادة اعم من عدم وجوبها لكن في الرياض بعد ذكر الصحيح الدال عليها بالاطلاق قال وتنزيل
هذا على ما يؤل الى الاول بحمله على غير العامد وابقاء الاول على ظاهره من عدم وجوب الاعادة ليس باولى من العكس ابقاء هذا على عمومه
وحمل الاول على خلاف ظاهره وبالجملة التعارض بينهما كتعارض العموم والخصوص من وجه يمكن صرف كل منهما الى الاخر وحيث لا مرجح ينبغي الرجوع
الى مقتضى الاصل وهو وجوب الاعادة كما مر ولا يخفى عليك ما في ذلك هذا كله في العالم العامد ولو كان ناسيا لم يكن عليه شيء من دم ونحوه بلا
خلاف اجده فيه للاصل وغيره ولكن عليه اعادة الطواف على الاظهر بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في ك وغيرها للاطلاق صحيح ابن يقطين

السابق الذي لا ينافيه صحيح جميل السابق وغيره الذي يستثنى فيه الناسي بعد عدم اشعاره بعدم الاعادة بل ولا نفي الحرج في صحيحه الاخر المراد منه عدم
بطلان الحج كنفي البأس في صحيح ابن يقطين واما الجاهل فلا دم عليه للاصل المعتضد بمفهوم صحيح ابن مسلم نعم عليه الاعادة وفاقا للثاني الشهيدين و
غيره لا ولويته من الناسي اطلاق صحيح ابن يقطين الذي لا ينافيه نفي الحرج في صحيح ابن جميل بعد ما عرفت المراد منه فما عن الشهيد من الميل الى العدم هو
لا يخ من نظر هذا والظ كما في كشف اللثام ان كلا من وجبت عليه الاعادة فان تعمد تركها بطل الحج الا مع العذر فيستنيب وان كان تعمد التقديم كما ان الظ
وجوب اعادة السعي حيث يجب اعادة الطواف كما عن المنتهى والتذكرة التصريح به تحصيلا للترتيب الظاهر من الادلة وجوبه وربما كان ظاهر المتن عدمه ولعله
لصحيح ابن يقطين السابق الذي لا ظهور له في ذلك لو قدم الطواف على الذبح او على الرمي ففي الكافي بتقديمه على التقصير وجهان اجودهما ذلك كما في ك وك ويجب ان يحلق
او يقصر بمنى فلو اخل عالما او جاهلا او ناسيا رجع فحلق او قصر بها وجوبا بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في ك هذا الحكم مقطوع به بين الاصحاب بل عن
الماهر كرة وهي انه موضع وفاق بل عن المفاتيح ذلك ايضا وعن غيرها نفي الخلاف فيه ايض وفي صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يقصر
من شعره او يحلقه حتى ارتحل من منى قال يرجع الى منى حتى يلقي شعره بها حلقا او تقصيرا وخبر ابي بصير سئلته عن رجل جهل ان يقصر من راسه
او يحلق حتى ارتحل من منى قال فليرجع الى منى حتى يحلق شعرها او يقصر ولا ينافي ذلك خبر مسمع سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يحلق
راسه او يقصر حتى نفر قال يحلق في الطريق وان كان بعد امكان ارادة حال عدم التمكن من الرجوع فيه خصوصا بعد قصور الخبر المزبور عن
معارضة ما سمعت من وجوه نعم قد يظهر من خبر ابي بصير عن الصادق ع في رجل زار البيت ولم يحلق راسه قال يحلق بمكة ويحمل شعره الى منى
وليس عليه شيء عدم وجوب العود للحلق اذا قدم عليه الطواف لا ان اطلاق الاصحاب ايض على خلافه وكيف كان فان لم يتمكن من الرجوع و
ان كان قد تعمد ذلك حلق او قصر مكانه وجوبا بلا خلاف ولا اشكال وقد سمعت حمل خبر مسمع عليه وبعث بشعره ليدفن بها ندبا كما في نع
ومحكي يب والاستبصار بل في ك نسبته الى قطع الاكثر لا وجوبا كما عن ق وظاهر المتن للاصل وقول الصادق ع في خبر ابي بصير ما يعجبني ان
يلقي شعره الا بمنى وفي صحيح معوية كان علي بن الحسين ع يدفن شعره في فسطاطه بمنى ويقول كانوا يستحبون ذلك قال وكان ابو عبد الله ع
يكره ان يخرج الشعر من منى ويقول من اخرجه فعليه ان يرده وفي خبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن
الحسن والحسين عليهما السلم كانا يامران ان يدفن شعورهما بمنى ولا ينافي ذلك قول الصادق ع في صحيح ليث المرادي ليس له ان يلقي شعره الا بمنى
واحدهما عليهما السلم في خبر علي بن ابي حمزة في حديث وليحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى بعد عدم دلالته على الدفن كغيرها من النصوص بل لعل ما عن ي
محمول على ما كان الندب كظاهر المتن انما الكلام في وجوب البعث الذي استوجهه الفاضل في محكي المخ ان كان خروجه من منى عمدا دون النسيان
لانه كان يجب عليه الحلق بمنى والقاء الشعر بها ولا يسقط احد الواجبين اذا سقط الاخر بخلاف ما اذا نسي فانه لا يجب عليه شيء منهما مضافا الى خبر
ابي بصير الظاهر في العامد بل عزيته وظاهر المتن وجوبه مط ولعله للامر به في حسن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يحلق راسه بمكة
قال يرد الشعر الى منى وخبر ابي بصير السابق المحمول على الندب ايض بقرينة خبر ابي بصير الاخير الظ في ذلك ولكن مع ذلك لا ريب في ان الاحوط بعثه
خصوصا اذا كان قد اخرجه منها والاحوط منه دفنه فيها نعم لو لم يتمكن من بعثه سقط الوجوب ولم يكن عليه شيء اجماعا كما في ك للاصل وغيره ومن ليس
على راسه شعر خلقة او غيرها سقط عنه الحلق اجماعا بقسميه لكن يمر الموسى عليه اجماعا في محكي كرة ومن اهل العلم في محكي هي بل مقتضى قول المص
اجزاه امرار الموسى عليه عدم تعين التقصير عليه بل في ك قيل بالوجوب مط او على من حلق في احرام العمرة والاستحباب للاقرع بل في ك بالتفصيل
روايته والعمل بها اولى ان كنا لم نعثر عليها ولا رواها غيرهما كما اعترف به في ك نعم في خبر زرارة ان رجلا من اهل خراسان قدم حاجا وكان اقرع الراس
لا يحسن ان يلبي فاستفتي له ابو عبد الله ع فامر ان يلبي عنه ويمر الموسى على راسه فان ذلك يجزي عنه بل عن ابي حنيفة انه وجبه لانه كان واجبا
عند الحلق فاذا سقط لتعذره لم يسقط بل عن الفاضل ان كلام الصادق ع يعطيه فان الاجزاء انما يستعمل في الواجب بل في كشف اللثام
ان لم يكن له ما يقصر منه وكان صرورة او ملبدا او معقوصا وقلنا بتعين الحلق عليهم اتجه وجوب الامرار وتبعه في الرياض مؤيدا له بالجمع
المتقدم بدعوى ظهوره في الصرورة وفيه ان المتجه السقوط للاصل بعد ان كان الواجب من الامرار ما يتحقق في ضمن الحلق لا مطلقا بلا دليل
قاعدة الميسور وما لا يدرك وبعد قصور الخبر المزبور عن اثبات الوجوب ومن هنا كان المحكي عن الاكثر منا ومن غيرنا الاستحباب بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع
عليه نعم فيتعين عليه التقصير من لحيته وغيرها الذي هو احد الفردين ومع تعذره يتجه السقوط نعم لو قلنا بوجوبه عملا بالخبر المزبور اتجه الاكتفاء
به عنه لظهور لفظه فيه وان كان يحتمل ارادة الاجزاء عن الحلق الحقيقي لا عن مطلق الفرض فضلا عن قاعدة الامرار لعدم توجه الجمع بين الحلق
والتقصير وكذا ما يقوم مقامه ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين الامرار والتقصير خصوصا بعد ما سمعته من امر الصادق ع
بذي قرع خراسان مؤيدا بخبر ابي بصير عنه ايض سئلته عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه فقال عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر امر
الموسى على راسه حين يريد ان يحلق وخبر عمار الساباطي عنه ايض في حديث سئل عن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله
تع يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله كما انه لا ينبغي تركه اذا لم يكن عنده شعر يقصره لاستيعاله بالحلق ولا تقصير ولا
امرار الموسى مضافا الى ما سمعته من النصوص هذا وفي محكي كرة يستحب لمن حلق ان يبدأ بالناصية من القرن الايمن ويحلق الى العظمين

النابتين بلا خلاف وفي س ويستحب استقبال القبلة والبدأة بالايمن من ناصيته وتسمية المحلوق والدعاء مثل قوله اللهم اعطني بكل
شعرة نورا يوم القيمة والاستيعاب الى العظمين اللذين عند منتهى الصدغين والاصل في ذلك صحيح معوية بن عمار عن ابي جعفر ع قال امر الحلاق
ان يضع الموسى على قرنه الايمن ثم امره ان يحلق ويسمي هو وقال اللهم اعطني بكل شعرة نورا يوم القيمة وخبر غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابائه
عليهم السلم السنة في الحلق ان يبلغ العظمين وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع واذا اردت ان تحلق راسك فاستقبل القبلة وابدأ بالناصية
واحلق الى العظمين النابتين بحذاء الاذنين وقل اللهم اعطني بكل شعرة نورا يوم القيمة ولعلهم جمعوا بين الجميع بارادة البدأة بالناصية من القرن
الايمن وان كان في دخول القرن في الناصية التي هي من قصاص الشعر مما يلي الجبهة نوع خفاء بل منع على ان البدأة بالناصية ليس الا في الفقه المنسوب
الى مولانا الرضا ع وهو غير ثابت عندنا وعلى تقديره فالمتجه الجمع بالتخيير بينهما الا ان ذلك واما استقبال القبلة فليس فيه الا فيه نعم يخطر في البال ان
فيه رواية عن بعض موالي علي بن الحسين ع انه اراد ان يحلق راس ابي حنيفة لم يحضرني الان في اي كتاب كيف كان ففي كشف اللثام بعد ذكر خبر
غياث والمراد بهما كما في الفقيه والمقنع والهداية والجامع وس اللذان عند منتهى الصدغين قبالة وتد الاذنين وفي لة العظمين خلف الاذنين والاقتصاد والجمل
والعقود والمهذب الى الاذنين وفي المصباح ومختصره العظمين المحاذيين للاذنين وهاتان العبارتان يحتملان الامرين وعلى كل حال فالمتجه
به الاستيعاب كما في س والمصباح ومختصره لا العد ولكن المعنى الاول يعينه قول الهداية والثالث دونه وانتهاء الامر سهل وكيف كان فترتيب هذه المناسك
واجب يوم النحر الرمي ثم الذبح ثم الحلق كما في نع وعد بل ومحكي يه وط والاستبصار وظاهر المقنع في الاخيرين بل نسبه غير واحد الى اكثر
المتاخرين لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وللتاسي مع قوله ص خذوا عني مناسككم وقول الصادق ع في خبر عمر بن يزيد
اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وفي خبر جميل تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق وفي صحيح معوية
بن عمار وحسنه اذا رميت الجمرة فاشتر هديك وفي خبر ابي بصير اذا اشتريت اضحيتك وقمطتها في جانب رحلك فقد بلغ الهدي محله فان
احببت ان تحلق فاحلق ولان كان دالا على قيام ربطها في رحله مقام الذبح ونحوه اخبار وفي موثق عمار عنه ايض سئلته الى ان قال وعن رجل حلق
قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تع يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وخبر سعيد السمان سمعت ابا عبد الله ع يقول
ان رسول الله ص عجل النساء ليلا من المزدلفة الى منى فامر من كان عليها منهن هدي ان ترمي ولا تبرح حتى تذبح ومن لم يكن عليها منهن هدي
ان تمضي الى مكة حتى تزور وصحيح ابي بصير عنه ايض قال سمعته يقول لا باس ان تقدم النساء اذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة
ثم ينطلق بهن الى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم ليقصرن ولينطلقن الى مكة الا ان يكن يردن ان يذبح عنهن فانهن يوكلن من يذبح
عنهن وصحيح سعيد الاعرج قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك معنا نساء فافيض بهن بليل قال نعم الى ان قال ثم افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى
تاتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن وليقصرن وخبر موسى بن القاسم عن علي عليه السلم قال لا يحلق راسه
ولا يزور البيت حتى يضحي فيحلق راسه ويزور متى شاء وصحيح عبد الله بن سنان سئل الصادق ع عن رجل حلق راسه قبل ان يضحي قال لا باس وليس
عليه شيء ولا يعودن بناء على ارادة الحرمة من النهي عن العود بعد عدم الاعادة من نفي الباس كما ستعرف ان شاء الله وعلى كل حال فلا اشكال في
ظهور مجموع ما ذكرناه من الاية والروايات في وجوب الترتيب في الثلاثة خلافا للمحكي عن ق وئر وفي من عدم الوجوب وعن الاولين استحبابه كما عن
المخ ومال اليه بعض متاخري المتاخرين للاصل وصحيح جميل السابق المشتمل على نفي الحرج الذي قد عرفت احتمال ارادة الاجزاء منه وحال الجهل
والنسيان والضرورة ونفي الفداء وتحويل مال اليه في الرياض مرجحا الاحتمال حمل الاوامر المزبورة على الندب على احتمال غيره بالاصل وخبر احمد بن محمد بن
ابي نصر قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان رجلا من اصحابنا رمى الجمرة يوم النحر وحلق قبل ان يذبح قال ان رسول الله ص لما كان يوم النحر
اتاه طوائف من المسلمين فقالوا يا رسول الله ذبحنا من قبل ان نرمي وحلقنا من قبل ان نذبح فلم يبق شيء مما ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا
شيء مما ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال لا حرج بل وغيره من الاخبار ومصير اكثر العامة كما في هي الى الوجوب في غير ح بها الاستحباب وان التاسي
الجمعاء والتاسي انما يجب لو لم يظهر الاستحباب من الخارج مضافا الى ولوية صحيح حمل النهي عن العود على الكراهة مما عرفت لظهور نفي الباس في جواز
الترك لعله استدل به الفاضل في المخ على الندب الا ان الجميع كما ترى خصوصا مع تصريح الاية بالبعض مع القول بعدم الفصل خصوصا مع الشهرة
وغير ذلك والله العالم بقي الكلام في وجوب فعلها اجمع يوم النحر كما هو ظاهر المتن وقد عرفت انه لا اشكال بل ولا خلاف في وجوب الرمي يوم النحر الا
الذي في الخائف ونحوه مما تقدم سابقا واما الذبح فلا اشكال ولا خلاف في عدم جواز تقديمه عليه بل لعل الاجماع بقسميه عليه واما وجوبه فيه
فقد صرح به غير واحد وقد عرفت بعض الكلام فيه وكذا وجوب الحلق فيه ايض وان كان لو لم يفعل شيئا منها فيه ايض يجزيه والله العالم وكيف كان فلو قدم
بعضا على بعض عالما عامدا اثم قطعا ولا اعادة بلا خلاف محقق اجده فيه بل في ك ان الاصحاب قاطعون به واسنده في هي الى علمائنا مؤذنا بدعوى
الاجماع عليه نعم يكون لو وجب المزبور تعبديا لا شرطيا ولعل المراد من صحيح ابن سنان السابق المشتمل على نفي الباس النهي عن العود لما ذكرنا بل في
نصوص نفي الحرج وان لم يكن قد صرح فيها بالعمد والامر بامرار الموسى بعد الذبح لمن قدم الحلق محمول على ضرب من الندب فما في ك من اشكال ذلك
بانها محمولة عند القائل بوجوب الترتيب على الجهل والنسيان والا لم يجب الترتيب في غير محله وان صدر من بعضهم ذلك ووجوب الترتيب انما هو من شرطيته

كما ان ما فيها في غيرها من اشكال الحكم المزبور بانه مناف لقاعدة عدم الاتيان بالمامور به على وجهه المقتضية وجوب الاعادة كذلك ايضا ضرورة
عدم الشرطية على التقدير المزبور جمعا بين الادلة بل لعل المراد من قوله ع لا حرج الاشارة الى قوله تع وما جعل الله لكم عليكم في الدين من حرج الذي
منه التكليف بالاعادة وح يكون الترتيب واجبا مستقلا لا شرطا فالفاعل ممتثل في اصل الفعل وان عصى في عكس الترتيب على كل حال فما عن الحلي
على من ان كل سائق هدي باواجبا او غيره يحرم عليه الحلق قبل ان يذبح ولو حلق وجب دم اخر محجوج بما عرفت ان لا بد عدم الاجزاء اذا خولف الترتيب
وقد يحتمل الكفارة فلا خلاف ح والله العالم مسائل ثلث الاولى مواطن التحلل ثلثة بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه الاول
المتمتع عقيب الحلق او التقصير يحل من كل شيء الا الطيب والنساء كما عن يه و ب ط و لة و ئر والمصباح ومختصره والجامع وغيرها بل في ك نسبته الى الاكثر
وفي غيرها الى المشهور بل عن هي نسبته الى علمائنا العول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء
والطيب فاذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء فاذا طاف طواف النساء فقد حل من كل شيء احرم منه
الا الصيد الحرمي لا الاحرامي كما هو واضح وصحيح العلا قلت لابي عبد الله ع اني حلقت راسي وذبحت وانا متمتع اطلي راسي بالحنا قال نعم من غير
ان تمس شيئا من الطيب قلت والبس القميص واتقنع قال نعم قلت قبل ان اطوف بالبيت قال نعم وصحيحه الاخر قلت لابي عبد الله ع تمتعت يوم
ذبحت وحلقت فالطخ راسي بالحنا قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب قلت فالبس القميص قال نعم اذا شئت قلت فاغطي راسي قال نعم وخبر عمر بن
يزيد عن ابي عبد الله ع اعلم انك اذا حلقت راسك فقد حل لك كل شيء الا النساء والطيب وخبر منصور بن حازم وخبر جميل المروي عن
مستطرفات ئر من نوادر البزنطي عن جميل سئل المتمتع ما يحل له اذا حلق راسه قال كل شيء الا النساء والطيب قلت فالعزد قال كل شيء الا النساء وخبر
محمد بن حمران سئلت ابا عبد الله ع عن الحاج يوم النحر ما يحل له قال كل شيء الا النساء وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر قال كل شيء الا النساء و
الطيب ولا ينافي ذلك ما في صحيح سعيد بن يسار سئلت ابا عبد الله ع عن المتمتع اذا حلق راسه قبل ان يزور فيطليه بالحنا قال نعم الحنا والثياب
والطيب وكل شيء الا النساء رددها على مرتين او ثلثا قال وسئلت ابا الحسن ع عنها فقال نعم الحنا والثياب والطيب وكل شيء الا النساء كذا
عن في وروا الشيخ عنه ايضا ولم يذكر فيه قبل ان يزور ومن هنا حمله على انه ع اراد ان الحاج متى حلق وطاف طواف الحج وسعى فقد حل له
هذه الاشياء وان لم يذكرها في اللفظ لعلمه بان المخاطب عالم بذلك وتعويلا على غيره من الاخبار وهو مع بعده مناف لما سمعته عن
النسخة الصحيحة عن في ولذا اجاب عنه في س بانه متروك وكذا الايرا فيه صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل ابن عباس
هل كان رسول الله ص يتطيب قبل ان يزور البيت قال رايت رسول الله ص يضمد راسه بالمسك قبل ان يزور البيت لان رسول
الله ص لم يكن متمتعا بل وكذا خبر ابي ايوب الخزاز رايت ابا الحسن ع بعد ما ذبح وحلق ثم ضمد راسه بمسك ثم زار البيت وعليه
قميص كان متقنعا حتى على ما عن بعض النسخ من انه كان متمتعا من التمتع لا التقنع بناء على ان ذلك كان لغبار منه لا انه ك وخبر عبد الرحمن
او صحيحه قال ولد لابي الحسن ع مولود بمنى فارسل الينا يوم النحر بخبيص فيه زعفران وكنا قد حلقنا قال عبد الرحمن فاكلت انا وابى الكاهلي ومرازم
ابيا ان ياكلا وقالا لم نزر البيت فسمع ابو الحسن ع كلامنا فقال لمصادف كان هو الرسول الذي جاءنا به في اي شيء كانوا يتكلمون قال
اكل عبد الرحمن وابى الاخران وقالا لم نزر البيت فقال اصاب خبيصا عبد الرحمن ثم قال ما تذكر حين اتينا به في مثل هذا اليوم فاكلت
انا منه وابى عبد الله اخي ان ياكل منه فلما جاء ابي حرشه علي فقال يا ابت ان موسى اكل خبيصا فيه زعفران ولم يزر بعد فقال ابي هو افقه
منك اليس قد حلقتم رؤسكم لاحتمال كونهم غير متمتعين كما سمعت التصريح بذلك في خبر محمد بن حمران وغيره بل والاخبار اسحق بن عمار ايضا سئلت
ابا ابرهيم ع عن المتمتع اذا حلق راسه ما يحل له قال كل شيء الا النساء لكونه قابلا للتخصيص بما عرفت كل ذلك مع ان المحكي عن الشافعي واحمد
وابي حنيفة حل كل شيء له الا النساء كما عن ابن الزبير وعلقمة وسالم وطاوس والنخعي وابي ثور فيمكن ان تكون النصوص المزبورة خرجت مخرج التقية
فما في ك من احتمال جواز الطيب له على كراهة وح يكون تحللين واضح الفساد وان حكي عن ظاهر ابن ابي عقيل العمل بما في هذه النصوص من حل
الطيب للمتمتع ايضا لكنه مع كونه شاذا محجوج بما عرفت وعلى كل حال فما عن ابن بابويه وولده من التحلل بالرمي الا من الطيب والنساء لم نعرف له
ماخذا الا خبر الحسين بن علوان عن امير المؤمنين ع المروي عن قرب الاسناد واذا رميت جمرة العقبة فقد حل لك كل شيء حرم عليك الا
النساء وما يحكى عن الفقه المنسوب الى مولينا الرضا ع واعلم انك اذا رميت جمرة العقبة حل لك كل شيء الا الطيب والنساء واذا طفت طواف الحج حل لك
كل شيء الا النساء فاذا طفت طواف النساء حل لك كل شيء الا الصيد فانه حرام على المحل في الحرم وعلى المحرم في الحل والحرم وهو مع ان
الثاني منهما غير ثابت عندنا لم يذكر في الاول الطيب مكان تقييدهما بغيرهما انما اعتبر فيه الذبح والحلق مخالف للمعروف بين العامة
والخاصة من كون التحلل الاول بعد الحلق كما عرفت ولما سمعته من النصوص ايضا واما الصيد فقد ذكره المص هنا وفي فع بل هو معقد
النسبة الى علمائنا في محكي هي لكن في عد على اشكال لعله من اطلاق الاخبار والاصحاب انه يحل له كل شيء الا النساء والطيب ومن الاصل
وظاهر قوله تع ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الذي يكفي في تحقق حرمة الطيب والنساء وانه في الحرم فيتلذذ لذا ذكر علي بن بابويه والقاضي
انه لا يحل بعد طواف النساء ايضا لكونه في الحرم بل سمعت التصريح به في صحيح معوية السابق ولعله لذا ضرب لا اشكال في بعض ما حكي

من نسخ عد لكن فيه انه لا ينافي التحلل منه من جهة الاحرام وتظهر الفائدة في اكل لحمه للصيد عن الخلاف النص على حله وفي مضاعفة الكفارة واذا خرج
الى الحل قبل الطواف والمتيقن من الاية غير الفرض بل لعل الظاهر منها فالمتجه ح العمل بالنصوص المزبورة وان بقي الحرمة من حيث الحرم لكن في س عن مدة
عدم التحلل من الصيد الا بطواف النساء مذهب علمائنا وان كنا لم نتحققه الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط ثم ان الظاهر اعتبار فعل المناسك الثلثة
في منى في حصول هذا التحلل كما عن ابي علي والشيخ التصريح به بل والمص في فع والفاضل في المخ بل يمكن ان يكون هو المراد من الحلق بل في خبري عمر بن
يزيد وجميل السابقين حملا للحلق على الواقع على اصله ويؤيده الاصل والاحتياط مضافا الى صحيح معوية السابق المستفاد من الجمع بينه وبين خبر
الرمي بعد تقييد الحلاق كل الاخر اعتبار الثلاثة ايضا نعم لا يعتبر ترتبها لما عرفت من الاجزاء وان اثم وعن المقنع وير وكره وهي انه بعد
الرمي والحلق وفي كشف اللثام ولعل المراد ما سبقه ولم يذكر الذبح لاحتمال الصوم بدله والاكتفاء بالاول الاخر قلت وان كان محجوجا بما عرفت
هذا كله في المتمتع اما غيره فيحل له بالحلق او التقصير الطيب ايضا كما في عد ومحكي الاحمدي و ب الاستبصار ية وط ولة و ئر والجامع لما سمعته من
خبر محمد بن حمران ومن المحكي عن ابن عباس في صحيح معوية عن الصادق ع وخبر جميل المروي عن نوادر البزنطي بل هو مقتضى الجمع بين صحيح منصور
سئلت ابا عبد الله ع عن رجل رمى وحلق ايأكل شيئا فيه صفرة قال لا حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم قد حل له كل شيء الا النساء وبين
صحيح عبد الرحمن بن الحجاج السابق المشتمل على قضية الخبيص ولا يخفى عليك ان مقتضى هذه الادلة عدم الفرق بين تقديم الطواف والسعي
وعدمه فما في س من اشتراط حل الطيب له بذلك في غير محله وان ذكر بعض الناس له وجها غير وجيه بل كالاجتهاد في مقابلة النصوص كما ان اطلاق
المص هنا وفع ومحكي ف بقاء حرمة النساء والطيب كذلك ايضا بعد ما سمعته من الادلة بل عن الجعفي التصريح بالتسوية بين المتمتع وغيره في ذلك
ولا ريب في ضعفه والله العالم التحلل الثاني للمتمتع اذا طاف طواف الزيارة للحج حل له الطيب كما في فع وعد وغيرها ومحكي الانتصار والاستبصار
و ير وط والمصباح ومختصره ولة و ئر بل لا اجد فيه خلافا للصحيح معوية السابق وخبر منصور بن حازم اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه
صفرة حتى تطوف بالبيت فيما كتبه الى المفضل بن عمر فيما رواه سعد بن عبد الله في المحكي من بصائر الدرجات عن القاسم بن الربيع ومحمد بن
الحسين بن ابي الخطاب ومحمد بن سنان جميعا عن صباح المدايني عنه انا ارادت تلتمتع في الحج الى ان قال ثم احرمت بين الركن والمقام للحج فلا
تزال محرما حتى تقف بالمواقف ثم ترمي وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت فاذا انت فعلت فقد احللت بل في كشف اللثام انه لا يتوقف على
صلوة الطواف لاطلاق النص والفتوى وان كان لا يخفى من نظر لانسياق اندراج صلوته فيه خصوصا بعد ان كان المتمتع كما اعترف به هو
فيه توقف حل الطيب على السعي كما عرفت والمتجه بل هو الاقوى للاصل وما سمعته في صحيحي معوية ومنصور السابقين وصحيح معوية الاتي وبها بقيد اطلاق
الخبرين المزبورين ان لم نقل بتناول زيارة البيت فيهما له نعم ان قدم القارن والمفرد الطواف والسعي على الوقوف ومناسك منى والمتمتع للضرورة
فالظ عدم التحلل الا بالحلق للاصل وخبر المفضل وانصراف الخبر الاول والفتاوي الى المؤخر مضافا الى امكان كون المحلل هو المركب من الطواف و
السعي وما قبلهما من الافعال بمعنى كون السعي جزء العلة فما عن بعض من التحلل لا يخفى عليك ما فيه وان استوجهه في ك لكن قد سمعت فيما تقدم
انه مع تقديمهما الطواف والسعي لا بد من تجديد التلبية لئلا يحصل التحلل ويصير الحج عمرة وح فلا وجه لدعوى التحلل بما وقع من الطواف والسعي
ومع فرض تجديد التلبية لتجدد الاحرام كما انه لا وجه لبقاء حكم الاحرام مع فرض عدم تجديد التلبية وصيرورته محلا لا وانقلاب حجه عمرة و
بذلك يظهر لك الاشكال في اصل تصور المسئلة فتدبر جيدا التحلل الثالث اذا طاف طواف النساء حل له النساء بلا خلاف معتد به اجده فيه
بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص فما عن الحسن من عدم وجوبه لذلك واضح الفساد نعم في كشف اللثام صلوته لانه لا اطلاق
النصوص والفتاوي الا فتوى الهداية والانتصار وان كان فيه ما عرفت مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية ثم اخرج الى الصفا واصعد عليه واصنع
كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليها وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء
احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلي ركعتين عند مقام ابرهيم ع ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء
احرمت منه واحتمال كون ذلك لتوقف الفراغ عليها لا الحل النساء لا داعي له ثم الكلام فيما اذا قدمه على الوقوف ومناسك منى ما تقدم والظاهر اعتبار
هذا الطواف في حج النساء بالنسبة الى حل الرجال لهن كما عن علي بن بابويه التصريح به في الرسالة مضافا الى تصريح غير واحد به من المتاخرين
ومتاخريهم للاصل والطلاق قوله تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والرفث هو الجماع بالنص الصحيح كما عرفته سابقا والاجماع و
الاخبار على حرمة الرجال عليها بالاحرام وقاعدة الاشتراك الا فيما استثني وللصحيح المرئة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها
وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثم سعت بين الصفا و
المروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فاذا
فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت طوافا اخر حل لها فراش زوجها ونحوه خبر اخر الا انه ليس فيه
فاذا طافت طوافا اخر الحج وصحيح الحسين بن علي بن يقطين سئل ابا الحسن ع عن الخصيان والمرأة الكبيرة اعليهم طواف النساء قال نعم عليهم
الطواف كلهم وخبر اسحق بن عمار عن الصادق ع لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينبغي لهم ان يمسوا

لنسائهم يعني لا تحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف بالبيت اسبوعا اخر بعد ما يسعى بين الصفا والمروة وذلك على النساء والرجال واجب وان كان
اخر الكلام من كلامه ع بل هو المحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا ع فما في عد ومحكي المنح (?) من التوقف فيه لعدم الدليل بل استوجه في ك نظرا الى
ان الاخبار الدالة على حل جميع ما عدا الطيب والنساء بالحلق وما عدا النساء بالطواف متناول للمرئة ومن جملة ذلك حل الرجال واضح الفساد بعد
ما عرفت كوضوح منع التناول المزبور وكيف كان فقد ظهر لك مما حررناه ان الحاج لو طاف الطوافين وسعى قبل الوقوفين في موضع يجوز
فتحلله واحد عقيب الحلق بمنى ولو قدم طواف الحج والسعي خاصة كان له تحللان احدهما عقيبهما عدا النساء والاخر بعد طواف النساء ومن
ولو قلنا انه يتحلل من الطيب بطواف الحج ومن النساء بطوافهن وان تقدم على الوقوفين كانت المحللات ثلثة فلم هذا وقد صرح بعضهم بحرمة
النساء على المميز بعد بلوغه لو تركه لكون الاحرام سببا لحرمتهن والاحكام الوضعية لا تختص بالمكلف حتى ان الشهيد حكم بمنعه من الاستمتاع
قبل البلوغ بل عن هي وكره الاجماع على وجوبه على الصبيان وفي كشف اللثام بمعنى ان على الولي امر المميز به والطواف بغير المميز فان لم يفعلوا
حرمن عليهم اذا بلغوا حتى يفعلوه او يستنيبوا منه استصحابا للاصل عدم توقف حلهن عليه لكن في موضع من عد الاشكال في ذلك ولعله
للترديد في عبادة الصبي كما هو المختار اللهم الا ان يدعى خروج الحج منها كما هو الظاهر وعلى كل حال لا اشكال في الحل اذا لم يتركه اذ كان احرامه صحيحا
سببا للحرمة الشرعية او مطلقا فكذا الطواف يصلح سببا للحل وما عن بعض من انه كالطهارة من الحدث في انه ان لم تكن شرعية لم يرفع الحدث وهم واضح
لان الحدث لا ينقسم الى شرعي وغيره ليتفاوت بحسبهما في النية وعدمها واما غير المميز فلا اشكال في عدم شرعية احرامه ولو تم نيابة مع فرض وقوعه
منه فلا يحرم النساء عليه اذا لم يطف به الولي نعم قطع الشهيد بكونه كالمميز ان احرم به الولي واحتمله في كشف اللثام هنا قويا وقد سمعت ما اسلفناه
منه في غير المقام في تفسير اجماعي هي وكره فان تم كان هو الحجة مضافا الى دعوى ظهور النصوص فيه ويجب على الخنثى لانهم اما رجال او نساء وعلى
الخصيان اجماعا محكيا عن هي وكره مضافا الى الاصل وما سمعته من صحيح ابن يقطين على انهم من شانهم الاستمتاع بالنساء مع حرمته عليهم بالاحرام
فيستصحب مع عدم تعليل وجوبه به ولذا يجب قضاؤه عن الميت قال الشهيد ليس طواف النساء مخصوصا بمن يشتهي النساء اجماعا فيجب على
الخصي والمرئة والهم وعلى من لا اربة له فيهن والمراد بالخصي ما يعم المجبوب بل المقصود من عبارات الاصحاب والسؤال بل وفي الخبر هو لانه
لا يتمكن من الوطي وتحريم النساء بالاحرام على العبد الماذون فيه وان لم يكن متزوجا ولا يدفع حرمتهن عليه قبله بدون الاذن لجواز
توارد الاسباب الشرعية ويتفرع على ذلك ان المولى اذا اذن له في التزويج وهو يعلم ان عليه طواف النساء فقد اذن له في المضي الى قضاءه
وكذا قيل اذ كان متزوجا وقد اذن في احرامه فانه اذن له في الرجوع لطواف النساء اذا تركه وفيه منع اذ يمكن ان لا يريد تحليل النساء له وعلى كل
حال فليس للمولى تحليله مما احرم منه خلافا للمحكي عن ابي حنيفة هذا وفي عد وشرحها للاصبهاني وانما يحرم بتركه الوطي وما في حكمه من التقبيل و
النظر واللمس بشهوة دون العقد ان كان حرم بالاحرام لاطلاق الاخبار والفتاوى باحلاله بما قبله من كل ما احرم منه الا النساء المفهوم منه
الاستمتاع بهن لا العقد عليهن وفيه نظر او منع ولعله لذا قطع الشهيد بحرمته تبعا للاصل بل في كشف اللثام احتماله قويا ايضا والله العالم
وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في انه يكره لبس المخيط للمتمتع حتى يفرغ من طواف الزيارة لخبر ادريس القمي قلت لابي عبد الله ع ان مولى لنا
تمتع فلما حلق لبس الثياب قبل ان يزور البيت فقال بئس ما صنع فقلت اعليه شيء قال لا قلت فاني رايت ابن ابي سماك يسعى بين الصفا والمروة وعليه
خفان وقباء ومنطقة فقال بئس ما صنع قلت اعليه شيء قال لا المحمول عليها جمعا بينها وبين ما سمعته من النص والفتوى من الاحلال بالحلق من كل
شيء عدا النساء والطيب بل ظاهر الخبر المزبور ذلك حتى يتم السعي كما ان مقتضى صحيح ابن مسلم وغيره كراهية تغطية الراس كذلك قال سئلت ابا
عبد الله ع عن رجل تمتع بالعمرة فوقف بعرفة ووقف بالمشعر ورمى الجمرة وذبح وحلق ايغطي راسه فقال لا حتى يطوف بالبيت
وبالصفا والمروة فقيل له فان كان فعل فقال ما ارى عليه شيئا وفي صحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل كان متمتعا
فوقف بعرفات وبالمشعر وذبح وحلق فقال لا يغطي راسه حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان ابي ع كان يكره ذلك وينهى عنه
فقلنا فان كان فعل قال ما ارى عليه شيئا نعم ظاهر هذه النصوص اختصاص ذلك بالمتمتع بل في خبر سعيد الاعرج عن ابي عبد الله ع
سئلته عن رجل رمى الجمار وذبح وحلق راسه ايلبس قميصا وقلنسوة قبل ان يزور البيت قال ان كان متمتعا فلا وان كان مفردا للحج
فنعم وخبر اسمعيل بن عبد الخالق المروي عن قرب الاسناد قلت لابي عبد الله ع البس قلنسوة اذا ذبحت وحلقت قال اما المتمتع فلا واما من
افرد الحج فنعم الا ان المصنف وغيره اطلق ولعله لحمل ذلك على خفتها بالنسبة اليه لا انه متوقف على مقتضى الكراهة على الاطلاق ولم يحضرني فيجب (?)
ح نفيها فيه والامر سهل وكذا يكره الطيب لمن طاف للزيارة حتى يفرغ من طواف النساء لصحيح محمد بن اسمعيل كتبت الى ابي الحسن الرضا ع هل
يجوز للمحرم المتمتع ان يمس الطيب قبل ان يطوف طواف النساء قال لا المحمول عليها جمعا والله العالم المسئلة الثانية اذا قضى الحاج
مناسكه يوم النحر فالافضل المضي الى مكة للطواف والسعي ليومه لاستحباب المسارعة والاستباق الى الخيرات ولموثق اسحق سئلت ابا عبد الله ع
عن زيارة البيت تؤخر الى اليوم الثالث قال تعجيلها احب الي وليس به باس ان اخرته وخبر عبد الله بن سنان عنه ع لا باس ان تؤخر زيارة
البيت الى يوم النفر انما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض وصحيح معوية بن عمار عنه ع في زيارة البيت يوم النحر قال زره فان

طواف

شغلت

اشتغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخره وموسع للمفرد ان يؤخره ومنه يعلم الوجه في قول
المصنف وغيره فان اخره فمن غده ويتاكد ذلك في حق المتمتع مضافا الى قول الصادق ع في صحيح الحلبي ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او من ليلته ولا
يؤخر ذلك وصحيح معوية بن عمار عنه ع ايضا سئلته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع
عليهما وصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع سئلته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر وصحيح منصور بن حازم سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يبيت المتمتع يوم
النحر بمنى حتى يزور البيت بل عن يه وط والتهذيب والجامع لا يؤخر عنه الا لعذر وان كان يحتمل ان يريد التاكيد نعم في المتن وفع وعد فان اخره
اثم كالمحكي عن المفيد والمرتضى من عدم جواز تاخير المتمتع ذلك عن اليوم الثاني بل عن كره وهي نسبته الى علمائنا ولعله لما سمعته من النهي
في النصوص السابقة ولكن الاقوى حمله على الكراهة لا الحرمة وفاقا للمحكي عن ير ولف وغيرهما بل في ك نسبته الى سائر المتاخرين بل هو خيرة المصـ
سابقا للاصل وقوله تع الحج اشهر معلومات وذو الحجة منها فيجوز ايجاد افعال الحج فيه الا ما خرج بالدليل ولما تقدم من اطلاق نفي الباس عن تاخيره
الى يوم النفر في صحيح ابن سنان السابق وغيره والتعبير بقول لا ينبغي ونحوه مما هو مستعمل في لسان الكراهة والندب مضافا الى صحيح الحلبي عن ابي
عبد الله ع سئلته عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح فقال لا باس انا ربما اخرته حتى تذهب ايام التشريق ولكن لا يقرب النساء والطيب
وصحيح هشام بن سالم عنه ع ايضا لا باس ان اخرت زيارة البيت الى ان تذهب ايام التشريق الا انك لا تقرب النساء ولا الطيب وظاهرهما بقرينة
النهي عن الطيب المتمتع وصحيح الحلبي المروي في المحكي عن مستطرفات ئر عن نوادر البزنطي سئل الصادق ع عن رجل اخر الزيارة الى يوم النفر
قال لا باس ودعوى الجمع بينها بالحمل على القارن والمفرد دون المتمتع مع انها لا تتم فيما كان ظاهره التمتع ليس باولى من حمل النهي على الكراهة
بل هذا اولى من وجوه خصوصا بعد ما سمعت التصريح بها في صحيح معوية السابق وعلى كل حال يجزيه طوافه وسعيه على القولين
اذا وقعا في ذي الحجة كما صرح به غير واحد لظهور بعض ما سمعته من الادلة في ذلك لكن عن الغنية وفي ان وقته يوم النحر الى اخر
ايام التشريق ولعله لصحيح ابن سنان السابق وعن لة لم يؤخر الى غد لغير عذر والى بعد غد لعذر وهو يعطي عدم الاجزاء ان اخر
عن ثاني النحر ولا ريب في ضعفه لما عرفت وكيف كان فيجوز للقارن والمفرد تاخير ذلك اختيارا طول ذي الحجة كما في فع وعد وغيرها ومحكي
ير ولة وف وبمعناه ما عن الاقتصاد والمصباح ومختصره ويب من التاخير عن ايام التشريق للاصل وكون ذي الحجة من اشهر الحج وما سمعته من
الاطلاق جواز التاخير من مفهوم صحيح الحلبي وصحيح معوية المشتمل على كراهة التاخير للمتمتع والتوسعة للمفرد بل وصحيحه الاخر المذكور فيه
نفي التسوية بين المفرد والقارن بعنوان الاعراض وان المراد ليسا سواء مع المتمتع وعلى كل حال فهو ظاهر في انه موسع عليهما التاخير عن الغد
كالمحكي عن المقنعة والفقيه والجمل والعقود وجمل العلم والعمل ولة وسم والجامع لكن عن صريح خ وظاهر الغنية والاصباح ان وقته
لهما ايضا الى اخر ايام التشريق وفيه ما عرفت نعم الظاهر جواز ذلك لهما على كراهة كما صرح به الفاضل قال لما سمعته من قول الصادق ع من تعليل
استحباب التقديم بخوف الحوادث والمعاريض وفي كشف اللثام وهو يعطي ان المراد افضلية التقديم كما في بر والتلخيص وهو الوجه وفيه
انه يكفي في الكراهة التي يتسامح فيها اطلاق النهي عن التاخير في بعض النصوص السابقة والله العالم المسئلة الثالثة الافضل
لمن مضى الى مكة للطواف والسعي الغسل قبل دخول مكة وقبل دخول المسجد وتقليم الاظفار واخذ الشارب لقوله ع في خبر عمر بن
يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت فطف به اسبوعا ولو اغتسل لذلك بمنى جاز للاطلاق بل لعله
اولى لقول الصادق ع للحسين بن ابي العلاء اذ سئله عن ذلك انا اغتسل بمنى ثم ازور البيت والدعاء اذا وقف على باب المسجد بما في صحيح معوية
عن الصادق ع اللهم اعني على نسكك وسلمني له وسلمه لي اسئلك مسئلة القليل الذليل المعترف بذنبه ان تغفر لي ذنوبي وان ترجعني بحاجتي اللهم اني
عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك واؤم طاعتك متبعا لامرك راضيا بقدرك اسئلك مسئلة الفقير المضطر اليك المطيع
لامرك المشفق من عذابك الخائف لعقوبتك ان تبلغني عفوك وتجيرني من النار برحمتك ثم تاتي الحجر الاسود فتستلمه وتقبله فان لم تستطع
فاستقبله وكبر وقل كما قلت حين طفت بالبيت يوم قدمت مكة ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام
ابرهيم ع ركعتين تقرء فيهما بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم ارجع الى الحجر الاسود فقبله ان استطعت والا استقبله وكبر ثم
اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة واصعد عليها وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا
وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلي ركعتين عند مقام
ابرهيم ع ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء احرمت منه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وال محمد تمت

القول في الطواف

وفيه ثلثة مقاصد الاول في المقدمات وهي واجبة ومندوبة فالواجبات الطهارة من الحدث الاصغر
والاكبر في الطواف الواجب بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية لا باس ان تقضي المناسك كلها
على غير وضوء الا الطواف بالبيت والوضوء افضل وصحيح علي عن اخيه ع سئلته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف
قال يقطع طوافه لا يعتد بشيء مما طاف وسئلته عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء فقال يقطع طوافه ولا يعتد به وصحيح ابن مسلم سئلت

طف

القول في الطواف

ابا جعفر ع

احدهما ع عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهر قال يتوضأ وان كان تطوعا توضأ وصلى ركعتين ثم ظاهر الاخير عدم وجوبها في المندوب كما هو احد القولين في المسئلة بل الظهر هما الذلك وللاصل وصحيح حريز عن ابي عبد الله ع في رجل طاف تطوعا وصلى ركعتين وهو على غير وضوء قال يعيد الركعتين ولا يعيد الطواف وخبر عبيد بن زرارة عنه ايضا لا باس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ ويصلي وان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضأ وليصل ومن طاف تطوعا وصلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين ولا يعيد الطواف نما عن ابي الصلاح من وجوبها فيه ايضا لاطلاق بعض النصوص المقيد بما عرفت في غير محله بل الظاهر عدم اشتراطه بالطهارة من الاكبر الذي يحرم معه الكون في المسجد فضلا عن اللبث لكن لو طاف ناسيا مثلا صح طوافه للاصل بعد امتناع تكليف الغافل ولعل المراد من محكي التهذيب من طاف على غير وضوء او طاف جنبا فان كان طوافه طواف الفريضة فليعده وان كان طواف السنة توضأ او اغتسل فصلى ركعتين وليس عليه اعادة الطواف نعم لا ريب في استحباب الطهارة له لما سمعته من صحيح معوية والنبوي العامي الذي يكفي مثله في الفرض الطواف بالبيت صلوة كما ان الظاهر ارادة الطهر والمندوب لنفسه دون ما كان جزء عمرة مندوبة او حج كذلك فانه من الواجب وعلى كل حال فقد عرفت في كتاب الطهارة ان كلما تبيحه الطهارة المائية تبيحه الطهارة الترابية لكن عن فخر المحققين عن والده انه لا يرى اجزاء التيمم فيه بدلا عن الغسل بل في كشف اللثام ذهب فخر المحققين الى عدم اباحة التيمم للجنب للدخول في المسجدين ولا اللبث فيما عداهما من المساجد مقتضاه عدم استباحة الطواف به قلت هو كذلك لكن لا صراحة فيه ببطلان الطواف به مع النسيان ونحوه من غير فرق مما لا نهي معه من حيث الكون وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه لما تقدم سابقا في محله من النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات على اباحة الترابية ما تبيحه المائية من غير فرق بين الحدث الاكبر والاصغر الذي حكي الاجماع على اجزائه فيه كاجزاء طهارة المستحاضة فيه ايضا بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق ع في مرسل يونس المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة وغيره من النصوص التي ذكرناها في محلها نعم في كشف اللثام تقدم ان المبطون يطاف عنه والاصحاب قاطعون به ولعل الفارق النص والا كان المتجه الجواز فيه كالمستحاضة والمسلوس وغيرهما من ذوي الطهارة الاضطرارية هذا وفي اللمعة اعتبار رفع الحدث فيه واستظهر منها في ضعة عدم اجزاء الطهارة الاضطرارية ولكن يمكن منعه عليه بان يريد من رفع الحدث ما يشمل ذلك ولو حكما والله العالم وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ولو ندبا كما عن الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه للنبوي الطواف بالبيت صلوة وخبر يونس بن يعقوب سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي راى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه بل لا اشكال في الاشتراط بناء على تحريم ادخال النجاسة وان لم تتعد واستلزام الامر النهي عن ضده الا ان لا يعلم بالنجاسة عند الطواف وان كان لنسيانها فيصح بناء على ان مدرك الاشتراط ذلك لا الاول الذي مقتضاه اتحاد حكمه للصلوة لكن عن ابن الجنيد كراهته في ثوب اصابه دم لا يعفى عنه في الصلوة وعن ابن حمزة كراهته مع النجاسة في ثوبه او بدنه ومال اليه في المختلف للاصل وضعف الخبر بن المزبورين ومنع حرمة ادخال النجاسة غير المتعدية والحاقها بحرمة المسجد ولمرسل البزنطي عن احدهما عن ابي عبد الله ع قال له رجل في ثوبه دم مما لا تجوز الصلوة في مثله وطاف في ثوبه فقال اجزأه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر ولكن الاقوى الاول للخبرين السابقين اللذين عمل بهما من لا يعمل الا بالقطعيات المنجبرين بما عرفت اللذين ينقطع بهما الاصل المزبور ويقصر عن معارضتها المرسل المذكور بل عن التذكرة وهي وير وغيرها عدم العفو عما يعفى عنه في الصلوة لعموم خبر يونس الذي لا يخصه النبوي المزبور بعد عدم انجباره بالنسبة الى ذلك وعدم انصراف مثله في وجه التشبيه هذا وفي س يجب قبله اي الطواف اربعة اشياء ازالة النجاسة عن الثياب والبدن وفي العفو عما يعفى عنه في الصلوة نظر وقطع ابن ادريس والفاضل بعدمه والتوقف فيه لا وجه له وهو كما ترى لم يخل من تدافع وظني انها غلط من النساخ لان هذه اللفظة موجودة بعد ذلك بيسير في مسئلة الستر وقد وجدت عبارة منقولة خالية عن ذلك والظاهر انها هي الصحيحة وعلى كل حال فالتحقيق عدم العفو في الاقل من الدرهم من الدم فيما لا تتم الصلوة به ولذا صرح الفاضل ببطلانه في الخاتم النجس اما دم القروح والجروح فالظاهر العفو للحرج وغيره ولو ذكر في الواجب عدم الطهارة من الحدث استانف معها ولا استيناف في المندوب الا للصلوة بناء على ما عرفت بلا خلاف في شيء من ذلك ولا اشكال وان شك في الطهارة في اثناء الطواف وكان محدثا قبل استانف مع الطهارة لقاعدة اقتضاء الشك في الشرط الشك في المشروط بل هو محدث شرعا والصحة في الصلوة لو قلنا بها لدليل خاص والا فاصالة الصحة في بعض العمل لا يقتضي الحكم بوجودها في البعض الباقي منه والفرض توقف صحة بعضه على الاخر نعم لو شك بعد الفراغ لم يلتفت اليه كالصلوة وغيرها من دون فرق بين اجزائها وشرائطها نعم قد يقوى في مثل الطواف بالطهارة لما بقي من اشواطه والبناء على الاول المحكوم بصحته لاصالتها اذ هو باعتبار جواز ذلك فيه يكون كالعصر والظهر في اثنائها لا يلتفت الى الشك الذي يعد تمام الاولى لاصالة الصحة وان وجب الوضوء للعصر لكن لم اجد من احتمله في المقام بل حكي برد هي وكره التصريح بما ذكرناه اولا نعم في كشف اللثام الوجه انه ان شك في الطهارة بعد يقين الحدث فهو محدث يبطل طوافه شك قبله او بعده او فيه وان شك في نقضها بعد يقينها فهو متطهر يصح طوافه ولكن وان تيقنهما الحدث والطهارة وشك في المتاخر ففيه ما مر في كتاب الطهارة ولا يفترق الحال في شيء من الفروض بين

بالنبي

من الدم

الكون في الاثناء وبعده وليس ذلك من الشك في شيء من الافعال وفيه ما لا يخفى بعد ما عرفت والله العالم وكذا يشترط في صحته واجبا كان او مندوبا ان يكون الرجل مختونا بلا خلاف اجده فيه بل عن الحلبي ان اجماع آل محمد ع عليه مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية الاغلف لا يطوف بالبيت ولا باس ان تطوف المرأة وفي صحيح حريز وابرهيم بن عمر لا باس ان تطوف المرأة غير مخفوضة واما الرجل فلا يطوفن الا وهو مختون وخبر ابرهيم بن ميمون عنه ايضا في رجل يسلم فيريد ان يختتن وقد حضر الحج ايحج او يختتن قال لا يحج حتى يختتن وغير ذلك فما في كشف اللثام من انه نقل عن ابن ادريس التوقف في ذلك واضح الضعف مع انا لم نتحققه كما ان عدم ذكر كثير له على ما في كشف اللثام ليس خلافا محققا وعلى كل حال فلا يعتبر في المرأة بلا خلاف اجده فيه بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه للاصل وما سمعته من النصوص اما الخنثى المشكل فالمتجه بناء على الاعمية عدم الوجوب للاصل والوجوب على القول بانها اسم للصحيح تحصيلا ليقين الخروج عن العهدة الا على القول بجريان الاصل فيها على هذا التقدير ايضا بل قد يظهر من المتن وغيره عدم اعتباره في الصبي قيل للاصل بعد عدم توجه النهي اليه ح فان احرم وطاف اغلف لم تحرم النساء عليه بعد البلوغ ولكن قد يقال ان النهي وان لم يتوجه اليه الا ان الحكم الوضعي المستفاد منه ثابت عليه خصوصا بعد صحيح معوية السابق هذا وفي ق وغيرها اعتبار التمكن وح لو تعذر ولو لضيق الوقت سقط ولعله لاشتراط التكليف بالتمكن كمن لم يتمكن من الطهارة مع عموم ادلة وجوب الحج والعمرة وفي كشف اللثام المناقشة بانه يجوز ان يكون كالمبطون في وجوب الاستنابة قلت لعل المتجه فيه سقوط الحج عنه في ذلك العام لفوات المشروط بفوات شرطه بل لعل خبر ابرهيم بن ميمون لا يحج من اشعار بذلك وان كان هو فيمن يفرض انه غير متمكن من الختان لضيق الوقت وان عليه تاخير الحج عن عامه لذلك فان الوقت انما يضيق غالبا عن الاختتان مع الاندمال فاوجب عليه السلم ان يختتن ثم يحج وان لم يندمل نعم قد يقال ان شرطيته مستفادة من النهي المشروط بالتمكن فيدور مداره وفيه مع امكان منع تقييد الحكم الوضعي المستفاد من الامر والنهي بالتكليفي كما في غيره من الشرائط ولذا قلنا بالاشتراط في الصبي انه لا يقتضي السقوط لضيق الوقت ضرورة حصول التمكن ولو في غير العام فتم جيدا ثم ان الفاضل في المحكي من جملة من كتبه اوجب فيه ستر العورة كما عن ق والغنية والاصباح ولعله لانه صلوة ولقوله ع لا يحج بعد العام مشرك ولا عريان لكن في المخ والمنتهى ان يمنعه والروايات غير مسندة من طرقنا فلا حجة فيها وفيه على ما في كشف اللثام ان الخبر الثاني يقرب من التواتر من طريقنا وطرق العامة روى علي بن ابرهيم في تفسيره عن ابيه عن محمد بن الفضل عن الرضا ع قال امير المؤمنين ع ان رسول الله ص امرني عن الله تعالى ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يقرب المسجد الحرام مشرك بعد هذا العام وذكر فرات في تفسيره معنعنا عن ابن عباس في قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر المؤذن عن الله ورسوله علي بن ابي طالب ع اذن باربع كلمات بان لا يدخل المسجد الا مؤمن ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان بينه وبين النبي ص اجل فاجله الى مدته ولكم ان تسيحوا في الارض اربعة اشهر وروى الصدوق في العلل عن محمد بن علي ماجيلويه عن عمه محمد بن ابي القاسم عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن خلف بن حماد عن ابي الحسن العبدي عن سلمة بن مهران عن الحكم بن مقسم عن ابن عباس ان رسول الله ص بعث عليا ع ينادي لا يحج بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان وروى العياشي في تفسيره بسنده عن حريز عن الصادق ع ان عليا ع قال لا يطوف بالبيت عريان ولا عريانة ولا مشرك وبسنده عن محمد بن مسلم عنه ع ان عليا ع قال ولا يطوفن بالبيت عريان وبسنده عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال خطب علي عليه السلم الناس واخترط سيفه وقال لا يطوفن بالبيت عريان الخبر وبسنده عن حكيم بن الحسين عن علي بن الحسين ع ان لعلي ع اسماء في القران ما يعرفها الناس قال واذان من الله ورسوله الى ان قال فكان مما نادى به الا لا يطوف بعد هذا العام عريان ولا يقرب المسجد الحرام بعد هذا العام مشرك وروى الحاكم ابو القاسم الحسكاني بسنده عن عامر الشعبي عن علي ع لما بعثه رسول الله ص حين اذن في الناس بالحج الاكبر قال الا لا يحج بعد هذا العام مشرك الا ولا يطوف بالبيت عريان الخبر الى غير ذلك مما يطلعك عليه الاستقراء قلت وفي البحار روى الشعبي عن محرز عن ابيه ابي هريرة قال كنت انادي مع علي ع حين اذن المشركين وكان صحل صوته مما ينادي قال قلت يا ابة اي شيء كنتم تقولون قال كنا نقول لا يحج بعد عامنا هذا مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان ولا يدخل البيت الا مؤمن ومن كان بينه وبين رسول الله ص مدة فان اجله الى اربعة اشهر فاذا انقضت اربعة اشهر فان الله بريء من المشركين ورسوله وفيه ايضا ذكر ابو عبد الله الحافظ باسناده عن زيد بن مقنع قال سئلنا عليا ع باي شيء بعثت في ذي الحجة قال بعثت باربعة لا تدخل الكعبة الا نفس مؤمنة ولا يطوف بالبيت عريان ولا يجتمع مؤمن وكافر في المسجد الحرام بعد عامه هذا ومن كان بينه وبين رسول الله ص عهد فعهده الى مدته ومن لم يكن له فاجله الى اربعة اشهر وفيه ايضا وروي انه ع قام عند جمرة العقبة وقال ايها الناس اني رسول رسول الله ص اليكم بان لا يدخل البيت كافر ولا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان له عهد عند رسول الله ص فله عهده الى اربعة اشهر ومن لا عهد له فله مدة بقية الاشهر الحرم وقرء عليهم سورة برائة الى غير ذلك ولكن قد يمنع دلالة ذلك على اعتبار الستر فيه للرجل والمرأة على حسب اعتباره في الصلوة ضرورة اعمية النهي عن العراء منه كما هو واضح ولعله لذلك ترك المص وغيره اللهم الا ان يقال ان المراد من العراء في هذه النصوص ستر العورة للاجماع في الظاهر على صحة طواف الرجل عاريا مع ستر العورة ولا ريب في انه احوط والله العالم والمندوبات ثمانية الغسل لدخول مكة كما في عد وغيرها لحسن الحلبي امرنا ابو عبد الله ع ان نغتسل من فخ قبل ان ندخل الى مكة وقال ايضا في خبر محمد الحلبي ان الله عز وجل قال في كتابه وطهر بيتي للطائفين والعاكفين و

في اشتراط صحة الطواف ان يكون مختونا

على صحة الطواف عريانا

الاغتسال لدخول مكة

كتاب الحج

العبد

الركوع والسجود فينبغي ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى وتطهر بناء على ارادة الكناية بذلك عن الغسل كما عن ق من عد استحبابه
بل الاجماع عليه غير محله خصوصا بعد كون الحكم مما يتسامح فيه مؤيدا بالاعتبار بل قد يستفاد من النصوص استحباب غسل اخر لدخول الحرم
ففي خبر ابان بن تغلب قال كنت مع ابي عبد الله عم مزاملة بين مكة والمدينة فلما انتهى الى الحرم نزل واغتسل واخذ نعليه بيديه ثم دخل الحرم حافيا فصنعت
مثل ما صنع فقال يا ابان من صنع مثل ما صنعت تواضعا لله عز وجل محى الله عنه مائة الف سيئة وكتب له مائة الف حسنة وبنى له مائة الف درجة وقضى له مائة الف حاجة
وفي حسن معوية بن عمار عنه ايضا اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخله وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة ولكن في
صحيح ذريح المحاربي سألته عن الغسل في الحرم قبل دخول مكة او بعد دخولها قال لا يضرك اي ذلك فعلت وان اغتسلت بمكة فلا بأس وان اغتسلت
في بيتك حين تنزل مكة فلا بأس وربما ظهر منه كون الغسل واحدا كما جزم به في ك فانه بعد ان ذكر النصوص المزبورة وخبر عجلان ابي صالح قال لي ابو عبد الله
عم اذا انتهيت الى بئر ميمون او بئر عبد الصمد فاغتسل واخلع نعليك وامش حافيا وعليك السكينة والوقار قال ومقتضاها استحباب غسل
واحد قبل دخول الحرم او بعده من بئر ميمون الحضرمي الذي في الابطح او من فخ وهو على فرسخ للقادم من المدينة او من المحل من مكة الذي ينزل فيه بمكة
على سبيل التخيير وغاية ما يستفاد منها ان ايقاع الغسل قبل دخول الحرم افضل مما ذكره المص من استحباب غسل لدخول مكة واخر لدخول المسجد غير
واضح واشكل منه حكم جماعة من المتاخرين باستحباب ثلثة اغسال بزيادة غسل اخر لدخول الحرم مع ان النصوص المزبورة ظاهرة الدلالة على
غسلين احدهما للحرم والاخر لدخول مكة والتخيير المزبور بينها غير مناف خصوصا بعد احتمال الرخصة في التداخل واما الغسل الثالث لدخول
المسجد فانه وان كنا لم نعثر في النصوص على ما يدل عليه لكن يكفي فيه ما عن ق والغنية من الاجماع عليه ثم المعروف في الغسل للمكان التقدم على
دخوله ولكن ظاهر النصوص المزبورة الرخصة في الغسلين الاولين بوقوعهما بعد الدخول كما ان ظاهرها الاجتزاء بغسل واحد عنهما بعد دخول مكة وكذا
لا بأس به بل لا بأس بقصد دخول المسجد معها لما ذكرنا في كتاب الطهارة من جواز التداخل في الاغسال المندوبة ثم قال فيها بعد ما سمعت
ولا اشكال في قول المص ره فلو حصل عذر اغتسل بعد دخوله اذ مقتضى الروايات التخيير بين الغسل قبل دخول الحرم وبعده لا اعتبار العذر
في تاخيره عن الدخول كما هو واضح قلت قد سمعت ما يدل على استحباب الغسل عند دخول الحرم الذي لا ينافيه التخيير المزبور المحمول على بيان الجواز او
التداخل او غيره بل قوله عم في حسن معوية وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ ظاهر في ذلك ضرورة كون المراد ان الاولى الغسل للحرم عند
دخوله لكن مع التقدم يجزيك الغسل لدخول مكة من بئر ميمون بن عبد الله الحضرمي الذي كان حليف بني امية وكان حفرها بالجاهلية
وهي بابطح مكة او من فخ وهي على راس فرسخ من مكة فالاول للقادم من العراق ونحوه والثاني للقادم من المدينة على معنى ان كلا منهما يمر عليه
في قدومه ولا يكلف غيره ولذا قال المصنف ط الافضل ان يغتسل من بئر ميمون او من فخ والا ففي منزله والامر سهل بعد ان كان الحكم استحبابيا
وقد تقدم غير مرة الحال في هذه الاغسال المندوبة بالنسبة الى انتقاضها بالاصغر وعدمه فلاحظ والله العالم وكذا يستحب مضغ الاذخر كما في عد
ومحكي الجامع والجمل والعقود وفيه تطييب الفم بمضغ الاذخر وغيره عند دخول مكة كما في فع وعن لتذوب وفيه نحو ما عن الجمل والعقود من تطييب
الفم بغيره او عند دخول الحرم كما عن ئب وير وط وئر وير وكرة وهي والاقتصاد والمصباح ومختصره وفي هي منه التطييب بغيره ايض كما في الكتاب
والاصل فيه قول الص ع في حسن معوية اذا دخلت الحرم فخذ من الاذخر فامضغه وفي خبر ابي بصير فتناول من الاذخر فامضغه وان كان يحتمل التأنيا
عن دخول الحرم والتقديم الا ان المنساق ارادة فعله عند الدخول قال الكليني سألت بعض اصحابنا عن هذا فقال يستحب ذلك ليطيب به الفم لتقبيل
الحجر وهو يؤيد استحبابه لدخول مكة بل المسجد كونه من سنن الطواف وكأنه الذي حمل الشيخ على حمل غيره عليه ولعل الاولى الحكم باستحباب
الجميع كما ان الاولى الحكم باستحباب مضغ غيره مما يطيب الفم وان كان هو اولى من غيره لكونه الماثور والامر سهل والله العالم وان يدخل مكة
من اعلاها كما في فع وعد وغيرهما ومحكي ية وط والاقتصاد والجمل والعقود والمصباح ومختصره وفي والغنية والجامع ولكن عن المقنعة
ويب وسم وله وئر اذا اتاها من طريق المدينة بل عن الفاضل والشام ولعله لاتحاد طريقهما قبلها قال فاما الذين يجيئون من ساير الاقطار
فلا يؤمرون بان يدوروا ليدخلوا من تلك الثنية وربما استشعر من خبر يونس قال قلت لابي عبد الله عم من اين ادخل مكة وقد جئت من المدينة
فقال ادخل من اعلا مكة واذا خرجت تريد المدينة فاخرج من اسفل مكة الذي هو الاصل في المسئلة مع التأسي بفعل النبي ص الذي حكاه الصادق
عنه في الصحيح قال ان رسول الله ص دخل من اعلى مكة من عقبة المدنيين الا ان التقييد في الاول قد كان في كلام السائل والتأسي بالنبي صلى الله
عليه وآله يقتضي الاعم خصوصا مع كون الاعلى على غير جادة طريق المدينة بل قيل ان النبي ص عدل اليه والمتبحر ح الملقب بالمص والاعلى كما في س
وعن غيرها ثنية كدا بالفتح والمد وهي التي ينحدر منها الى الحجون مقبرة مكة ويخرج من ثنية كدى بالضم والقصر منونا وهي باسفل مكة والله العالم
وان يكون حافيا كما في عد والنافع ومحكي لهم وله وط والجمل والعقود والاقتصاد وب وئر والجامع لكن لم نعثر عليه
بنص بخصوصه نعم قد سمعت خبر عجلان ابي صالح بل قد سمعت ما يدل عليه في دخول الحرم قال الصادق عم في صحيح معوية اذا دخلت المسجد الحرام فادخله
حافيا على السكينة والوقار والخشوع قال ومن دخله بخشوع غفر له ان شاء الله قلت ما الخشوع قال السكينة لا تدخله بتكبر وفي حسنه الاخر ايضا من دخلها
بسكينة غفر له ذنبه قلت كيف يدخلها بالسكينة قال يدخل غير متكبر ولا متجبر وفي خبر اسحق لا يدخل احد مكة بسكينة الا غفر له قلت ما السكينة

قال بتواضع

ضرورة

قال بتواضع ولعل دخولها حافيا من التواضع المزبور فما في كشف اللثام من التوقف فيه في غير محله ثم قال ويدخل في الحفاء المشي لغة او عرفا وفيه منع
كون المنساق منه نزع النعلين بل قوله تعالى فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى صريح في ذلك بل لعل قوله انك يشعر بالحكم السابق اذ هو كالتعليل
المستفاد منه نحوه وعلى كل حال فقد سمعت ما يعلم منه استحباب كونه مع ذلك على سكينة ووقار والمراد بهما امر واحد قيل واحدهما الخضوع الصوري والاخر المعنوي والله
العالم وان يغتسل لدخول المسجد الحرام كما عرفت الكلام فيه وان يدخل من باب بني شيبة للتأسي والخبر عن الرضا عم كما في كشف اللثام وقول الصادق عم في خبر
سليمان بن مهران في حديث الا زمين انه موضع عبد فيه الاصنام ومنه اخذ الحجر الذي نحت منه هبل الذي رمى به علي عليه السلام من ظهر الكعبة لما علا ظهر رسول
الله ص فامر به فدفن عند باب بني شيبة فصار الدخول الى المسجد من باب بني شيبة سنة لاجل ذلك ولما وسع المسجد دخل الباب فلعله لذا قيل فليدخل
من باب السلام وليأت البيت على الاستقامة فانه بازائه حتى يتجاوز الاساطين فان التوسعة من عندها وليكن الدخول بعد ان يقف عندها ويسلم على النبي
ويدعو بالمأثور عن الصادق عم في خبر ابي بصير قال تقول على باب المسجد بسم الله وبالله ومن الله والى الله وعلى ما شاء الله وعلى ملة رسول الله ص وخير الاسماء لله و
الحمد لله والسلام على رسول الله ص السلام على محمد بن عبد الله السلام عليك ايها النبي ص ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على ابراهيم
خليل الرحمن السلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اللهم صل على محمد وال محمد وبارك على محمد وال محمد
وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وال ابراهيم انك حميد مجيد اللهم صل على محمد وال محمد عبدك ورسولك وعلى ابراهيم خليلك
وانبيائك ورسلك وسلم عليهم وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين اللهم افتح لي ابواب رحمتك واستعملني في طاعتك ومرضاتك واحفظني بحفظ
الايمان ابدا ما ابقيتني جل ثناء وجهك الحمد لله الذي جعلني من وفده وزواره وجعلني ممن يعمر مساجده وجعلني ممن يناجيه اللهم اني عبدك وزائرك
في بيتك وعلى كل ماتي حق لمن اتاه وزاره وانت خير ماتي واكرم مزور فاسئلك يا الله يا رحمن وبانك انت الله لا اله الا انت وحدك لا شريك
لك وبانك واحد احد صمد لم تلد ولم تولد ولم يكن لك كفوا احد وان محمدا عبدك ورسولك وعلى اهل بيته يا جواد يا ماجد يا جبار يا كريم اسئلك
ان تجعل تحفتك اياي من زيارتي اياك اول شيء ان تعطيني فكاك رقبتي من النار اللهم فك رقبتي من النار تقولها ثلاثا واوسع علي من رزقك
الحلال الطيب وادرأ عني شر شياطين الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم وقال ايضا في صحيح معوية اذا انتهيت الى باب المسجد فقم وقل السلام
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته بسم الله وبالله وما شاء الله والسلام على انبياء الله ورسله والسلام على رسول الله ص والسلام على ابراهيم خليل الله و
الحمد لله رب العالمين فاذا دخلت المسجد فارفع يديك واستقبل البيت وقل اللهم اني اسألك في مقامي هذا في اول مناسكي ان تقبل توبتي
وان تتجاوز عن خطيئتي وتضع عني وزري الحمد لله الذي بلغني بيته الحرام اللهم اني اشهد ان هذا بيتك الحرام الذي جعلته مثابة للناس و
امنا ومباركا وهدى للعالمين اللهم اني عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك واؤم طاعتك مطيعا لامرك راضيا بقدرك
اسألك مسألة المضطر اليك الخائف لعقوبتك اللهم افتح لي ابواب رحمتك واستعملني بطاعتك ومرضاتك

المقصد الثاني

في كيفية الطواف وهو يشتمل على واجب وندب فالواجب سبعة منها النية بلا خلاف معتد به ولا اشكال ابتداء واستدامة التي تقدم الكلام في حكمها
وكيفيتها غير مرة نعم في س هنا ظاهر بعض القدماء ان نية الاحرام كافية عن خصوصيات نيات الافعال ولعله لخلو الاخبار الواردة بتفصيل احكام
الحج من ذكر النية في شيء من افعاله سوى الاحرام الذي هو اولها فيكون ح كباقي العبادات المركبة من الصلوة وغيرها التي لا تحتاج اجزاؤها
الى نية وهو كما ترى ضرورة الفرق بينه وبين الصلوة التي افعالها مرتبطة ومتصلة بخلاف افعال الحج الباقية على مقتضى قوله عم لا عمل
الا بنية وانما الاعمال بالنيات الذي هو لولا الاجماع لكان معتبرا في اجزاء الصلوة ايض بل لعله كذلك فيها بناء على انها الداعي المفروض وجوده
في تمام الصلوة بل ربما كان ذلك مرجحا للقول بانها الداعي كما اوضحناه في محله بل ربما كان على ذلك لا فرق بين الابتداء والاستدامة التي هي
على هذا التقدير فعلية لا حكمية الا في صورة نادرة وهي فيما لو فرض ذهاب الداعي في الاثناء مع بقاء الافعال منتظمة بل يمكن منع الفرض المزبور
ومنع صحة الصلوة فيه لو سلم ولتحقيق المسئلة مقام اخر هذا وربما كان الوجه في تخصيص الاحرام بذكر النية فيه توقف تعيين نوع الحج و
العمرة عليه وكيف كان فلا بد من مقارنة النية للطواف على حسب غيره من الاعمال لكن في ك ولا يضر الفصل اليسير وفيه نظر ولذا اعتبرها
الفاضل وغيره عند الشروع وفيه بل في كشف اللثام لا قبله بفصل ولا بعده والا لم تكن نية الا على انه لا يتم على تقدير كونها الداعي كما
ان ما في كشف اللثام من انه لا بد من خطور معنى الطواف وهو الحركة حول الكعبة سبعة اشواط لا يخلو من نظر ايض لاطلاق الادلة واما
الاستدامة حكما فقد تقدم الكلام فيها في الصلوة وغيرها بل ذكرنا بناء على انها الداعي كما هو التحقيق انه موجود غالبا في جميع اجزاء الفعل
وان لم يقع منه منتظما كما هو واضح ومنها البدأة بالحجر الاسود والختم به بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض
كالنصوص مضافا الى التأسي به ص خصوصا بعد قوله خذوا عني مناسككم منها قول الصادق عم في صحيح معوية من اختصر في الحجر الطواف فليعد
طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود وما عن الشيخ في الاقتصاد من التعبير بلا ينبغي محمول على ارادة الوجوب قطعا ح فلو ابتدأ الطائف
بغيره مما قبله او بعده ففي عد لم يعتد بذلك الشوط الى ان ينتهي الى اول الحجر فمنه يبتدئ الاحتساب ان جدد عنده النية للاتمام مع احتمال
البطلان ومن جهله في كشف اللثام فقال ان جدد عنده النية لمجموع سبعة اشواط سواء الغي ما قبله او لا فكذا كره وزعم دخوله في الطواف وحسنا

منه

صلى الله عليه وآله

وكيفية الطواف

منه او لانه لان الطواف مقرون بالنية من ابتدائه فاذا اتم سبعة اشواط غير ما قدمه صح وان كان ذلك سهوا ولا يكفى استدامة النية لتا[خرها] بقية
لعدم مقارنتها لاول الطواف وكذا يصح الاحتساب منه ان جدد عند النية للاتمام اى اتمام سبعة اشواط المبتغل بنية اخرى وضمها الى ما قدمه
ولكن انما يصح اذا اكمل سبعة اخر بان علم فى الاثناء كون المقدم لغوا فاكملها بنية ثانية او اكملها سهوا وانما يصح الاول بناء على جواز تفريق
النية على الاجزاء والمنوى والثانى بناء على ان نية الاتمام تتضمن نية مجموع السبعة اشواط لكنه سهى او جهل فزعم ان منها ما قدمه كما اذا
نوى القضاء بفريضة لزعمه خروج الوقت ولم يكن خرج مع احتمال البطلان لبطلان النية المفرقة على اجزاء المنوى ومنافاة نية اتمام
السابق الفاسد لنية مجموع السبعة فانه ينوى الان ستة لا غير وغايته لو صح ما قدمه تفريق النية على الاجزاء ويجوز ان يريد بالاتمام
فعل مجموع سبعة اشواط لا مع الغاء ما قدمه ليحتمل البطلان اذ لا شبهة فى الصحة مع الالغاء ووجه الاحتمال ح انه وان نوى مجموع السبعة
بنية مقارنة للمبدأ لكنه لما اعتقد دخول ما قدمه منها كان بمنزلة نية ستة اشواط هذا كله على كون اللام فى للاتمام لتقوية العامل ويكون
كونها وقتية اى منه يحتسب ان اتم سبعة عدا ما قدمه مع تجديد النية عنده باحد المعنيين ويحتمل التعليل اى منه يحتسب ان جدد النية عند با[لحجر]
... مقارنة لما يجب مقارنتها له قلت لا يخفى عليك ان ذلك كله
المعنيين لانه تم ح الطواف وشروطه وان فعل قبله ما يلغو اتم النية والتى بها صحيح مقارنة لما يجب مقارنتها له فلو ابتدأ الطايف من غيره
متعمدا لا فائدة فيها مضافا الى ما فيه من التجشم فى الاخير بل وسابقه ولا مكان منع ارادة التفريق من التجديد ولذا قال فى ك فلو ابتدأ الطايف من غيره
لم يعتد بما فعله حتى ينتهى الى الحجر الاسود فيكون منه ابتداء طوافه ان جدد النية عنده واستصحبها فعلا والمهم تنقيح وجوب قصد البدءة بالحجر
وعدمه ولا ريب انه احوط بل لعل احتمال البطلان فى كلام الفاضل لذلك وان كان الاقوى عدم اعتباره ضرورة صدق الطواف سبعة اشواط
من الحجر الى الحجر فى الفرض وان لم يقصد البدءة والختم به لا ان الذى وقع منه ذلك ولو سهوا على ان النية هى الداعى والفرض استمراره وهو
موجود عند مروره على الحجر والابتداء الواقع منه كان لغوا لا ان الزيادة المتاخرة المفسدة لا المتقدمة التى هى فى الحقيقة ليست زيادة وليست
من التشريع لانه اتفق وقوعها منه سهوا ونحوه وبالجملة المتجه الصحة فى الفرض المزبور مع فرض كون الحاصل منه فى الخارج سبعة اشواط متعينة بلا
زيادة عليها كانت النية التى هى الداعى موجودة عند مروره على الحجر وقلنا بعدم وجوب قصد البدءة منه كما عرفت هذا وذهب الفاضل
بل وغيره من تاخر عنه الى انه لا بد من الابتداء باول الحجر بحيث يمر كله على كله قال فى ك وبالبدءة بالحجر بان يكون اول جزء منه محاذيا
لاول جزء من مقاديم بدنه بحيث يمر عليه علما او ظنا او نحوه فى غيرها ولم نعرف شيئا من ذلك لمن سبق العلامة وعلله فى كشف اللثام
بانه لازم من وجوب الابتداء بالحجر والبطلان بالزيادة على سبعة اشواط والنقصان عنها ولو خطوة او اقل فانه ان ابتدأ بجزء من وسطه
لم يأمن من الزيادة والنقصان وح فلو حاذى اخر الحجر ببعض بدنه فى ابتداء الطواف بعد النية بجميع بدنه لم يصح لعدم ابتدائه فيه
باول الحجر بل بما بعده بل لا بد ان يحاذى باقدم عضو من اعضائه وله بل قيل انهم اختلفوا لذلك فى تعيين اول جزء البدن هل هو
الانف والبطن او ابهام الرجلين وربما اختلفت الاشخاص بالنسبة الى ذلك ولكن ذلك كله لعدد الاعضاء عما فى الاخير كما ترى لا دليل عليه
بل ظاهر الادلة خلافه خصوصا ما فى خبر محمد من ان رسول الله صلى الله عليه وآله طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه سيما فى هذه الازمنة التى يشتد فيها الزحام
كما اشار اليه فى صحيح معاوية كنا نقول لا بد ان نستفتح الحجر ونختم به فاما اليوم فقد كثر الناس وان كان الظاهر ارادة الاستلام له فى المبدأ و
المنتهى لكن الفرض شدة الحرج والضيق فيما ذكروه المنافى لسهولة الملة وسماحتها ودعوى الاستلزام المزبور واضحة المنع ضرورة تحقق الصدق
عرفا بدون ذلك اللهم الا ان يراد من نحو قوله من الحجر الطواف بالحجر الذى هو اسم للمجموع كما ان المراد من الطواف به الطواف بجميع بدنه
الا ان ذلك كله شك فى شك مضافا الى اجمال الكيفية المزبورة التى هى الطواف باول جزء من مقاديم بدنه على اول جزء منه مادا ابدا ثم كله على
كل محافظا على الطواف على اليسار وان كان الظاهر عدم الباس فى ادخال جزء من باب المقدمة مع استصحاب النية وقصد الاحتساب من
حيث يحاذى ولا يلزم من ذلك الزيادة لكونه ادخال جزء من الراس فى غسل الوجه وبالجملة لا يخفى على المتفقه بملاحظة نحو ذلك بل ربما كان اعتبار
مثار للوسواس كما انه من المستهجنات القبيحة نحو ما يصنعه بعض الناس عند ارادة النية للصلوة بناء على انه اخطار من الاحوال التى تشبه
احوال المجانين مع انه مناف للتقية بل قد يقال انه لم يطف بالجزء المحاذى له من المقاديم لان الطواف عبارة عن الحركة الدورية فالتحقيق
عدم اعتبار ذلك بل ظاهر ك والرياض وغيرهما عدم اعتبار محل الابتداء فلو ابتدأ مثلا بالجزء الحجر كان له الختم باوله ولعله لصدق انه ابتداء
بالحجر وختم به ودعوى صدق الختم حتى يصل الى محل الابتداء الذى هو الوسط والاخر ممنوعة والزيادة والنقيصة فى الفرض غير قادحة بعد ظهور
الاول الادلة فى كون المراد منها الزيادة على الحجر الذى هو محل الابتداء والنقيصة عنه بل الظاهر اعتبار ادخال الاولى فى الطواف بقصد انه منه فى المنع
وكذا فى الاصل لا لغوا او مقدمة كما ستعرف ثم ولكن صرح جماعة باعتبار محاذات الحجر فى اخر شوط كما ابتدأ به اولا من غير فرق بين الاول وغيره فينبغى ح
ان يعلم محل الابتداء وان كان الظاهر عدم الباس بالزيادة مقدمة ولعله لتوقف صدق اسم الطواف بالبيت الذى منه الحجر عليه فرضا وقصدا
النقصان مثلا على بعض الاعراب وكذا ربما كان انه احوط ان لم يكن اقوى والاحوط منه مراعاة اول جزء من الحجر على حسب ما عرفته سابقا وكيف كان فلا
ريب فى استحباب استقبال الحجر بوجهه قبل الطواف للتاسى وظاهر خبرى الحسن بن عطية ومعوية بن عمار السابقين بل فى ك وينبغى ايقاع النية

حال الاستقبا

حال الاستقبال ثم الاخذ فى الحركة على اليسار عقيب النية وما قيل من فوات المقارنة لاول الطواف الذى هو الحركة الدورية ح ضعيف جدا لان مثل
ذلك لا يخل بها قطعا وفيه ما عرفت نعم بناء على انها الداعى لا باس بذلك فى ضرورة خطوة فى الحالتين والله العالم ومنها ان يطوف على يساره و
بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى التاسى بل هو مما استفيد من قول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان اذا كنت فى الطواف السابع
فائت المتعوذ وهو اذا قمت فى دبر الكعبة حذاء الباب فقل اللهم الى ان قال ثم استلم الركن اليمانى ثم ائت الحجر فاختم به وفى صحيح معوية اذا
فرغت من طوافك وبلغت مؤخر الكعبة وهو بحذاء المستجار دون الركن اليمانى بقليل فابسط يديك على البيت الى ان قال ثم ائت الركن
اليمانى ثم ائت الحجر الاسود وصحيحه الاخر ثم تطوف بالبيت سبعة اشواط الى ان قال فاذا انتهيت الى مؤخر الكعبة وهو المستجار دون الركن
اليمانى بقليل فى الشوط السابع فابسط يديك على البيت والصق بطنك وخديك بالبيت ثم قل اللهم الى ان قال ثم استقبل الركن
اليمانى والركن الذى فيه الحجر الاسود واختم به بتقريب استلزام الترتيب المزبور فى الشوط السابع لكون الطواف على اليسار وعلى كل حال فلو
جعله على يمينه واستقبله بوجهه او استدبره جهلا او سهوا او عمدا لم يصح عندنا فما عن ابى حنيفة من انه ان جعله على يمينه اعاده ان كان
بمكة والا جبره بدم بل عن اصحاب الشافعى لم يروه عنه نص فى استدباره والذى يجيء على مذهبه الاجزاء بل عنهم ايضا فى وجه الاجزاء ان استقبله
اوضح فقهم فى هذا الباب قول بغير علم نعم لا يقدح فى جعله على اليسار الانحراف الى الجهة اليمين قطعا والله العالم ومنها ان يدخل الحجر فى طوافه
بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكى منهما مستفيض كالنصوص التى منها الحلبى فى الصحيح قلت لابى عبد الله عليه السلام رجل طاف بالبيت
فاختصر شوطا واحدا فى الحجر كيف يصنع قال يعيد الطواف الواحد ورواه الشيخ يعيد ذلك الشوط وفى حسن بن البخترى عنه ايضا فى الرجل يطوف
بالبيت قال يقضى ما اختصر من طوافه وقد سمعت قوله عليه السلام فى صحيح معوية من اختصر فى الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود ولا
فرق فى الحكم المزبور بين القول بخروجه من البيت ودخوله فيه الذى قد تشعر به النصوص المزبورة بل فى س المشهور كونه منه بل فى كره وهى ان جميعه
وذكر عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وآله قال ستة اذرع من الحجر من البيت لكن سئل معوية بن عمار الصادق عليه السلام فى الصحيح امن البيت هو او فيه شيء من البيت فقال
لا ولا قلامة ظفر ولكن اسمعيل دفن امه فيه فكره ان توطأ فجعل عليه حجرا وفيه قبور انبياء وفى خبر يونس بن يعقوب قلت لابى عبد الله عليه السلام
انى كنت اصلى فى الحجر فقال لى رجل لا تصل المكتوبة فى هذا الموضع فان فى الحجر من البيت فقال كذب صل فيه حيث شئت وفى خبر مفضل بن عمر عنه عليه السلام
الحجر بيت اسمعيل وفيه قبر هاجر وقبر اسمعيل وسأله ابن الحلبى فى المروى عن نوادر البزنطى عن الحجر فقال انكم تسمونه الحطيم وانما كان لغنم اسمعيل
وانما دفن فيه امه وكره ان توطأ قبرها فحجر عليه وفيه قبور انبياء الى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك وما فى كره من ان قريشا لما بنت البيت
قصرت الاموال الطيبة والهدايا والنذور عن عمارته فتركوا من جانب الحجر بعض البيت وقطعوا الركنين الشاميين من قواعد ابرهيم وضيقوا
عرض الجدار من الركن الاسود الى الشامى الذى يليه فبقى من الاساس شبه الدكان مرتفعا وهو الذى يسمى الشاذروان لم نتحققه بل الثابت فى
نصوصنا المشتملة على قصة هدم قريش الكعبة خلافه نعم ربما كان فى مرفوع على بن ابرهيم وغيره انه كان بنيان ابرهيم عليه السلام الطول ثلثون ذراعا و
العرض اثنان وعشرون ذراعا والسماء تسعة اذرع تأييد لكون ستة اذرع منه من البيت وعلى كل حال فلا بد من ادخاله فى الطواف فلو طاف
بينه وبين البيت لم يصح شوطه احتياطا الا الطواف كله كما سمعته فى النصوص السابقة لكن قال الشهيد فيه روايتان ويمكن اعتبار تجاوز
النصف هنا وح او كان السابع كفى اتمام الشوط من موضع سلوك الحجر ولعله اراد بالرواية الاخرى ما سمعته من صحيح معوية بن عمار المحتمل
لكون الاختصار فى جميع الاشواط وكون الطواف بمعنى الشوط كذا لخبر ابرهيم بن سفيان كتبت الى ابى الحسن الرضا عليه السلام امرأة طافت طواف
الحج فلما كانت فى الشوط السابع اختصرت وطافت فى الحجر وصلت ركعتى الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى وقال الشهيد بل فى كره
لو دخل احدى الفتحتين وخرج من الاخرى لم يحتسب له وبه قال الشافعى فى احد قوليه ولا طوافه بعده حتى ينتهى الى الفتحة التى دخل منها يعنى فانه
دخلها ايضا لم يحتسب ايضا وان تجاوزها وطاف بالحجر احتسب مطلقا او بعد النصف وفيه اشارة الى عدم الاكتفاء باتمام الشوط من الفتحة بل يجب الاستيناف
والظاهر الاعادة فى الخبرين فيه بل نص الثانى منهما على الاعادة من الحجر الاسود كما سمعت والله العالم ومنها ان يكمله سبعا بلا خلاف اجده فيه بل
الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المستفيضة بل المتواترة ومنها ان يكون بين البيت والمقام الذى هو لغة موضع قدم القائم
والمراد به هنا مقام ابرهيم عليه السلام اى الحجر الذى وقف عليه لبناء البيت كما عن ابن جبير او للاذان بالحج كما عن غيره بل عن العلوى وابن جماعة
انه لما امر بالنداء قام على المقام تطاول المقام حتى كان كاطول جبل على ظهر الارض فنادى او لما عن ابن عباس من انه لما جاء يطلب ابنه
اسمعيل فلم يجده قالت له زوجته انزل فابى فقالت دعنى اغسل راسك فاتته بحجر فوضع رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعته
وقد غابت رجله فيه فوضعته تحت الشق الاخر وغسلته فغابت رجله الثانية فيه فجعله الله من الشعائر وعن الازرقى انه لما فرغ من
الاذان عليه جعله قبلة فكان يصلى اليه مستقبل الباب وذكر ايضا ان ذرع المقام ذراع وان القدمين داخلان فيه سبعة اصابع وعن
ابن جماعة ان مقدار ارتفاعه من الارض نصف ذراع وربع وثمن بذراع القماش وان اعلاه مربع من كل جهة نصف ذراع وربع وموضع غوص
القدمين ملبس بفضة وعمقه من فوق الفضة سبعة قراريط ونصف قيراط بالذراع المتقدم اى ذراع مصر المستعمل فى زمانه ولعل

اختلافهما

اختلافهما باعتبار الذرع باليد والحديد وعلى كل حال فلا خلاف معتد به اجده في وجوب كون الطواف بينه وبين البيت بل في الغنية الاجماع عليه للخبر
حريز عن ابن مسلم قال سألته عن حد الطواف الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يطوفون بالبيت والمقام وانتم
اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت
من نواحي البيت كلها فمن طاف فتباعد من نواحيه ابعد من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حد ولا طواف
له المنجبر والمعتضد بما عرفت وكان وجه ما فيه من الاختلاف بين اليوم وعهده مع قوله والحد قبل اليوم واليوم واحد ما عن حلك والطبرسي من انه كانت
قريش في الجاهلية الصقته بالبيت خوفا عليه من السيول واستمر كذلك في عهد النبي صلى الله عليه وآله وعهد ابي بكر فلما ولي عمر رده الى موضعه لان الذي هو
مكانه في زمن الخليل وان كان يبعد ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله اولى من عمر بذلك خصوصا بعد علمه معرفته بموضعه في زمن الخليل ومن هنا كان المحكي عن ابن
ابي مليكة انه قال موضع المقام هذا الذي هو فيه اليوم هو موضعه في الجاهلية وفي عهد النبي صلى الله عليه وآله وابي بكر وعمر الا ان السيل ذهب به في خلافة عمر
ثم رد فجعل في وجه الكعبة حتى قدم عمر فرده وعن تاريخ البخاري ان سيل ام نهشل لما اتى المسجد اخذ المقام الى اسفل مكة فلما جف الماء اتوا
بالمقام ملصوقا بالكعبة وكتبوا الى عمر بذلك فورد مكة معتمرا في شهر رمضان من ذلك العام وسأل اهل العلم عنده علم بمحل الحجر فقام المطلب بن
ابي وداعة السهمي وقيل رجل من آل عابد او من الشهرين كنت اخاف عليه مثل هذا فاخذت مقياسه من محله الى الحجر فاجلسه عمر عنده وقال ابعث
فاتي بالمقياس فاتى به فوضع عمر المقام في محله الان ونحوه عن النووي والازرقي وعن ابن سراقة ان ما بين باب الكعبة ومصلى آدم اذرع ومن سبعة
اذرع وهناك كان موضع مقام ابرهيم ع وصلى رسول الله ص عنده حين فرغ من طوافه ركعتين وانزل عليه واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى
ثم نقله الى الموضع الذي هو فيه الان وذلك على عشرين ذراعا من الكعبة لئلا ينقطع الطواف بالمصلين خلفه ثم ذهب به السيل في ايام عمر الى اسفل
مكة فاتي به وامر عمر برده الى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله ص ونحوه ان رسول الله ص هو الواضع له عن ابن عيينة وعروة بل قد يظهر
من صحيح زرارة ان عمر قد احيى فعل الجاهلية قال لابي جعفر ع ما ادركت الحسين ع قال نعم اذكر وانا معه في المسجد الحرام وقد دخل فيه السيل
والناس يقومون على المقام يخرج الخارج فيقول قد ذهب به السيل ويدخل الداخل فيقول هو مكانه قال فقال يا فلان ما يصنع هؤلاء فقلت
اصلحك الله يخافون ان يكون السيل قد ذهب بالمقام فقال ان الله عز وجل جعله علما لم يكن ليذهب به فاستقروا وكان موضع المقام
الذي وضعه ابرهيم ع عند جدار البيت فلم يزل هناك حتى حوله اهل الجاهلية الى المكان الذي هو فيه اليوم فلما فتح النبي ص مكة رده الى الموضع
الذي وضعه ابرهيم ع فلم يزل هناك الى ان ولي عمر فسأل الناس من منكم يعرف المكان الذي كان فيه المقام فقال رجل انا كنت قد اخذت مقداره
بنسع فهو عندي فقال ائتني به فاتاه به فقاسه ثم رده الى ذلك المكان وعلى كل حال فالعمدة في اجزاء الطواف خارج المقام مع الضرورة صحيح
الحلبي سأل الصادق ع عن الطواف خلف المقام فقال ما احب ذلك وما ارى به بأسا فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدا بل قد يظهر الميل اليه
من المخ وكره وهي [illegible] لكن فيه ان الخبر المزبور دال على الكراهة مع الاختيار دون الاضطرار كما عن ظاهر الصدوق الفتوى به لا الجواز وعدمه
نعم يمكن القول باجزائه تقية اما غيرها فمشكل بل ظاهر ما سمعته من النص والفتوى ومعقد الاجماع عدم الاجزاء مطلقا ثم انه لا بد من ملاحظة المقدار
المزبور من جميع الجوانب كما سمعت التصريح به في الخبر المزبور بل في ك الى قطع الاصحاب هو كذلك كما عن تاريخ الازرقي الى الشاذروان ست
وعشرون ذراعا ونصف نعم لا اشكال في احتساب المسافة من جهة الحجر من خارجه بناء على انه من البيت بل في ك وغيرها وان قلنا بخروجه
ان خالفه في الطواف فلا يكون محسوبا من المسافة وفيه انه خلاف ظاهر الخبر المزبور ولذا احتمل في ك احتسابه منها وان لم يجز سلوكه ولا ريب في
انه الاحوط وهل المعتبر وقوع الطواف بين البيت وحائط البناء الذي هو على المقام الاصلي او بين الصخرة التي هي المقام هنا الظاهر الثاني
كما انه لا مدخلية للمقام نفسه في الطواف فلو حول عن مكانه وجب الطواف في المقدار المخصوص كما دل عليه الخبر المزبور بل خبر زرارة
صريح في ذلك وعن الشافعي لا بأس بالحائل بين الطائف والبيت كالسقاية والسواري ولا كونه في اخر باب المسجد وتحت السقف وعلى الاروقة و
السطوح اذا كان البيت ارفع بناء على ما هو اليوم فان جعل سقف المسجد اعلى لم يجز الطواف على سطحه وفي مقتضى ما عن كره انه لو انهدمت الكعبة
والعياذ بالله لم يصح الطواف حول عرصتها وهو بعيد بل باطل كبطلان القول بجواز الطواف في المسجد خارجا عن القدر المزبور عندنا وكيف كان
فلو مشى الطائف في طوافه على اساس البيت الذي هو القدر الباقي من اساس الحائط بعد عمارته المسمى بالشاذروان او على حائط الحجر لم يجزه
بلا خلاف ولا اشكال لعدم صدق الطواف بالبيت والحجر الاول من الكعبة فيما قطع به الاصحاب على ما في ك بل هو المحكي عن غيرهم من الشافعية و
الحنابلة وبعض متأخري المالكية نعم عن ابن ظهيرة من الحنفية جواز الطواف عندنا على الشاذروان لانه ليس من البيت نص على ذلك الاصحاب
ولعله لما رووه من ان ابن الزبير لما هدم الكعبة وادخل الحجر او ستة اذرع منه وشبرا فيها لما سمعه من عائشة عن النبي ص انه بناها على اساس
ابرهيم الخليل ولم ينقص من عرض جدارها شيئا اللهم الا ان يكون النقصان المتعارف بين الناس في البناء اذا ظهر على الارض ومثله يمكن منع كونه نقصانا
من البيت ثم في بعض التواريخ انه لما قتل ابن الزبير هدموا الكعبة واخرجوا ما كان ادخله فيها من الحجر والمراد ان المعروف كون الشاذروان هو
ما نقصته قريش من عرض اساس جدار الكعبة لكن قد بنيت بعدهم غير مرة منها في اواخر عشر الستين وستمائة واوائل عشر السبعين وستمائة

فان كان المراد

فان كان المراد النقص المتعارف عند ظهور الاساس الى الارض فيشكل حينئذ خروجه من البيت وان كان غيره فانه بناه جددوها ابقوها على ما
نقصته قريش النقصان الغير المتعارف اتجه حينئذ وجوب اجتنابه في الطواف لكون الطواف عليه ح طوافا في البيت لكن الاجماع في البيت لا به كما
هو واضح وعلى كل حال فالعمل على ما عليه الاصحاب واما الثاني فلما فاته لما سمعته سابقا من وجوب الطواف به سواء قلنا بكونه من البيت
او خارجا عنه ولا ريب في عدم تحقق ذلك مع الطواف ماشيا على حائطه بل عن كره عدم جواز مس الحائط باليد في موازاة الشاذروان لانه
يكون بعض بدنه في البيت فلا يتحقق الشرط الذي هو خروجه عنه بجميعه بل كان كما لو وضع احد رجليه اختيارا على الشاذروان ولكن فيه منع
الشرط المزبور مع فرض صدق الطواف عليه لو خروج معظم بدنه ولعله لذا جزم بالعدم في [illegible] لكن الاحوط ما ذكره نعم لو مسه لا في موازاته لم يكن
به بأس وفي كشف اللثام هو مبني على اختصاصه ببعض الجوانب كما عرفت تقدم المحكي عن ابن ظهيرة في شفاء الغرام ان شاذروان الكعبة هو الاحجار
اللاصقة بالكعبة التي عليها البناء المسنم المرخم في جوانبها الثلاثة الشرقي والغربي واليماني وبعض حجارة الجانب الشرقي بناء عليه فهو شاذروان
ايضا واما الحجارة اللاصقة بجدار الكعبة التي تلي الحجر فليست بشاذروان لان موضعها من الكعبة بلا ريب والشاذروان هو ما نقصته قريش من عرض جدار
اساس الكعبة حين ظهر على الارض كما هو عادة الناس في الابنية اشار الى ذلك الشيخ ابو حامد الاسفرايني وغيره والله العالم ومن لوازمه ركعتا
الطواف وهما واجبتان في الطواف الواجب على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا شهرة عظيمة بل عن ف نسبته الى عامة اهل العلم وان حكي
فيه عن الشافعي قولا بعدم الوجوب ناسبا له الى قوم من اصحابنا لكن لا نعرفهم بل في الرياض عن الاجماع مع ان فيه وفي ئر نقل قول بالاستحباب وفي
كره نسبة ذلك الى شاذ كالمحكي عن ابن ادريس للتأسي به ص فانه صلاهما ولقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى بل قيل انها نزلت عليه
حين فعلهما ومنه مع غيره من النصوص المشتملة على وجوب عود الناسي لها الى المقام والصلوة فيه وذكر الاية دليلا عليه يظهر وجه دلالة
الاية على ذلك مضافا الى الاجماع على عدم وجوب غيرهما فيه والامر بهما مع فواتهما المحمول على الوجوب المقتضي لوجوب الاداء ولقوله ع
في حسن معوية او صحيحه اذا فرغت من طوافك فات مقام ابرهيم ع وصل ركعتين واجعله اماما واقرأ في الاولى منهما سورة التوحيد وفي
الثانية قل يا ايها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسأله ان يتقبل منك وهاتان الركعتان هما الفريضة
ليس يكره ان تصليهما في اي الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا تؤخرهما ساعة تطوف وتفرغ فصلهما وغيره من النصوص بل في
كشف اللثام نسبة ذلك الى الاخبار الكثيرة جدا ولعله يريد ما التمسه منها الاثم في وجوب كونهما في المقام وفي قضائهما وغير ذلك وعلى
كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور كدليله الذي هو الاصل المقطوع بما عرفت بعد تسليم جريانه هنا وعدم تعين الاية لهذا
المعنى الذي قد سمعت القرائن عليه لنا فيه لاحتمال ارادة موضع للدعاء من المصلى او القبلة وكون المراد بالمقام هو الحرم كله او مع سائر
المشاعر وقوله ص للاعرابي الذي قال له هل علي غيرها يعني الخمس لا الا ان تطوع المحتمل لعدم وجوب ح ذ [illegible] عليه وقول ابي جعفر ع لزرارة في الحسن
فرض الله الصلوة وسن رسول الله ص عشرة اوجه صلوة السفر وصلوة الحضر وصلوة الخوف على ثلثة اوجه وصلوة كسوف الشمس والقمر
وصلوة العيدين وصلوة الاستسقاء والصلوة على الميت المحتمل كما يقرب على ما في كشف اللثام لكون المراد ما شرع من الصلوة بنفسها
لا تابعة للطواف او غيره على انه عام او مطلق يحكم عليه بما عرفت كما هو واضح ثم لا يخفى عليك دلالة الحسن المزبور على استحباب قراءة التوحيد
في الاولى منهما والجحد في الثانية بل في المنتهى انه المشهور وبه صرح في كره وغيرها بل في الاول عنهما انه رواه العامة عن النبي ص نعم في الثاني منهما
كالدروس انه روي العكس لكنا لم نتحققه وان حكي القول به في المخ عن الشيخ في يه في باب القراءة دون باب الطواف الذي صرح فيه بما سمعت
ولا ريب في ان الاولى جعلا الا اطلاق بعض النصوص على الحسن المزبور المتضمن لاستحباب الدعاء بعدهما كما اشار اليه من قال والدعاء بالماثور او بما
سنح والله العالم ولو نسيهما وجب عليه الرجوع بلا خلاف اجده فيه الا ما يحكى عن الهندي من الميل الى صلوتهما حيث يذكر بل في كشف اللثام
الاجماع عليه كما هو الظاهر لعله كذلك لاصالة عدم السقوط مع التمكن من الاتيان بالمأمور به على وجهه وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال
سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل ايضا لذلك الطواف
حتى ذكر وهو بالابطح قال يرجع الى المقام فيصلي ركعتين وخبر عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل
الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء لم يصل الركعتين حتى ذكر بالابطح يصلي اربع ركعات قال يرجع فيصلي
عند المقام اربعا ومرسل الطبرسي المحكي عن مجمعه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يطوف بالبيت طواف الفريضة ونسي ان يصلي
الركعتين عند مقام ابرهيم ع فقال يصليهما ولو بعد ايام لان الله تعالى يقول واتخذوا الاية وعن العياشي روايته ولكن وجهان يصلي
وغيرها من النصوص نعم لو شق عليه الرجوع فضلا عما لو تعذر قضاهما حيث ذكر كما في عد وعق ومحكي يب والاستبصار ولعله المراد من التعذر
في محكي ية وط ولا تذكرة والمهذب والجامع لقاعدة الحرج واليسر المشار اليهما في صحيح ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يصلي ركعتي
طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى حتى ارتحل قال ان كان ارتحل فاني لا اشق عليه ولا امره ان
يرجع لكن يصلي حيث يذكر المحمول عليه خبر ابي الصباح سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يصلي الركعتين عند مقام ابرهيم في طواف

بقوله الخصم واشتمال لفظ لا ينبغي في خبر زرارة الاتي الذي يراد منه الحرمة ولو بقرينة ما سمعته من النصوص والفتاوى كما ترى وبنفي الخلاف في عن الاجزاء مع كونه موهونا بما سمعت معارض بما سمعت رجحانها عليه من وجوه بل في المختلف لا ريب ضعف القول المزبور بعد ما سمعته من النصوص والفتاوى انما الكلام فيما سمعته من المص وجماعة بقوله فان منعه زحام صلى وراءه او الى احد جانبيه مع ان الموجود في النصوص الصلوة عند المقام وخلفه وجعله اماما بل مقتضى محكي الثلاثة على الاطلاق الاول تعين كونها خلفه كما عن الصدوقين وابي علي والشيخ في المصباح ومختصره والقاضي في المهذب بل في س معظم الاخبار وكلام الاصحاب ليس فيها الصلوة في المقام بل عنده او خلفه وعن الصادق ع ليس لاحد ان يصليهما الا خلف المقام واما تعبير بعض الفقهاء بالصلوة في المقام فهو مجاز تسمية لما حول المقام باسمه بان الصخرة التي فيها اثر قدمي ابرهيم ع لا يصلى عليها ولا خلاف في عدم جواز التقدم عليها المنع من استدبارها ومنه في كشف اللثام من انه لا باس بتمسك بارادة نفس الصخرة وحقيقة الظرفية بمعنى انه ان امكن الصلوة على نفسها فعل لظاهر الاية فان لم يمكن كما هو الواقع في هذه الازمنة صلى خلفه والى جانبيه مضافا الى عدم وقوع ذلك من النبي وغيره بل قد سمعت ان الواقع خلافه من الصلوة خلفه وجعله اماما وانه صلى الله عليه وآله قرء الاية بعد ان فعل مشيرا بذلك الى كونه المراد منها كما ان المحكي عن ابرهيم ع انه جعله بعد وقوع الاية من الله تعالى في الصخرة قبلة لصلوته وعلى كل حال فقد عبر بايقاع الركعتين في المقام في ية وط وله وسم وئر ونع وعد وكره وير والتبصرة ود وهي ولعل المراد عنده كما في جملة من النصوص وحكي في الاقتصاد والجمل والعقود وجمل العلم والعمل وشرحه والجامع واستشهد له بما عن هي وكره من الاستدلال على الصلوة فيه بنصوص عنده وخلفه لكن قد يشكل ذلك في عبارة المص والفاضل ونحوهما مما اشترط فيه الصلوة خلفه واحد جانبيه بالزحام وكذا عن لة لكن فيها انه جعل انه نحو ما عن ير وط وئر ومع او بحياله وفي فع وعن ئر ان زوحم صلى حياله وعن الاقتصاد يصلي عند المقام او حيث يقرب منه وبالجملة لا وجه لاشتراط الصلوة خلفه بالضرورة ضرورة جوازه اختيارا بل مقتضى الجمع بين النصوص تعينه كما عرفت اللهم الا ان يريد والتباعد الذي يخرج عن مصداق عنده كما يومي اليه استدلاله على ذلك بخبر الحسين بن عثمان الصحيح في محكي المنتهى والضعيف في غيره قال رايت ابا الحسن موسى ع يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد وفي يب قريبا من الظلال لكثرة الناس واما احتمال كون المراد بالمقام في كلام من عرفت البناء الموجود الان الذي كاد يكون حقيقة عرفية باعتبار اشتماله عليه فهو مع بعده عن النصوص خصوصا صحيح ابرهيم بن ابي محمود السابق منها وان صحح الظرفية المكانية لكنه لا يصحح الشرطية المزبورة الا على التاويل المذكور على كل حال ذلك مع انه لم نقف على ما يدل على الصلوة في احد جانبيه في حال التباعد ولعله لذا تركه في فع ومحكي يب مما سمعت بل قد سمعت ان مقتضى الجمع بين اطلاق الاية وخصوص عنده وبين نصوص الخلف تعين الخلف في حال الاختيار ايضا فضلا عن حال الاضطرار الخارج عن صدق عنده والاتخاذ منه مصلى المراد به من فيه اما الانتهائية او الابتدائية على ابتداء معنى المصلى منه او اتخاذه منه بكونه بحياله وان المراد منه نحو قولهم اتخذت من فلان صديقا او صاحبا ووهب الله لي من فلان اخا مشفقا فان الصلوة الى احد الجانبين في حال التباعد خارج عن ذلك كله واما الخلف فلما سمعته من الصحيح المزبور على انه ينبغي تقييد ذلك بما اذا ضاق الوقت والا فالمتجه وجوب الانتظار وفعل ابي الحسن ع لا اطلاق فيه وبذلك كله اتضح لك ان الاولى بل الاحوط الصلوة خلفه سواء كان هو الصخرة او البناء في حال الاختيار والاضطرار مراعيا الاقرب فالاقرب والثالث الخارج عن صدق القسم عنده هذا كله في طواف الفريضة واما النافلة فيجوز ايقاعهما فيها في المسجد حيث شاء كما نص عليه غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل عن بعضهم نصا وفتوى للاصل والنصوص منها قول احدهما ع في خبر زرارة لا ينبغي ان تصلي ركعتي طواف الفريضة الا عند مقام ابرهيم ع واما التطوع فحيث شئت من المسجد ومنها قول الباقر ع في خبر اسحق بن عمار من طاف بهذا البيت اسبوعا وصلى ركعتين في اي جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة الاف حسنة المراد به النافلة بل في ظاهر المروي عن قرب الاسناد منها عن الرجل يطوف بعد الفجر فيصلي الركعتين خارج المسجد قال يصلي بمكة لا يخرج منها الا ان ينسى فيصلي اذا رجع في المسجد اي ساعة احب ركعتي ذلك الطواف جواز صلوة الركعتين خارج المسجد بمكة على الاطلاق ولم ار مفتيا به فالعمل به مشكل ولو صح سنده لقصوره عن معارضة غيره مما دل على صلوتهما فيه والله العالم

المسئلة الرابعة من طاف وعلى بدنه نجاسة او في ثوبه مع العلم بها وبالحكم لم يصح طوافه بلا خلاف بين القائلين بالشرطية بل ولا اشكال ضرورة اقتضاء النهي في العبادة الفساد فيعيد الطواف حينئذ بعد ازالة النجاسة كالصلوة المشبه بها الطواف وان لم يعلم بها ابتداء فعلم في اثناء الطواف ازال الثوب مع وجود ساتر غيره او ازال النجاسة وعلى كل حال فالمراد رفع النجاسة وتمم طوافه كما صرح به غير واحد ولعله لاطلاق المرسل رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزأه الطواف ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر وخبر يونس بن يعقوب سئل الصادق ع عن الرجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي يرى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه المؤيد بخبر حبيب بن مظاهر قال ابتدات في طواف الفريضة فطفت شوطا فاذا انسان قد اصاب انفي فادماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدات الطواف فذكرت ذلك لابي عبدالله ع فقال بئسما صنعت كان ينبغي ان تبني على ما طفت اما انه ليس عليك شيء فانه وان لم يكن في الجاهل بها الا انه مثله في اختصاص التكليف بحال العلم بناء على ما ستعرف وبقاعدة الاجزاء وفيما وقع حال عدم العلم بعد عدم ثبوت الشرطية في ازيد من حال العلم كعدم ثبوت البطلان بالفصل المزبور بل مقتضى الاطلاق قاعدة الصحة مضافا

الى الخبرين

بحج ان تعمد فقال ان كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع فان الله تعالى يقول واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وان كان قد ارتحل فلا امره ان يرجع بل ومن معوية قلت لابي عبدالله ع رجل نسي الركعتين خلف مقام ابرهيم ع فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فليصلهما حيث ذكر وان ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيهما بل وخبر عمر بن البراء عنه ع فيمن نسي ركعتي طواف الفريضة حتى اتى منى انه رخص له ان يصليهما بمنى وخبر ابرهيم بن المثنى وحنان قالا طفنا بالبيت طواف النساء ونسينا الركعتين فلما صرنا بمنى ذكرناهما فاتينا اباعبدالله ع فسألناه فقال صلياهما بمنى وخبر عمر بن يزيد عنه ع سئل عن رجل نسي الركعتين ركعتي الفريضة عند مقام ابرهيم ع حتى اتى منى قال يصليهما بمنى وخبر هاشم بن المثنى قال نسيت ان اصلي الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت الى منى فرجعت الى مكة فصليتهما ثم عدت الى منى فذكرنا ذلك لابي عبدالله ع فقال افلا صليهما حيث ذكرت ودلالتها على المندوب وخبر حنان بن سدير قال زرت فنسيت ركعتي الطواف فاتيت اباعبدالله ع وهو بقرن الثعالب فسألته فقال صل في مكانك ولعله لذا وسابقه وغيرهما حكي عن الصدوق الميل الى قضائهما حيث يذكره لكنه مناف لما سمعته من النص والفتوى فالاولى الجمع بما عرفت خصوصا بعد ما قيل من قصورها جملة عن الصحة بل ضعف بعضها سندا وجمعها الادلة على احتمال التقييد المزبور الذي هو اولى من الجمع بحمل الدال على التقييد على الاستحباب وابقاء المطلق على حاله لمعلومية رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز مضافا الى الاعتضاد بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا بل هي كذلك كما عرفت وبكثرة النصوص المزبورة وصحتها وتضمن جملة منها تعليل الامر بالرجوع بقوله تعالى واتخذوا والامر للوجوب قطعا فما عن بعض من قارب عصرنا من الميل الى جواز قضائهما حيث ذكر مستمسكا بما سمعته من النصوص في غير محله ومنه يعلم النظر فيما في س من انه لو نسي الركعتين رجع الى المقام فان تعذر فحيث شاء من الحرم فان تعذر فحيث امكن من البقاع ضرورة عدم ما يدل على هذا التفصيل ولا دليل كما اعترف به بعضهم وفي ير جواز الاستنابة فيهما ان خرج وشق عليه الرجوع وكذا في كره ان صلاهما في غير المقام ناسيا ثم لم يتمكن من الرجوع ولعله لجواز الاستنابة فيهما تبعا للطواف فكذا بدونه وصحيح عمر بن يزيد عن ابي عبدالله ع فيمن نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة قال ان كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما اوعنه وصحيحه الاخر عنه ايضا من نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضي او يقضي عنه وليه او رجل من المسلمين وخبر ابن مسكان قال حدثني من سئله عن الرجل ينسى ركعتي طواف الفريضة حتى يخرج فقال يوكل قال ابن مسكان وفي حديث اخر ان كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع وليصلهما فان الله تعالى يقول واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وخبر محمد بن مسلم سئل احدهما ع عمن نسي ان يصلي الركعتين قال يصلي عنه لكن الجميع كما ترى لا تقييد فيه بشيء منها مما ذكره كالمحكي عن ظاهر كره من الاستنابة اذا خرج مع تعمد الترك ويحتمل في خبري ابني يزيد ومسلم منها ارادة ما ذكره المص والفاضل والشيخ وبنو حمزة وادريس وسعيد من انه لو مات ولم يصلهما قضاهما الولي عنه مضافا الى عموم ما دل على قضاء الصلوة الفائتة عنه بل هما اولى بذلك باعتبار شرعية النيابة فيهما في حيوة المنوب عنه ولو تبعا للطواف بل قد يظهر من خبر ابن يزيد منها جواز قضاء غير الولي مع وجوده ولا باس به وان كان الاحوط خلافه ولو ترك معهما الطواف ففي كشف اللثام في وجوبهما على الولي او يستنيب في الطواف او يستنيب عليهما معا عنه وجهان ولعل وجوبهما عليه مطلقا اقوى لعموم قضاء ما فاته من الصلوة الواجبة اما الطواف فلا يجب عليه قضاؤه عنه وان كان بحكم الصلوة قلت ستسمع فيما ياتي عند التعرض لمسئلة نسيان الطواف من النصوص ما ينافي ذلك والجاهل كالناسي في الحكم المذكور لقول احدهما عليهما السلم في صحيح جميل ان الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابرهيم ع بمنزلة الناسي مضافا الى اطلاق بعض النصوص وخبر العياشي السابق اما العامد ففي كشف اللثام ان الاصحاب لم يتعرضوا لذكره والذي يقتضيه الاصل انه يجب عليه العود مع الامكان ومع التعذر او بقائهما في الذمة يصليهما حيث امكن وفي كشف اللثام بعد ان حكى ذلك عنه قال لا ريب ان مقتضى الاصل وجوب العود مع الامكان وانما الكلام في الاكتفاء بصلوتهما حيث امكن مع التعذر او بقائهما في الذمة الى ان يحصل التمكن منهما في محلهما وكذا الاشكال في صحة الافعال المتاخرة عنها من صدق الاتيان بها ومن عدم وقوعها على الوجه المامور به وتبعه في الرياض قلت قد يقال بتناول صحيح الجاهل الشامل للمقصر الذي هو كالعامد كما انه قد يقال بان الادلة المزبورة خصوصا الاية وما اشتمل على الاستدلال بها من النصوص انما تدل على وجوبهما بعد الطواف لا اشتراط صحته بهما ولذا كان له تركهما في الطواف المندوب ولم يؤمر باعادة السعي وغيره من الافعال للجاهل بها فليس حينئذ في تعمد فعلها بعد الطواف عمدا الا الاثم ووجوب القضاء كما ذكره ثاني الشهيدين لا البطلان لما تعقبهما من الافعال وجعلهما في المتن من لوازم الطواف اعم من ذلك والله العالم

مسائل ست الاولى الزيادة عمدا على سبع في الطواف الواجب محظورة ومبطلة على الاظهر كما عن التهذيب والاقتصاد والجمل والعقود والمهذب بل في ك انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي كشف اللثام انه المشهور بل هو كذلك مع نيتها في الابتداء على وجه الادخال في الكيفية ضرورة كونه حينئذ غير المامور به الشارع فهو كمن نوى صلوة الصبح مثلا ثلثا في كشف اللثام وكذا لو نواها في الاثناء لانه لم يستدم النية الصحيحة ولا حكمها وفيه ان ذلك غير مناف لاستدامة النية على ان نوى الزيادة عليها واما اذا تعمد فعلها من غير نية ذلك في الابتداء او في الاثناء فان تعمد فعلها الا من هذا الطواف ففي كشف اللثام عدم البطلان ظاهر لانها حينئذ فعل خارج وقع لغوا او جزء من طواف اخر وان تعمدها من هذا الطواف نظاما ولما سمعته من

المشهور

الصفا او المروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي قطعت طوافها في اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله وغير ذلك نعم اذا تعمد الحدث كان ممن تعمد القطع ويجيء الخلاف السابق وعن الغنية ان الحائض تبني مطلقا لصحيح ابن مسلم عن الصادق ع سئل عن امراة طافت ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رات دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت واعتدت بما مضى المحمول على النفل كما عن الشيخ او على غير ذلك وقد تقدم الكلام في المسئلة فلاحظ وتامل وكذا التفصيل المزبور لو دخل في السعي فذكر انه لم يتم طوافه رجع فاتم طوافه ان كان تجاوز النصف ثم تمم السعي تجاوز نصفه او لا وان لم يكن قد تجاوز النصف استانف الطواف كما عن ط وئر والجامع ثم استانف السعي كما في عد ومحكي كره عن ية وئر وكره دير وهي اتمام السعي على التقديرين بل قيل هو ظاهر ب المص في كتابيه على كل حال لم اعثر هنا على نص بالخصوص في التفصيل المزبور ولعله يكفي فيه ما عرفته من التعليل او غيره مما يحكم به على الاطلاق موثق اسحق بن عمار سئل الصادق ع عن رجل طاف بالبيت ثم خرج الى الصفا فطاف به ثم ذكر انه قد بقي عليه من طوافه شيء فامره ان يرجع الى البيت فيتم ما بقي من طوافه ثم يرجع الى الصفا فيتم ما بقي قال فانه طاف بالصفا وترك البيت قال يرجع الى البيت فيطوف به ثم يستقبل طواف الصفا قال فما الفرق بين هذين فقال ع لانه دخل في شيء من الطواف وهذا لم يدخل في شيء منه ان لم نقل بظهور شيء في كونه في الاقل من النصف بل قد يقال ان دليل الاستيناف ح اذا كان دون النصف انه بحكم من لم يدخل في شيء من الطواف بل عليه وجوب استينافه كالتارك له راسا وكان ترك ذكر ركعتي الطواف اتكالا على معلومية تبعيتها لكن في فع ومحكي ية وئب ويه ور وكره وهي الاطلاق اتمام الطواف ولعله لاطلاق الخبر المزبور الذي عرفت الحال فيه الا انه مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط فيه فقد ظهر لك مما ذكرناه ان المدار في اتمام الطواف واستينافه مع القطع لعذر مجاوزة النصف وعدمه ولعل من ذلك قطعه ايضا لصلوة فريضة وان لم يتضيق وقتها فان ذلك جائز عندنا بل عن هي اجماع العلماء عليه الا مالكا او لصلوة الوتر اذا ضاق وقتها او لصلوة جنازة او نحو ذلك من الاعذار كما نص عليه الشهيدان في س والمعتبر قال في الاول ويجوز الحلبي البناء على شوط اذا قطعه لصلوة فريضة وهو نادر كما انه فتوى فع بذلك واضافة الوتر وان كان فيه ان ما ذكره من الحلبي هو المحكي عن نص الغنية والاصباح والجامع وظاهر المهذب وئر كما ان ما في فع من اضافة الوتر ظاهر محكي ية ويه وط وير وكره بل زيد فيهما صلوة الجنازة ونسب ذلك فيها الى العلماء عدا الحسن البصري بل هو ظاهر اطلاق حسن عبد الله بن سنان سئل الصادق ع عن رجل كان في طواف النساء فاقيمت الصلوة قال يصلي يعني الفريضة فاذا فرغ بنى من حيث قطع وقوله ع في خبر هشام في رجل كان في طواف فريضة فادركته صلوة فريضة يقطع طوافه ويصلي الفريضة ثم يعود فيتم ما بقي عليه من طوافه وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئل الكاظم ع عن الرجل يكون في الطواف وقد طاف بعضه وبقي عليه بعضه فيطلع الفجر فيخرج من الطواف الى الحجر او الى بعض المساجد اذا كان لم يوتر فيوتر ثم يرجع فيتم طوافه افترى ذلك افضل ام يتم الطواف ثم يوتر وان اسفر بعض الاسفار قال ابدء بالوتر واقطع الطواف اذا خفت ذلك ثم اتم الطواف بعد لكن ذلك يمكن تخصيصه بما عرفت من اعتبار النصف وعدمه في الاتمام والاستيناف ولو لترجيح ذلك عليه بما سمعته مع احتمال ارادة ذلك من الاطلاق من عرفت انه لا على ما ذكروه في غير المقام واحتمال اختصاص ذلك بالخروج عن قاعدة النصف بعيد عن مقتضى الفقاهة وان قال في الرياض ان ارجح هنا بالشهرة وحكاية الاجماع لكن فيه ان الشهرة غير محققة بعد ما عرفت من احتمال ارادة من اطلق التفصيل المزبور ولعل الاجماع المحكي هو ما نسب الى كره وهي وليس هو فيما نحن فيه قال في الاول ولو دخل عليه وقت فريضة قطع الطواف وصلى الفريضة ثم عاد فتمم طوافه من حيث قطع وهو قول العلماء الا مالكا فانه قال يمضي في طوافه الا ان يخاف فوات وقت الفريضة وهو باطل لما رواه العامة عن النبي صلعم انه قال اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة والطواف صلوة ولان وقت الحاضرة اضيق من وقت الطواف فكانت اولى ولان عبد الله بن سنان سئل الصادق ع الخ اذا عرفت هذا فانه يبني على فراغه من الفريضة ويتم طوافه وهو قول العلماء الا الحسن البصري فانه قال يستانف ودليل الاصل خلافه وكذا البحث في صلوة الجنازة فانها تقدم ونحوه في هي وهو اجماعه الاول انما هو على جواز القطع والثاني في مقابلة البصري القائل بالاستيناف مطلقا بل ملاحظة كلامه السابق في مسئلة النصف كالصريح في عدم الفرق بين الفريضة وغيرها بل ما ذكره هنا من الحاق صلوة الجنازة مبني على ذلك ايضا ولعله لذا لم يستثن الشهيد عنه شيئا وكذا الكلام في مسئلة الوتر نعم ينبغي تقييدها بما اذا خشي فوات وقت كما في الصحيح المزبور ومحكي الفتاوى عدا ما في فع ولا دليل عليه بل هو مخالف للنص والفتوى والله العالم وكيف كان فهل يجوز للجاهل الاستيناف حيث يجوز البناء كما يعطيه خبر حبيب بن مظاهر وان قال فيه بئس ما صنعت لكن قال في اخره اما انه ليس عليك شيء لكن قد يقال ان ضعف سنده يمنع من العمل به هنا بعد الامر بالبناء فالاحوط ان لم يكن الاقوى ترك الاستيناف وان كان الظاهر الاجزاء لو فعل وان قلنا بالاثم بترك البناء مع احتمال عدمه حملا للامر بالبناء على الاذن لوقوعه في مقام توهم الحظر ويحتمله في س من نسبة الاستيناف الى رواية ذكرها الصدوق وان كنا لم نتحققها وهل يبني من موضع القطع كما هو مقتضى حسن ابن سنان وخبر احمد بن عمر الحلال في الحائض المتقدمين سابقا وخبر ابي عزة قال مر بي ابو عبد الله ع وانا في الشوط الخامس من الطواف فقال لي انطلق حتى نعود هيهنا رجلا فقلت انما انا في خمسة اشواط من اسبوعي فاتم اسبوعي قال اقطعه واحفظه من حيث تقطعه حتى تاتي الى الموضع الذي قطعت منه فتبني عليه وغيره من النصوص المعتضدة مع ذلك بالاحتياط المحذر من الزيادة او من الركن كما هو ظاهر ما مر من صحيح معوية وحسنه فيمن اختصر شوطا من الاعادة من الحجر الى الحجر بل عن ير وهي انه احوط مع اعترافه فيهما وفي محكي كره بدلالة ظاهر

الخبر

الخبرين المزبورين بل مقتضى اطلاق الاول منهما عدم الفرق بين ما لو علم بالنجاسة قبل الشروع فيه ثم نسيها او لا ضاق الوقت او لا مؤيدا بما دفع الشبهات عن الامة وباصالة البرائة وغير ذلك بل عن الفاضل في كره الاقتصار على صورة النسيان بل في الرياض ان اطلاقها كالعبارة وغيرها من عبارات الجماعة يقتضي عدم الفرق بين ما لو توقفت الازالة على فعل يستدعي قطع الطواف وعدمه ولا بين ان يقع العلم بعد تجاوز النصف او قبله وهو نص الاخير خلافا للشهيدين فجزما بوجوب الاستيناف ان توقفت الازالة على فعل يستدعي قطع الطواف ولم يكمل اربعة اشواط نظرا الى ثبوت ذلك مع الحدث في اثناء الطواف والحكم في المسئلتين واحد وفيه نظر والاجود الاستدلال بالعموم ما دل على ان قطع الطواف قبل تجاوز الاربعة يوجب الاستيناف كما سيأتي ولا معارض له صريحا سوى الخبر الاخير وهو قاصر سندا يشكل تخصيصه به وكذا الخبران الاولان مضافا الى عدم صراحتهما واحتمالهما التقييد بصورة التجاوز كما يمكن تقييد ذلك العموم بغير موردهما وبالجملة فان التعارض بينهما من وجه والاقوى تقييد هذين بذلك لقصور السند لكن يمكن جبر القصور بعمل المشهور بالموافقة للاصل فان الاصل بقاء صحة ما فعل وعدم وجوب الاستيناف مع تامل ما في ذلك العموم فانما غايته الاطلاق الغير المتبادر منه محل النزاع ولعل هذا اظهر سيما مع اعتضاده بصريح ما مر من الخبر المعتبر فتدبر قلت لا يخفى عليك ان الخبرين المزبورين لم يدلا الا على عدم قدح تخلل مقدار زوال النجاسة ثم العود للطواف في فوات الموالاة بل لا دلالة في شيء منهما على عدم اللباس حتى لو كان في ايام فضلا عن وقوع الحدث ونحوه مما ستعرفه انشاء الله في مسئلة التجاوز ولذا اطلق المص وغيره الحكم هنا من غير اشارة الى تلك المسئلة ومن الغريب دعوى ان على المشهور كما هو التحقيق الاقتصار فيما نحن فيه على عدم قدح تخلل ازالة النجاسة او نزع الثوب النجس ونحو ذلك على حسب ما هو متعارف ومعتاد في نحو ذلك اما اذا احتيج مع ذلك الى حال ينقطع به الطواف خارج عن المعتاد فحكمه ما ستعرفه انشاء الله من التفصيل الاتي ومن جميع ما ذكرنا يعلم النظر فيما في س قال ولو طاف في ثوب نجس او على بدنه نجاسة اعاد مع التعمد او النسيان ولو لم يعلم حتى فرغ صح ولو علم في الاثناء ازالها واتم ان بلغ الاربعة والا استانف وكيف كان فلو لم يعلم بالنجاسة حتى فرغ كان طوافه ماضيا بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال لما سمعته من القاعدة مضافا الى كونه كالصلوة التي قد عرفت ان حكمها كذلك على الاصح ولا ينافي ذلك الاختلاف بينهما في صورة النسيان التي قد يناقش في شمول التشبيه لها مع اقتضاء الاطلاق الدليل ذلك على ان الاحوط ايضا اعتبار المساواة فيها ولمرسل البزنطي انه سئل الصادق ع عن رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزاه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر المنزل على حال الجهل لما سمعته في المعامد اما جاهل الحكم فالحقه بعضهم بجاهل الموضوع لكنه لا يخلو من نظر وان كان قد يقال بشمول المرسل المزبور له ومعذورية الجاهل بالحكم في الحج كالناسي ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه المسئلة الخامسة يجوز ان يصلي ركعتي طواف الفريضة ولو في الاوقات التي تكره لابتداء النوافل بلا خلاف ولا اشكال لاطلاق الادلة وخصوص قول الصادق ع في صحيح ابن عمار السابق وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره ان تصليهما في اي الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا تؤخرهما ساعة تطوف وتفرغ فصلهما وقول ابي جعفر ع في صحيح زرارة اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك متى ذكرتها اديتها وصلوة ركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت وحسن رفاعة سئل الصادق ع عن الرجل يطوف الطواف الواجب بعد العصر ايصلي ركعتين حين يفرغ من طوافه فقال نعم اما بلغك قول رسول الله ص يا بني عبد المطلب لا تمنعوا الناس من الصلوة بعد العصر فتمنعوهم من الطواف ونحو ذلك وما في صحيح ابن مسلم سئلت ابا جعفر ع عن ركعتي طواف الفريضة فقال وقتهما اذا فرغت من طوافك واكرهه عند اصفرار الشمس وعند طلوعها وصحيحه الاخر سئل احدهما ع عن الرجل يدخل مكة بعد الغداة او بعد العصر قال يطوف ويصلي الركعتين ما لم يكن عند طلوع الشمس او عند احمرارها محمول على التقية فلا ينافيه ما في الموثق كالصحيح ما رايت الناس اخذوا عن الحسن والحسين عليهما السلم الا الصلوة بعد العصر وبعد الغداة في طواف الفريضة لظهوره في موافقة العامة لنا في هذه المسئلة اقتداء بهما عليهما السلم اذ يمكن الجواب عن ذلك بامكان الفرق بين فعلهم وفعلنا المحمول عندهم على الجواز مطلقا او غير ذلك كما اشار اليه الرضا ع في الصحيح الاتي بل يمكن حمل الثاني منها على طواف النافلة الذي قد يظهر من المص وغيره كراهة صلوة ركعتيه في الاوقات المزبورة بل عن الشيخ وغيره التصريح به وان كانت هي من ذوات الاسباب التي لا يكره فعلها في الاوقات المزبورة بخلاف المرغوبة المبتدئة لكن لعله هنا الصحيح ابن بزيع سئلت الرضا ع عن صلوة طواف التطوع بعد العصر فقال لا فذكرت له قول بعض ابائه ان الناس لم ياخذوا عن الحسن والحسين عليهما السلم الا الصلوة بعد العصر بمكة فقال نعم ولكن اذا رايت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه فقلت ان هؤلاء يفعلون فقال لستم مثلهم واما خبر ابن يقطين سئلت ابا الحسن ع عن الذي يطوف بعد الغداة او بعد العصر وهو في وقت الصلوة ايصلي ركعات الطواف نافلة كانت او فريضة قال لا فيمكن ان يكون الوجه فيه ان المفروض فيه حضور وقت الفريضة التي هي اولى بالتقديم بل يجب تقديمها على ركعتي الطواف النافلة بناء على عدم جواز التطوع وقت الفريضة بل يمكن حمل الصحيح المزبور على ضيق وقت الحاضرة بل عن الشيخ ان الوجه فيه ما تضمنه من انه كان وقت صلوة فريضة فلم يجز له ان يصلي ركعتي الطواف الا بعد ان يفرغ من الفريضة الحاضرة وظاهره وجوب تقديم الفريضة الحاضرة على ركعتي الطواف ولو مع اتساع الوقت وفيه منع ضرورة ان الاصل يقتضي التخيير بينهما كما عن الفاضل التصريح به لانهما واجبان موسعان فلا وجه لترجيح احدهما

على الاخر

الجبر على الاول الذي قد يفرق بينه وبين ما في الصحيح بثبوت الشوط بالاختصار المزبور بخلاف الفرض الذي لا يجوز له فيه القطع لحاجة لنفسه او لغيره
ومن ذلك يعلم ما في احتمال الجمع بين النصوص بالتخيير او لو شك في موضع القطع طاف من المتيقن واحتمال الزيادة غير قادح كما في س ولو شك فيه
اخذ بالاحتياط ولو بدأ من الركن بنى على ما جاز وكذا لو استأنف من راس بحجر في روايته ذكرها الصدوق وعلى كل حال فظاهر الاصحاب هنا والنصوص
وجوب الموالاة في الطواف الواجب في غير المواضع التي عرفت ولذا جعلها في س من الواجبات عشرة وحبا انها غير واجبة في طواف النافلة نصا وفتوى
بل خلاف اجده فيه لكن في الحدائق المناقشة في وجوبها في طواف الفريضة ايضا للنصوص المزبورة التي هي اخص من دعواه بل بعضها صريح في بطلان
الطواف بعدمها في الاقل من النصف اما قطع الطواف عمدا لا لغرض فقد يقوى جوازه في غير طواف الفريضة بناء على جواز قطع صلوة النافلة
كذلك لان الطواف بالبيت صلوة ولكن الاحوط تركه بخلاف طواف الفريضة بناء على حرمة القطع في الصلوة الواجبة وعلى استفادة ذلك
من التنزيل المزبور هذا كله في واجبات الطواف المستفادة من تضاعيف كلامهم وان نظمها في س باثنى عشر واما الندب فكثير مستفاد
مما سمعت من النصوص لكن ذكر المص منها خمسة عشر منها الوقوف عند الحجر وحمد الله والثناء عليه والصلوة على النبي ص والدعاء ورفع اليدين
بالدعاء واستلام الحجر على الاصح وتقبيله فان لم يقدر على الاستلام بيده تمامها استلم ببعضها فان تعذر الا بيده فبيده ولو كانت مقطوعة استلم
بموضع القطع ولو لم تكن له يد اقتصر على الاشارة كما ستعرف ذلك كله انش ويستحب ايضا ان يقول عند استلامه امانتي اديتها وميثاقي تعاهدته
لتشهد لي بالموافاة اللهم تصديقا بكتابك الى اخر الدعاء المروي في صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع اذا دنوت من الحجر الاسود فارفع
يديك واحمد الله تع واثن عليه وصل على النبي ص واسئل الله ان يتقبل منك ثم استلم الحجر وقبله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك فان
لم تستطع ان تستلمه بيدك فاشر اليه وقل اللهم امانتي اديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك اشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله امنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت وباللات والعزى وعبادة الشيطان وعبادة كل ند
يدعى من دون الله فان لم تستطع ان تقول هذا فبعضه وقل اللهم اليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل سبحتي واغفر لي وارحمني اللهم
اني اعوذ بك من الكفر والفقر ومواقف الخزي في الدنيا والاخرة وزاد الحلبيان في المحكي عنهما بعد شهادة الرسالة وان الائمة من ذريته ويسميهم
حجج في ارضه وشهداء على عباده وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا دخلت المسجد الحرام فامش حتى تدنو من الحجر الاسود فتستقبله
وتقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر الله اكبر من خلقه واكبر
مما اخشى واحذر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويميت ويحيي بيده الخير وهو على كل شيء قدير وتصلي على النبي
واله وتسلم على المرسلين كما فعلت حين دخلت المسجد ثم تقول اللهم اني اومن بوعدك واوفي بعهدك ثم ذكر كما ذكر معوية وفي مرسل حريز
عن ابي جعفر ع اذا دخلت المسجد الحرام وحاذيت الحجر الاسود فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا رسوله
عبده ورسوله امنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت وباللات والعزى وبعبادة الشيطان وبعبادة كل ند يدعى من دون الله ثم
ادن من الحجر واستلمه بيمينك ثم تقول بسم الله والله اكبر اللهم امانتي اديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي عندك بالموافاة وفيما رواه العامة
عن عمر بن الخطاب انه قبل الحجر ثم قال والله لقد علمت انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله ص يقبلك ما قبلتك وقد روي انه
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فقال له علي ع بلى انه يضر وينفع ان الله لما اخذ المواثيق على ولد ادم كتب ذلك في رق والقمه الحجر وقد سمعت
رسول الله ص يقول يؤتى بالحجر الاسود يوم القيمة وله لسان يشهد لمن قبله بالتوحيد فقال عمر لا خير في عيش قوم لست فيهم يا ابا الحسن اولا
ابقاني الله لمعضلة لا يكون فيها ابن ابي طالب حيا واعوذ بالله ان اعيش في قوم لست فيهم يا ابا الحسن وكيف كان فالخبر المزبور كغيره دال على الاستلام
قبل الطواف بل وتقبيله وفي خبر الشحام كنت اطوف مع ابي وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله دال على ذلك في اثناء الطواف كظاهر خبر جميل بن
دراج كان رسول الله ص يستلمه في كل طواف فريضة ونافلة مضافا الى الاخبار المطلقة على كثرتها بل الظاهر رجحانه في كل شوط كما عن الاقتصاد
والجمل والعقود والكافي والمهذب والغنية والجامع وهي تذكرة بل والفقيه والهداية بل قيل انهما يحتملان الوجوب ولعله لثبوت اصل الرجحان
بلا مخصص نعم ان لم يقدر افتتح به واختتم به كما عن الصدوق النص عليه في الكتابين ولعله يوافقه ما سمعته سابقا من قول الصادق ع في خبر معوية
قال كنا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر ونختم به فاما اليوم فقد كثر الناس وفي خبر سعد بن مسلم المروي عن قرب الاسناد رأيت ابا الحسن موسى ع استلم
الحجر ثم طاف حتى اذا كان اسبوع التزم وسط البيت وترك الملتزم الذي يلتزم اصحابنا وبسط يده على الكعبة ثم مكث ما شاء الله ثم مضى الى الحجر
فاستلمه وصلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ع ثم استلم الحجر فطاف حتى اذا كان في اخر السبوع استلم وسط البيت ثم استلم الحجر وصلى ركعتين
خلف مقام ابرهيم ع ثم عاد الى الحجر فاستلم ما بين الحجر الى الباب ثم مكث ما شاء الله ثم خرج من باب الحناطين حتى اتى ذات الطوي فكان وجهه
الى المدينة وعلى كل حال فلا ريب في استحباب الاستلام والتقبيل خلافا لسلار فيقبله وهو الذي اشار اليه المص بقوله على الاصح
فاوجبه في المراسم ولكن الموجود منه في نسخ لثم الحجر بلا امر مع ظهوره في الندب كما يومي اليه ما في بعض النصوص السابقة بل هو الظاهر منها اجمع
ايضا ولو لم يعرف ذلك الندب من غيره مضافا الى ما في صحيح معوية سألت ابا عبد الله ع عن رجل حج فلم يستلم الحجر ولم يدخل الكعبة

قال هو من السنة فان لم يقدر فالله اولى بالعذر بناء على ارادة التقبيل من الاستلام فيه وصحيح يعقوب قلت له ايضا اني لا اخلص الى الحجر
الاسود فقال اذا طفت طواف الفريضة فلا يضرك وصحيح معوية ايضا قال ابو بصير لابي عبد الله ع ان اهل مكة انكروا عليك انك لم
تقبل الحجر وقد قبله رسول الله ص فقال ان رسول الله ص اذا انتهى الى الحجر يفرجون له وانا لا يفرجون لي الى غير ذلك مما هو ظاهر في عدم الوجوب
فما عساه يظهر من بعض الناس من الميل الى ذلك لان الاخبار بين امر به او بالاستلام الذي هو اعم ومقيد لتركه بالعذر ولم يرد للمعذور غير
الاستلام باليد او بالاشارة واوامر الايماء ولا يعارض ذلك اصل البرائة في غير محله ضرورة ظهور ذلك نفسه في عدم الوجوب هذا وفي عدة
كتب ومحكي كتب الاستلام بجميع البدن ولعله لان اصله مشروع للتبرك به والتحبب اليه فالتعميم اولى لكن المراد ما يناسب التعظيم والتبرك
والتحبب من الجميع ويمكن ان يراد به الاعتناق والالتزام لانه تناول له بجميع البدن وتلبس التام به وعلى كل حال فان تعذر الاستلام بالجميع
فببعضه كما نص عليه الفاضل ايضا بل هو المحكي عن المبسوط ايضا بل في الاخير منهما الاجماع عليه خلافا للشافعي فلم يجتز بما تيسر من بدنه فان تعذر
الا بيده فبيده قيل لما سمعته من قول الصادق ع فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك وفي خبر سعيد الاعرج يجزيك حيث نالت يدك
وفيه انه دال على الاجتزاء باليد مع التعذر مطلقا نعم عن الصدوق والمقنعة والحلبي ويحيى بن سعيد والفاضل والشهيد استحباب تقبيل اليد
ح ولا باس به لمناسبته للتعظيم والتبرك والتحبب بل روي ان النبي ص كان يستلم الحجر بمحجن ويقبل المحجن ولو كان اقطع استلم بموضع القطع
لقول الصادق ع في خبر السكوني ان عليا ع سئل كيف يستلم الاقطع قال يستلم الحجر من حيث القطع فان كانت مقطوعة من المرفق استلم الحجر بشماله
ولفاقد اليد التمكن من الاستلام بها بغيرها او يشير بها اليه بلا خلاف اجده في الاخير بل نسبه بعضهم الى نص الاصحاب ولعله لخبر محمد بن عبيد الله عن
الرضا ع انه سئل عن الحجر ومقاتلة الناس عليه فقال اذا كان كذلك فاوم اليه ايماء بيدك وفي الفقيه والمقنع والجامع ويقبل اليد اما فاقد اليد فالبشر
بالوجه وبغيره كما هو مقتضى اطلاق المص وغيره بل نسب الى الاكثر قال الصادق ع فان لم تستطع ان تستلمه بيدك فاشر اليه قال ايضا في صحيح
سيف التمار قلت لابي عبد الله ع اتيت الحجر الاسود فوجدت عليه زحاما فلم القى الا رجلا من اصحابنا فسألته فقال لا بد من استلامه فقال ان
وجدته خاليا والا فسلم من بعيد وكيف كان فاستلام الحجر كما عن العين وغيره تناوله باليد او القبلة قال الجوهري ولا يهمز لانه ماخوذ من
السلام وهو الحجر كما تقول استنوق الجمل وبعضهم يهمزه وعن الزمخشري ونظيره استلأم القوم اذا اجالوا السهام واهتجم الحالب اذا حلب في الهجم وهو
القدح قيل واقرب من ذلك اكتحلت وادهنت اذا تناول من الكحل والدهن واصاب منهما ولكن فيه انه لا يوافق ما في النص والفتوى من التعبير با
الحجر بنحو ما يقتضي عدم ارادة السلام منه بمعنى الحجر وما يعطي كلام بعض ان التمسح بالوجه والصدر والبطن وغيرها استلام وعن الخلاص انه
التقبيل وعن ابن سيدة استلم الحجر واستلامه قبله او اعتنقه وليس من الهمزة وعن ابن السكيت همزته العرب على غير قياس لانه من السلام وهي
الحجارة وعن تغلب بالهمز من اللامة اي الدرع بمعنى اتخاذه جنة وسلاحا وعن ابن الاعرابي ان الاصل الهمز وانه من الملائمة وهي الاجتماع
وعن الازهري انه افتعال من السلام وهو التحية واستلامه لمسه باليد تحريا لقبول السلام منه تبركا به قال وهذا كما يقال اقترأت منه السلام
قال وقد املى علي اعرابي كتابا الى بعض اهاليه فقال في اخره اقترئ مني السلام قال ومما يدل على صحة هذا القول ان اهل اليمن يسمون الركن
الاسود المحيا معناه ان الناس يحيونه بالسلام وعن بعض انه ماخوذ من السلام بمعنى انه يحيي نفسه عن الحجر اذ ليس الحجر ممن يحييه كما يقال اختدم اذا
لم يكن له خادم وانما خدم نفسه ومقتضى صحيح معوية بن عمار المتقدم ان الاستلام يتحقق باليد لقوله فان لم تستطع ان تقبله
فاستلمه بيدك وسئل يعقوب بن شعيب الصادق ع في الصحيح عن استلام الركن فقال استلامه ان تلصق بطنك به والمسح ان
تمسح بيدك وهو يحتمل الهمز من الالتئام المنبئ عن الاعتناق او التلبس به كالتلبس باللامة ثم الركن غير الحجر وان كان يطلق عليه
توسعا ويحتمل كونه وغيره وان كان الظاهر اتحاد المراد من استلام الحجر والركن فيكون اعتناقه مقابلا له الاستلام الكامل او الفرد
الحقيقي منه ودونه المسح باليد ودونها الاشارة ومنها ان يكون في طوافه داعيا ذاكرا لله سبحانه وتع بالمأثور في محاله وغيره قال الصادق ع
في صحيح معوية طف بالبيت سبعة اشواط وتقول في الطواف اللهم اني اسئلك باسمك الذي يمشى به على طلل الماء كما يمشى به على جدد الارض
واسئلك باسمك الذي يهتز له عرشك واسئلك باسمك الذي تهتز له اقدام ملائكتك واسئلك باسمك الذي دعاك به موسى من جانب الطور
فاستجبت له والقيت عليه محبة منك واسئلك باسمك الذي غفرت به لمحمد ص ما تقدم من ذنبه وما تاخر واتممت عليه نعمتك ان
تفعل بي كذا وكذا ما احببت من الدعاء وكلما انتهيت الى باب الكعبة فصل على النبي ص وتقول فيما بين الركن اليماني والحجر الاسود ربنا
اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار وقل في الطواف اللهم اني اليك فقير واني خائف مستجير فلا تغير جسمي ولا تبدل
اسمي قال موسى بن جعفر ع في خبر ايوب اخي اديم كان ابي اذا استقبل الميزاب قال اللهم اعتق رقبتي من النار واوسع علي من رزقك الحلال
وادرء عني شر فسقة الجن والانس وادخلني الجنة برحمتك وفي خبر ابي مريم كنت مع ابي جعفر ع اطوف فكان لا يمر في طواف من طوافه بالركن
اليماني الا استلمه ثم يقول اللهم تب علي حتى اتوب واعصمني حتى لا اعود وقال الصادق ع في خبر عمرو بن عاصم كان علي بن الحسين ع اذا بلغ
الحجر قبل ان يبلغ الميزاب يرفع راسه ثم يقول اللهم ادخلني الجنة برحمتك وهو ينظر الى الميزاب واجرني برحمتك وعافني من السقم

وادسع علي من الرزق الحلال وادرء عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم وفي خبر عمر بن اذينة سمعت ابا عبد الله ع يقول لما انتهى الى ظهر الكعبة حين يجوز الحجر يا ذا المن والطول والجود والكرم ان عملي ضعيف فضاعفه لي وتقبله مني انك انت السميع العليم وفي خبر سعد بن سعد كنت مع الرضا ع في الطواف فلما صرنا بحذاء الركن اليماني قام ع فرفع يديه الى السماء ثم قال يا الله يا ولي العافية وخالق العافية ورازق العافية والمنعم بالعافية والمنان بالعافية والمتفضل بالعافية علي وعلى جميع خلقك يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما صل على محمد وال محمد وارزقنا العافية ودوام العافية وتمام العافية وشكر العافية في الدنيا والاخرة يا ارحم الراحمين وقال عبد السلام للصادق ع دخلت الطواف فلم يفتح لي شيء من الدعاء الا الصلوة على محمد وال محمد وسعيت فكان ذلك فقال ع ما اعطي احد ممن سئل افضل مما اعطيت لكن الجميع كما ترى لا دلالة في شيء منها على ضعف ما ذكره المصنف من استحباب كونه في تمام الطواف واجبه ومندوبه بذكر الله سبحانه وان كان يشهد له الاعتبار والعموم وكون الطواف كالصلوة نعم قال الجواد ع في خبر محمد بن الفضل طواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله تعالى وتلاوة القران والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والاخرة لا باس به وقال ايوب اخو اديم للصادق ع القراءة وانا اطوف افضل او اذكر الله تبارك وتعالى قال القراءة ومنه يرد على مالك المحكي عنه القول بكراهة القراءة وفي مرسل حماد بن عيسى عن العبد الصالح ع قال دخلت عليه يوما وانا اريد ان اسئله عن مسائل كثيرة فلما رايته عظم علي كلامه فقلت له ناولني يدك او رجلك اقبلها فناولني يده فقبلتها فذكرت قول رسول الله ص فدمعت عيناي فلما راني مطاطئا راسي قال قال رسول الله ص ما من طائف يطوف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسرا عن راسه حافيا يقارب بين خطاه ويغض بصره ويستلم الحجر في كل طواف من غير ان يؤذي احدا ولا يقطع ذكر الله عن لسانه الا كتب الله له بكل خطوة سبعين الف حسنة ومحي عنه سبعين الف سيئة ورفع له سبعين الف درجة واعتق عنه سبعين الف رقبة ثمن كل رقبة عشرة الاف درهم وشفع في سبعين من اهل بيته وقضيت له سبعين الف حاجة ان شاء فعاجله وان شاء فاجله وعلى كل حال فالامر سهل لان ذكر الله تعالى حسن على كل حال خصوصا في الحال والله العالم ومنها ان يكون على سكينة ووقار مقتصدا في مشيه تمام الطواف لا مسرعا كما عن الشيخ في بيته وابني الجنيد وابي عقيل والحلبي وابن ادريس وغيرهم بل في ك نسبته الى اكثر الاصحاب بل في غيرها الى المشهور لمناسبة الخضوع والخشوع وخبر عبد الرحمن بن سيابة سئل ابا عبد الله ع عن الطواف فقال له اسرع واكثر وامش وابطئ قال امش بين المشيين وفي المحكي عن نوادر ابن عيسى عن ابيه عن جده عن ابيه رايت علي بن الحسين ع يمشي ولا يرمل ولا ينافيه خبر سعيد الاعرج سئل ابا عبد الله ع عن المسرع والمبطئ فقال كل حسن ما لم يؤذ احد احدا لكون الاول احسن ولكن قيل والقائل ابن حمزة فيما حكي عنه يرمل ثلثا ويمشي اربعا خاصة في طواف الزيارة وعن الشيخ في ط ذلك ايضا في طواف القدوم خاصة قال فيما حكي عنه اقتداء بالنبي ص لانه كذلك فعل رواه جعفر بن محمد عن جابر وعن ير اختياره ولعله لخبر ثعلبة عن زرارة او محمد الطيار سئلت ابا جعفر ع عن الطواف ايرمل فيه الرجل فقال ان رسول الله ص لما ان قدم مكة وكان بينه وبين المشركين الكتاب الذي قد علمتم امر الناس ان يتجلدوا وقال اخرجوا اعضادكم واخرج رسول الله ص ثم رمل بالبيت ليريهم انه لم يصبهم جهد فمن اجل ذلك يرمل الناس واني لامشي مشيا وقد كان علي بن الحسين ع يمشي مشيا وخبر يعقوب الاحمر قال ابو عبد الله ع لما كان غزاة الحديبية وادع رسول الله ص اهل مكة ثلث سنين ثم دخل فقضى نسكه فمر رسول الله ص بنفر من اصحابه جلوس في فناء الكعبة فقال هوذا قومكم على رؤس الجبال لا يرونكم فيروا فيكم ضعفا قال فقاموا فشدوا ازرهم وشدوا ايديهم على اوساطهم ثم رملوا الا انهما معا كما ترى لا دلالة فيهما على ذلك بل في المحكي عن نوادر ابن عيسى عن ابيه انه سئل ابن عباس فقيل له ان قوما يرون ان رسول الله ص امر بالرمل حول الكعبة فقال كذبوا وصدقوا فقلت وكيف ذلك فقال ان رسول الله ص دخل مكة في عمرة القضاء واهلها مشركون وبلغهم ان اصحاب محمد ص مجهودون فقال رسول الله ص رحم الله امرء اراهم من نفسه جلدا فامرهم فحسروا عن اعضادهم ورملوا بالبيت ثلثة اشواط ورسول الله ص على ناقته وعبد الله بن رواحة اخذ زمامها والمشركون بحيال الميزاب ينظرون اليهم ثم حج رسول الله ص بعد ذلك فلم يرمل ولم يامرهم بذلك فصدقوا في ذلك وكذبوا في هذا كل ذلك مضافا الى ما عن هي من نسبته الى اتفاق العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم خصوصا هنا لانهم استندوا في ذلك الى ما رووه من ان النبي ص لما قدم مكة قال المشركون انه يقدم عليكم قوم نهكتهم الحمى ولقوا منها شرا فامر رسول الله ص ان يرملوا الاشواط الثلثة وان يمشوا بين الركنين فلما راوهم قالوا ما نريهم الا كالغزلان ولا دلالة فيه على الاستحباب مطلقا وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب شيء من الطريقين للاصل وما سمعته من خبر سعيد الاعرج والمراد بالرمل الهرولة على ما في القاموس وفيه يرجع ما عن المفصل من انه العدو وما عن الديوان من انه ضرب منه وعن الازهري يق رمل الرجل يرمل رملا ورملانا اذا اسرع في مشيه وهو في ذلك يثب وعن النووي الرمل بفتح الراء والميم اسراع المشي مع تقارب الخطا ولا يثب وثوبا وفي س انه الاسراع في المشي مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو ويسمى الخبب والجميع متقارب لكن في الصحاح وعن العين وغيرهما انه بين المشي والعدو وهو مناف لما سمعته حتى النصوص ثم ان الرمل على تقدير استحبابه فهو للرجال خاصة اما النساء فلا يستحب اتفاقا كما عن هي وغيره مما ذكروه على تقدير القول المزبور كفانا مؤنتها عدم القول به والظاهر من طواف القدوم في عبارة الشيخ هو الذي يفعل اول ما يقدم مكة واجبا او ندبا في نسك او لا كان عليه سعي او لا فلا رمل في طواف النساء والوداع وطواف الحج ان كان قدم مكة قبل الوقوف الا ان

يفتقر عليه الا انه قادم الان ولا على المكي وان احتمله في المحكي عن ش وعن ظاهر كرة وقال في س ويمكن ان يراد بطواف القدوم الطواف المستحب للحاج مفردا او قارنا على المشهور اذا دخل مكة قبل الوقوف كما هو مصطلح العامة فلا يتصور في حق المكي ولا في المعتمر متعة او افرادا ولا في الحاج مفردا اذا اخر دخول مكة عن الموقفين قال لكن الاقرب الاول لان المعتمر قادم حقيقة الى مكة وكذا الحاج اذا اخر دخولها او يدخل طواف القدوم تحته قلت هو كذلك على انك قد عرفت عدم المثل له فلا يهم اجماله ولا فرق عنده بين اركان البيت وما بينها في استحباب الرمل بل عن بعض العامة تخصيص استحبابه بما عدا اليمانيين وما بينهما او ما عدا الذي في الاربعة الاخيرة وكذا في طواف اخر خلافا لبعض العامة ايضا وعلى كل حال فظاهر المص وصريح غيره استحباب المشي فيه بل هو المحكي عن المعظم ولعله لانه انسب بالخضوع والاستكانة وابعد عن ايذاء الناس لانه المعهود من النبي ص والصحابة والتابعين وليس بواجب للاصل وثبوت الركوب ص فيه لغير عذر خلافا للمحكي عن ابن زهرة فاوجبه اختيارا حاكيا عليه الاجماع وربما استدل له بتشبيه الطواف بالصلوة التي لا يجوز الركوب اختيارا في الواجب منها وان كان هو كما ترى وكذا ما حكاه من الاجماع نعم عن ف لا خلاف عندنا في كراهة الركوب اختيارا مع انه لا يخفى من نظر بعد فعل النبي ص له بل ما منع ان اراد الكراهة الحرمة كما احتمله بعض الناس ومنها ان يقول في الطواف اللهم اني اسئلك باسمك الذي يمشى به على ظلل الماء الى الدعاء الاخر الذي سمعته في صحيح معوية ومنها ان يلتزم المستجار المسمى في النصوص بالملتزم والمتعوذ في الشوط السابع ويبسط يديه على حائطه ويلصق به بطنه وخده ويقر بذنوبه ويدعو بالدعاء الماثور قال الصادق ع في خبر معوية ثم يطوف بالبيت سبعة اشواط الى ان قال فاذا انتهيت الى مؤخر الكعبة وهو المستجار دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فابسط يديك على الارض والصق خدك وبطنك بالبيت ثم قل اللهم البيت بيتك والعبد عبدك وهذا مكان العائذ بك من النار ثم اقر لربك بما عملت من الذنوب فانه ليس عبد مؤمن يقر لربه بذنوبه في هذا المكان الا غفر له ان شاء الله فان ابا عبد الله ع قال لغلمانه اميطوا عني حتى اقر لربي بما عملت وتقول اللهم من قبلك الروح والفرج والعافية اللهم ان عملي ضعيف فضاعفه لي واغفر لي ما اطلعت عليه مني وخفي على خلقك وتستجير بالله من النار وتخير لنفسك من الدعاء ثم استقبل الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود واختم به فان لم تستطع فلا يضرك وتقول اللهم قنعني بما رزقتني وبارك لي فيما اتيتني ولعله اليه يرجع خبره الاخر عنه ايضا اذا فرغت من طوافك وبلغت مؤخر الكعبة وهو بحذاء المستجار دون الركن اليماني بقليل فابسط يديك على البيت والصق بطنك وخدك بالبيت وقل اللهم الى اخر الدعاء المزبور بناء على ارادة القرب من الفراغ من قوله فرغت وهو الشوط السابع وعلى ارادة المستجار من مؤخر الكعبة وفي خبره الاخر عنه ايضا كان اذا انتهى الى الملتزم قال لمواليه اميطوا عني حتى اقر لربي بذنوبي فان هذا مكان لم يقر عبد لربه بذنوبه ثم استغفر الا غفر الله له وفي خبر جميل بن صالح عنه ايضا قال لما طاف ادم ع بالبيت وانتهى الى الملتزم قال له جبرئيل يا ادم اقرر لربك بذنوبك في هذا المكان الى ان قال فاوحى الله اليه يا ادم قد غفرت لك ذنبك قال يا رب ولولدي او لذريتي فاوحى الله عز وجل اليه من جاء من ذريتك الى هذا المكان واقر بذنوبه وتاب كما تبت ثم استغفر غفرت له وقال يونس سئلت ابا عبد الله ع عن المستجار لاي شيء التزم واي شيء يذكر فيه فقال عنده نهر من انهار الجنة تلقى فيه اعمال العباد عند كل خميس وفي المرسل عن الخصال عن علي ع اقروا عند الملتزم بما حفظتم من ذنوبكم وما لم تحفظوا فقولوا وما حفظته علينا حفظتك ونسيناه فاغفره لنا فانه من اقر بذنوبه في ذلك الموضع وعدده وذكره واستغفر منه كان حقا على الله عز وجل ان يغفر له وقال الصادق ع ايضا في خبر عبد الله بن سنان اذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ وهو اذا قمت في دبر الكعبة حذاء الباب فقل اللهم البيت بيتك والعبد عبدك وهذا مقام العائذ بك من النار اللهم من قبلك الروح والفرج ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به وربما يستفاد من خبري ابن مسلم والصيقل استحباب استلام الكعبة من دبرها بعد الفراغ من الطواف قال في الاول قلت لابي جعفر ع من اين استلم الكعبة اذا فرغت من طوافي قال من دبرها وقال في الثاني سئل ابو عبد الله ع عن استلام الكعبة فقال من دبرها كما يستفاد من خبر سعدان بن مسلم المروي عن قرب الاسناد استحباب الالتزام غير الملتزم قال رايت ابا الحسن موسى ع استلم الحجر ثم طاف حتى اذا كان اسبوع التزم وسط البيت وترك الملتزم الذي يلتزم اصحابنا وبسط يده على الكعبة الى اخر الخبر الذي ذكرناه سابقا في استلام الحجر والامر سهل بعد كون الحكم ندبا وقد ظهر لك ان المستجار هو بحذاء الباب مؤخر الكعبة وان كان قد سمعت ما في احد خبري معوية والله العالم ولو جاوز المستجار الى الركن عمدا او نسيانا لم يرجع حذرا من زيادة الطواف ولصحيح ابن يقطين سئلت ابا الحسن ع عمن نسي ان يلتزم في اخر طوافه حتى جاز الركن اليماني ايصلح ان يلتزم بين الركن اليماني وبين الحجر او يدع ذلك قال يترك اللزوم ويمضي وعمن قرن عشرة اسباع او اكثر او اقل اله ان يلتزم في اخرها التزاما واحدا قال لا احب ولكن في س ولو تجاوزه رجع مستحبا ما لم يبلغ الركن وقيل لا يرجع مطلقا وهو رواية علي بن يقطين بل في فع وعن كا اطلاق الامر بالرجوع لا لتزامه ولعله لاطلاق بعض النصوص السابقة وعدم زيادة الطواف بعد عدم نيته بما بعد ذلك الى موضع الرجوع طوافا وانما الاعمال بالنيات قيل ولذا لم يبينه عند الاصحاب وانما ذكروا انه ليس عليه ان كان فيه ان ظاهر المتن والخبر النهي نعم هما اذا كان قد تجاوز او انتهى الى الركن ولا ريب في ان الاحوط تركه والاحوط منه عدم الرجوع مطلقا لاحتمال المنع من مطلق الزيادة كما جزم به في الرياض مستظهرا له مما في س وضعه هناك من الامر بحفظ الموضع عند الاستلام والالتزام بان يثبت رجليه في الموضع ولا يتقدم بهما حذرا من الزيادة في الطواف كالامر بحفظ موضع القطع حيث يجوز

الخروج من الطواف مضافا الى الملاقة في غير المقام النهي عن الزيادة الذي يمكن ان كالهم عليه هنا والى عدم دليل على الرجوع الا الاطلاق الغير
المعلوم انصرافه الى محل النزاع وان كان ذلك كله محل نظر ومنع وان زاد في الاصل المذاب فبه ينبغي الرجوع والله العالم ومنها ان يلتزم الاركان كلها كما
صرح به الفاضل وغيره لصحيح جميل رايت ابا عبد الله ع يستلم الاركان كلها وخبر ابرهيم بن ابي محمود قلت للرضا ع استلم اليماني والشامي
والعراقي والغربي قال نعم لا انها كما ترى في الاستلام الذي هو معقد الاجماع المحكي من اجماع في على استحبابه فيها اجمع بخصوصها عن كثير من النسبة
الى علمائنا فيمكن ان يكون هو المراد من الالتزام او نظر الى ما سمعته سابقا من صحيح يعقوب بن شعيب سئل الصادق ع عن استلام جميل
الركن فقال استلامه ان تلصق بطنك به والمسح ان تمسحه بيدك والامر سهل واكدها الذي فيه الحجر واليماني قال الصادق ع في صحيح كنت اطوف
بالبيت فاذا رجل يقول ما بال هذين الركنين يستلمان ولا يستلم هذان فقلت ان رسول الله ص استلم هذين ولم يتعرض لهذين فلا تعرض
لهما اذا لم يتعرض لهما رسول الله ص قال جميل ورايت ابا عبد الله ع يستلم الاركان كلها والمراد بالاشارة في الصحيح الركن اليماني والذي فيه الحجر ولو
بقرينة خبر غياث عن جعفر عن ابيه ع كان رسول الله ص لا يستلم الا الركن الاسود واليماني ثم يقبلهما ويضع خده عليهما ورايت ابي يفعله وخبر بريد
بن معوية العجلي قلت لابي عبد الله ع كيف صار الناس يستلمون الحجر والركن اليماني ولا يستلمون الركنين الاخرين فقال قد سئلني عن ذلك عباد بن
صهيب البصري فقلت ان رسول الله ص استلم هذين ولم يستلم هذين وانما على الناس ان يفعلوا ما فعل رسول الله ص وساخبرك بغير ما اخبرت
به عبادا ان الحجر الاسود والركن اليماني عن يمين العرش وانما امر الله ان يستلم ما عن يمين عرشه وفي المروي عن العلل عن الصادق ع انه لما
انتهى رسول الله ص الى الركن الغربي فقال له الركن يا رسول الله الست قعيدا من قواعد بيت ربك فما لي لا استلم فدنا منه النبي ص فقال
اسكن وعليك السلام غير مهجور وللمرسل عن النبي ص وانه سئل عم صار الناس يستلمون الحجر والركن اليماني ولا يستلمون الركنين الاخرين لان الحجر
الاسود والركن اليماني عن يمين العرش وانما امر الله تعالى ان يستلم ما عن يمين عرشه وفي المرسل الاخر عن الصادق ع الركن اليماني بابنا الذي
ندخل منه الجنة وقال فيه باب من ابواب الجنة لم يغلق منذ فتح وفيه نهر من الجنة تلقى فيه اعمال العباد وفي المرسل الثالث انه يمين الله في ارضه
يصافح بها خلقه وفي س لانهما على قواعد ابرهيم لكن في كشف اللثام حكيت هذه العلة عن ابن عمر ولا تتم الا على كون الحجر او بعضه من الكعبة وسمعت
انا لا نقول به وانما هو قول العامة وقد سبقه اليه في لك فانه قال بعد حكاية تلك وهو يشعر بكون البيت مختصرا من جانب الحجر وقد تقدم
الخلاف فيه والامر سهل و قال الصادق ع ايضا في خبر زيد الشحام كنت اطوف مع ابي وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله واذا انتهى الى
الركن اليماني التزمه فقلت جعلت فداك تمسح الحجر بيدك و تلتزم اليماني فقال قال رسول الله ص ما اتيت الركن اليماني الا وجدت جبرئيل قد سبقني
اليه يلتزمه ومنه يستفاد التاكد بخصوص اليماني الذي ورد فيه استجابة الدعاء عنده ايضا قال العلاء بن المقعد سمعت ابا عبد الله ع يقول ان
الله عز وجل وكل بالركن اليماني ملكا هجيرا يؤمن على دعائكم وفي خبر الاخر عنه انه كان يقول ان ملكا موكل بالركن اليماني منذ خلق الله السموات
والارضين ليس له هجير الا التامين على دعائكم فلينظر عبد بما يدعو فقلت له ما الهجير فقال كلام من كلام العرب اي ليس له عمل وفي رواية الخوئي ليس عمل
غير ذلك وفي خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ايضا الركن اليماني باب من ابواب الجنة لم يغلقه الله منذ فتحه وقال ابو الفرج السندي كنت اطوف
بالبيت مع ابي عبد الله ع فقال اي هذا اعظم حرمة فقلت جعلت فداك [illegible] فاعاد علي فقلت داخل البيت فقال الركن اليماني
على باب من ابواب الجنة مفتوح لشيعة آل محمد ص مسدود عن غيرهم وما من مؤمن يدعو بدعاء عنده الا صعد دعاؤه [illegible]
[illegible] وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك كله ضعف ما عن ابي علي من نفي استلام غير الركنين المزبورين لظاهر بعض النصوص [illegible]
المحمولة على التاكد او عدم المواظبة او على التقية جمعا بينها وبين غيرها مما عرفت من النصوص [illegible] والاجماع
اليماني كلثم الحجر وانه قال في كشف اللثام للامر به في الاخبار من غير معارض [illegible] المحكي عن سلار من وجوب استلام
ما اتم من الاستحباب فضلا عن الوجوب على ان النص [illegible] ولا امر به بخصوصه نعم فيه حكاية فعل اعم من الوجوب او رخصة
ظاهر الاجماع وغيره ذلك [illegible] ظاهر في الندب سيما بعد ملاحظة جمعه مع غيره مما هو معلوم الندب وحكاية
من قبل البارقة [illegible] المستحب بالمسح باليد كما تدل عليه صحيحة الاعرج [illegible] سعيد عن ابي عبد الله ع سئل عن استلام الحجر
[illegible] ان تستلم الركن فقلت نعم قال الحجر [illegible]
[illegible] كان هو [illegible] استقبال [illegible]
الركنين [illegible] الاجزاء مشعر بذلك [illegible] بل لا يبعد استفادة رجحان اصناف التبرك بالاركان وغيرها
[illegible] سبعة اشواط [illegible] الصاق البطن والوجه والالتزام والتقبيل ونحوها ويستحب ان يطوف ثلثمائة وستين طوافا فان لم
[illegible] الف وخمسمائة وعشرين شوطا بلا خلاف اجده فيه فان لم يتمكن فثلثمائة وستين شوطا كما صرح به غير
[illegible] معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين اسبوعا عدد ايام السنة فان لم يستطع فثلثمائة وستين شوطا
فان لم تستطع فما قدرت عليه من الطواف وغيره من الاخبار على ما في كشف اللثام قال ثم انها كعبارات الاصحاب مطلقة نعم في بعضها التقييد
بمدة مقامه بمكة [illegible] الظاهر استحبابها لمن اراد الخروج في عامه او في كل عام وان في الاخبار من كونها بعدد ايام السنة قرينة عليه قلت لم اعثر على ما
ذكره من النصوص في المحكي عن فقه الرضا ع يستحب ان يطوف الرجل بمقامه بمكة ثلثمائة وستين اسبوعا فلا مانع من ارادة استحباب

ذلك له في كل يوم لما يظهر من النصوص من استحباب كثرة الطواف وانه كالصلوة من شاء استقل ومن شاء استكثر وفي خبر عبد الله الهاشمي عن الصادق ع
كان موضع الكعبة ربوة من الارض بيضاء تضيء كضوء الشمس والقمر حتى قتل ابنا آدم احدهما صاحبه فاسودت فلما نزل آدم رفع الله له الارض
كلها حتى راها قال يا رب ما هذه الارض البيضاء المنيرة قال هي حرمي في ارضي وقد جعلت عليك ان تطوف بها كل يوم سبعمائة طواف وفي خبر ابي الفرج
قال سئل ابان ابا عبد الله ع اكان لرسول الله ص طواف يعرف به فقال كان رسول الله ص يطوف بالليل والنهار عشرة اسابيع ثلثة اول الليل
وثلثة اخر الليل واثنين اذا اصبح واثنين بعد الظهر وكان فيما بين ذلك راحته وكيف كان فظاهر ما سمعته من النص والفتوى من استحباب ثلثمائة و
ستين شوطا انه يكون واحد منها عشرة اشواط وذلك لانها ح احد وخمسون اسبوعا وثلثة اشواط وقد سمعت كراهة الزيادة ولكن في المتن
وغيره انه تلحق هذه الزيادة بالطواف الاخير وتسقط الكراهية فيها هنا بهذا الاعتبار للنص والفتوى او ان استحبابها لا ينفي الزايد فيزاد على
الثلثة اربعة كما عساه يشهد له ما في الغنية من انه قد روي انه يستحب ان يطوف مدة مقامه بمكة ثلثمائة وستين اسبوعا او ثلثمائة واربعة و
ستين شوطا بل حكاه غير واحد عن ابن زهرة وعن المخ نفي الباس عنه وفي س وهذا ابن زهرة اربعة اشواط حذرا من الكراهة وليوافق عدد ايام السنة
الشمسية ورواه البزنطي وفي كشف اللثام عن حاشية عدان في جامعه اشارة اليه لانه ذكر في سياق احاديثه عن الصادق ع انها اثنان وخمسون
طوافا قلت فيما حضرني من الوسايل عن بيت مسندا من احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي عبد الله ع استحب ان يطاف بالبيت عدد ايام السنة كل
اسبوع لسبعة ايام فذلك اثنان وخمسون اسبوعا واما احتمال مشروعية الثلثة طوافا منفردا فهو بعيد جدا وعلى كل حال ففي كشف اللثام
وتخصيص الاخير للقصر على اليقين اذ قد يتجدد التمكن من الطواف بالعدد ويكون الاخير وغيره ثلثة اشواط قلت قد عرفت بعد
الاخير بل والاول بناء على ما سمعته من المروي عن البزنطي وغيره المراد مما في صحه او عجزه السنة الشمسية كما سمعته من الشهيد بل لا يخرج
عن ظاهر الخبر المزبور المنافي لما دل على وجوب الطواف سبعة اشواط لا ازيد ولا انقص احتمال مشروعيته هنا ثلثة او عشرة لا داعي له والا
لقيل بمشروعية الثلثمائة وستين شوطا طوافا واحدا كما هو ظاهر الخبر المزبور ولا اظن احدا يلتزمه فليس المراد ح الا الاشواط المزبورة مقطعة
طوافات كل طواف سبعة وان توقف ذلك على اضافة اربعة الى الثلثة المتاخرة لانها تجعل طوافا مستقلا ولانها تضاف الى الاخير على ان
يكون عشرة اشواط فلا حاجة الى استثنائه من الكراهة كما هو ظاهر المص وغيره والا فلا وجه لتخصيصه بالاخير لاطلاق النص والله العالم
ومنها ان يقرء في ركعتي الطواف مع في الركعة الاولى مع الحمد قل هو الله احد وفي الثانية معه قل يا ايها الكافرون كما هو المشهور لما سمعته من
قول الصادق ع في حسن معوية اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابرهيم ع فصل ركعتين واجعله اماما واقرء في الاولى منهما سورة التوحيد قل
هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون الحديث وغيره المؤيد بالترتيب الذكري في كثير من الاخبار المرغبة في قراءة السورتين هنا وفي باقي
المواضع السبع المشهورة خلافا لما عن الشيخ في كتاب الصلوة فقال بالجحد في الاولى والتوحيد في الثانية وعن الشهيد انه جعله رواية وان كنا لم
نقف عليها مع انه في محكي يه هنا افتى بما سمعته من المشهور بل نفى عنه الباس في كتاب الصلوة وقد تقدم الكلام في ذلك عند البحث على وجوبها
في الطواف فلاحظ والله العالم ومن زاد على السبعة في طواف الفريضة سهوا اشواطا اكملها اسبوعين في المشهور نصا وفتوى وصلى الفريضة اولا
وركعتي النافلة بعد الفراغ من السعي اما الاول فللمعتبرة المستفيضة كصحيح ابي ايوب قلت لابي عبد الله ع رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط
طواف فريضة قال فليضف اليها ستا ثم يصلي اربع ركعات وصحيح ابن مسلم عن احدهما ع في كتاب علي ع اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط
الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا وخبره الاخر ايضا عنه قلت له رجل طاف بالبيت فاستيقن
انه طاف ثمانية اشواط قال يضيف اليها ستا وكذلك اذا استيقن انه طاف بين الصفا والمروة فليضف اليها ستا ونحو ذلك خبره الثالث وخبر علي
بن ابي حمزة سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط قال نافلة او فريضة فقال فريضة فقال يضيف اليها ستة فاذا فرغ
صلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع ثم خرج الى الصفا والمروة فطاف بهما فاذا فرغ صلى ركعتين اخراوين فكان طواف نافلة وطواف فريضة
وخبر وهب عن ابي عبد الله ع ان عليا ع طاف ثمانية اشواط فزاد ستة ثم ركع اربع ركعات وخبر زرارة عن ابي جعفر ع ان عليا طاف طواف
الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على واحد واضاف اليها ستة ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا والمروة فلما فرغ من السعي
بينهما رجع فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام الاول الى غير ذلك من النصوص المنجبر ما يحتاج منها الى جابر بما عرفت المقيد اطلاق
بعضها بحال السهو التي يخرج بها عما تقتضيه القاعدة من الفساد الذي بعد النبوي وللاول بالزيادة قال ابو الحسن ع في خبر عبد الله
بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة فاذا زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي خلافا للصدوق في محكي المقنع فقال
وان طفت بالبيت الطواف المفروض ثمانية اشواط فاعد الطواف وروي يضيف اليها ستة فيجعل واحد فريضة والاخر نافلة لما عرفت والخبر ابي
بصير سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط المفروض قال يعيد حتى يثبته وخبره الاخر المضمر قلت له فانه طاف وهو
متطوع ثمان مرات وهو ناس قال فليتمه طوافين ثم يصلي اربع ركعات فاما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط وقيل وصحيح ابن سنان
عن ابي عبد الله ع من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا ثم يصلي ركعتين [illegible] الاقتصار على ركعتين في

ثمانية

رفاعة كان علي ع يقول اذا طاف ثمانية فليتم اربعة عشر قلت يصلي اربع ركعات قال يصلي ركعتين و فيه انه غير موافق لما سمعته من المقنع من اعادة
الطواف الذي مقتضى خبر ابي بصير بطلان الثمانية نعم عن بعض الناس ممن قارب عصرنا من الاعتداد بالثامن خاصة مع كماله لبنائه على انه
الطواف الواجب لنحو الخبرين المزبورين الذين اقلهما ان الداخل في الثامن وغيره افلا الركعتين الاخيرتين كالاخر المحتمل لارادة تعجيل الركعتين
قبل السعي في غير محله بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه فيجب حمل ما سمعته على ما يوافق المشهور مما عرفت وغيره كاحتمال ارادة الصلوتين من
الركعتين او طرحه كوجوب حمل خبر ابي بصير وغيره مما استدل به للصدوق كخبر زرارة وقصوره عن المعارضة سندا واستفاضة واعتضادا بالشهرة
العظيمة التي كادت تكون اجماعا بل لعلها كذلك اذ لم نجد مخالفا الا ما سمعته من المقنع الذي لا يقدح مثله خصوصا بعد ما عن الفقه المنسوب
الى الرضا ع مما ينافي ذلك قال فان سهوت فطفت طواف الفريضة ثمانية اشواط فزد عليها ستة اشواط وصل عند مقام ابرهيم ركعتي الطواف
ثم اسع بين الصفا والمروة ثم تاتي المقام فصل خلفه ركعتي الطواف واعلم ان الفريضة هو الطواف الثاني والركعتين الاولتين لطواف
الفريضة والركعتين الاخيرتين للطواف الاول والطواف الاول تطوع والمناقشة في بعض النصوص المزبورة المتضمنة لفعل علي عليه السلام
لعدم وقوع ذلك منه عمدا ولا سهوا للعصمة مدفوعة باحتمال التقية فيه على معنى ان الصادق ع حكاه كما عندهم تقية مع ان الدليل غير منحصر
فيه فلا باس بطرحه كما لا ريب في ان المتجه ما عليه المشهور نعم الظاهر اعتبار اكمال الشوط اما اذا لم يكمله فليلغه ويرجع الى طوافه كما ستسمع الكلام فيه
انه عند تعرض المص له ثم ان الفاضل والشهيدين قد صرحوا باستحباب الاكمال المزبور الذي مقتضاه كون الثاني هو النافلة بل هو ظاهر المصنف
وغيره ممن عده في ذكر المندوبات وح يجوز له قطعه لعله لاصالة البراءة بعد بقاء الاول على الصحة المقتضية لذلك باعتبار نيته وللاتفاق على
عدم وجوب طوافين بل قد سمعت النص في الصحيح السابق بان احدهما فريضة والاخر ندب فالاصل بقاء الاول على وجوبه خلافا للمحكي عن الصدوق
وابن الجنيد وسعيد من كون الثاني هو الفريضة كما سمعت النص عليه في الفقه المنسوب الى الرضا ع وعن الصدوق في الفقيه حكاية رواية بالمضمون
الرضوي الذي سمعته والامر بالاكمال المحمول على الوجوب والجميع يدل على بطلان الاول ولظاهر صحيح زرارة المتقدم المتضمن فعل علي ع ولكن الجميع كما
ترى بعد معلومية الصحة في الاول نصا وفتوى و عدم حجية المرسل والرضوي وارادة الندب من الامر لما عرفته سابقا بل قد يدعى ظهور النصوص
في كون النافلة الثاني كما اعترف به بعض الناس بل لعله ظاهر الصدوق ايضا حيث انه بعد ان ذكر النصوص المزبورة قال وفي رواية اخرى ان الفريضة
الثاني والنافلة الاول بعد معلومية عدم السهو عليه ع فلم يطف ثمانية الا العدل لنية الاول عن فرضه ... فليس الصحيح المزبور صريحا في المسئلة
كل ذلك مع استبعاد انقلاب ما نواه واجبا للندب بالنية المتاخرة وان كان لا باس به بعد الدليل المعتد به كما في نية العدول في الصلوة وتاثير
النية هنا في الشوط الثامن الذي فرض وقوعه سهوا على انه من الطواف الاول ولكن مع هذا كله لا ينبغي ترك الاحتياط في عدم القطع ثم ان مقتضى
الجمع بين النصوص المزبورة هو ما ذكره المص وغيره من صلوة ركعتين لطواف الفريضة مقدما على السعي وصلوة ركعتين اخريين للنافلة بعد السعي
حملا للمطلق على ما سمعته من التفصيل الذي تضمنه بعض النصوص المزبورة مضافا الى خبر جميل سئل الصادق ع عمن طاف ثمانية اشواط وهو يرى
انها سبعة فقال ان في كتاب علي ع انه اذا طاف ثمانية اشواط انضم اليها ستة اشواط ثم يصلي الركعات بعد قال وسئل عن الركعات كيف يصليهن
ايجمعهن او ماذا قال يصلي ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصفا والمروة فاذا رجع من طوافه بينهما رجع فصلى ركعتين للاسبوع الاخر بل الظاهر
المتن والنصوص المزبورة وجوب الكيفية المذكورة كما عن الاكثر لكن في ك ان ذلك على الافضل لاطلاق الامر بصلوة الاربع في خبر ابي ايوب وبان
لعدم وجوب المبادرة الى السعي وفي كشف اللثام وهل يجب تاخير صلوة النافلة وجهان من عدم وجوب المبادرة الى السعي واحتمال ان لا يجوز الا
بالندب مع اشتغال الذمة بالواجب لكن هما معا كما ترى بعد ما عرفت من ظهور النصوص المزبورة في الوجوب والله العالم و منها ان يتدانى
من البيت كما صرح به الفاضل وغيره معللا له بانه المقصود فالدنو منه اولى ولا ينافي ذلك ما ورد من ان في كل خطوة من الطواف سبعين
الف حسنة والتباعد ازيد خطا لجواز اتفاق الحسنات في العدد دون المرتبة والله العالم ويكره الكلام في الطواف بغير الدعاء والقرائة لخبر
محمد بن الفضل عن الجواد ع طواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وتلاوة القران قال والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه
ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والاخرة لا باس به وهو وان اختص بالفريضة لكن يمكن القطع بمساواة النافلة لها في اصل الكراهة وان كانت اخف خصوصا
بعد معروفية المرجوحية في المسجد بكلام الدنيا ولعله لذا اطلق المص وغيره الكراهة بل زاد الشهيد كراهة الاكل والشرب والتثاؤب والتمطي والفرقعة
والعبث ومدافعة الاخبثين وكل ما يكره في الصلوة غالبا ولا باس به بل قال ايضا انه تتاكد الكراهة في الشعر وعلى كل حال فلا حرمة في شيء من ذلك بلا خلاف
اجده فيه بل عن ... اجماع العلماء كافة على جواز الكلام في المباح وقال ابن يقطين سئلت ابا الحسن ع عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك
في الفريضة وغير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس بمثله نعم ورد النهي عن انشاده في المسجد الا ما كان منه دعاء او حمدا
او مدحا للنبي ص او امام او موعظة والله العالم المقصد الثالث في احكام الطواف وفيه اثنا عشر مسئلة الاولى الطواف في النسك المعتبر فيه
عمرة او حجا ركن اجماعا محكيا عن ير ان لم يكن محصلا فلا يصح ممن تركه عامدا عالما بالحكم عمرة او حجة كغيره من اركان الحج التي هي على ما قيل النية
والاحرام والوقوفان والسعي لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزئه مع ... صحيح ابن يقطين سئلت

ابا الحسن ع عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف الفريضة قال ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة وخبر علي بن ابي حمزة سئل عن رجل
جهل ان يطوف بالبيت حتى يرجع الى اهله قال ان كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة ومن المعلوم اولوية العالم من الجاهل بالاعادة بل
في س وفي وجوب هذه البدنة على العالم نظر من الاولوية وان كان قد يناقش باحتمال كونها للتقصير في التعلم واحتمال كونه كمن عاد الى تعمد الصيد اللهم
الا ان يدعى الدلالة في العرف على ذلك بحيث يصلح لان تكون حجة شرعية وعلى كل حال فمنهما يعلم كون الجاهل هنا كالعامد كما عن الشيخ وغيره
التصريح به مضافا الى الاصل وغيره فما في صع في ذي دوايتان كان على وجه جهالة اعاد الحج مما يشعر بالتوقف فيه في غير محله وان مال اليه بعض متاخري
المتاخرين كالاردبيلي والمحدث البحراني لعموم نفي الشيء على الجاهل ورفع القلم ... وفي خصوص الحج المعلوم ارادة نفي العقاب منه لا القضاء و
الاعادة ونحوهما كما هو معلوم في جميع ابواب الفقه ولو سلم فهو مخصوص بما هنا ولذا ... على ارادة التوقف في البدنة قيل للاصل وضعف
الخبرين وعدم العمل بهما من احد وهو في غير محله ايضا ضرورة انقطاع الاصل وحجية احد الخبرين كما لا يخفى على من له خبرة باحوال الرجال ومنع
عدم العمل بهما فانه قد حكي عن الشيخ والاكثر ذلك وهو الاقوى نعم يبقى الكلام فيما يتحقق به الترك ففي ك وفي وقت تحقق البطلان بتركه خفاء فان
مقتضى قوله من تركه ناسيا قضاه ولو بعد المناسك ان العامد يبطل حجه متى فعل المناسك بعده وقد ذكر جماعة من الاصحاب انه لو قدم السعي
على الطواف عمدا بطل السعي ووجب عليه الطواف ثم السعي فدل على عدم بطلان الحج بمجرد تاخر الطواف عمدا ويقوى توقف البطلان على خروج
وقت الحج وهو ذو الحجة لا انه وقت لوقوع الافعال في الجملة خصوصا الطواف والسعي فانه لو اخرهما عمدا طول ذي الحجة صح وغاية ما
يقال انه ياثم وقد تقدم في حكم خروج الشهر انتقال الحاج الى مكان يتعذر عليه العود قبل الشهر فانه يتحقق البطلان وان لم يخرج هذا في
الحج واما العمرة فان كانت عمرة تمتع كان بطلانها بفواته عمدا متحققا بضيق الوقوفين بحيث يضيق الوقت الا عن التلبس بالحج ولما يفعله وان
كانت مفردة فبخروج السنة ان كانت المجامعة لحج القران او الافراد ولو كانت مجردة عنه فاشكال اذ يحتمل بطلانها بالخروج من مكة ولما
يفعله ويحتمل ان يتحقق في الجميع بتركه بنية الاعراض عنه وان يرجع فيه الى ما يعد تركا عرفا والمسئلة موضع اشكال و قد سبقه الكركي الى ذلك
في حاشية الكتاب قال انما يشكل تحقيق ما به يتحقق ترك الطواف فانه لو سعى قبل ان يطوف لم يعتد به وان احرم بنسك اخر بطل نعم صرح به في س
ويمكن ان يحكم في ذلك بالعرف فاذا شرع في نسك اخر عازما على ترك الطواف بحيث يصدق الترك عرفا حكم ببطلان الحج او يراد به خروجه من مكة بنية
عدم فعله قلت لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا من جواز تاخير طواف حج التمتع وسعيه اختيارا طول ذي الحجة على كراهة
شديدة ودونها تاخير طواف حج الافراد والقران وسعيه كما سمعت الكلام في ذلك مفصلا بل الظاهر من القائل بعدم الجواز ارادة الاثم دون
البطلان فح يراد بالترك في حج التمتع والقران والافراد عدم الفعل في تمام ذي الحجة وفي عمرة التمتع عدمه الى ضيق وقت الوقوف بعرفة وفي
العمرة المفردة المجردة الى تمام العمر بل وكذا المجامعة لحج الافراد والقران بناء على عدم وجوبها في سنتهما والا فالمدار على تركها في تلك السنة
فهو ركن في هذه المناسك جميعها تبطل بتركه فيها على الوجه المزبور مع العلم والعمد نعم الظاهر خروج طواف النساء عن ذلك وان اوهم
ظاهر العبارة لكن هو غير ركن فلا يبطل النسك بتركه ح من غير خلاف كما عن ثر لخروجه عن حقيقة الحج قال الصادق ع في صحيح الحلبي وعليه يعني
المفرد طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج ونحو صحيح معوية في القارن وصحيح
الخزاز قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل فقال اصلحك الله ان معنا امرأة حائضا ولم تطف طواف النساء ويابى الجمال ان يقيم عليها
قال فاطرق وهو يقول لا تستطيع ان تتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع راسه اليه فقال تمضي فقد تم حجها فان قوله فقد تم حجها ظاهر
في خروجه عن النسك ولو في حال الاختيار ولا يقدح في ذلك كون مورده الاضطرار اذ العبرة بعموم الوارد لا خصوص المورد كما هو واضح
ثم ان الظاهر عدم الاحتياج الى المحلل بعد فساد النسك بتعمد ترك الطواف المعتبر فيه ضرورة بطلان الاحرام الذي هو جزء من النسك ببطلانه
مضافا الى خلو النصوص والفتاوى عن البيان عنه لكن في ك وغيرها احتمال بقائه على احرامه الى ان ياتي بالفعل الفائت في محله ويكون اطلاق اسم البطلان عليه
مجازا كما من الشهيد في الحج الفاسد بناء على ان الاول هو الفرض واحتمال توقفه على افعال العمرة بل من الكركي في شرحه الجزم بالاخير لكن قال على
هذا لا يكاد يتحقق معنى الترك المقتضي للبطلان في العمرة المفردة لانها المحللة من الاحرام عند بطلان نسك اخر غيرها فلو بطلت احتيج في التحلل من
احرامها الى افعال العمرة وهو معلوم البطلان وفي ك هو غير واضح الماخذ فان التحلل بافعال العمرة انما يثبت مع فوات الحج لا مع بطلان النسك مطلقا
ودعوى استصحاب حكم الاحرام الى ان يعلم حصول المحلل وانما يعلم بالاتيان بافعال العمرة يدفعها ما عرفت من ان بطلان النسك يقتضي بطلان
الاحرام الذي هو جزء منه ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا على القول بكون الاحرام نسكا مستقلا يعتبر وقوع الافعال معه
نحو الطهارة للصلوة ولا اقل من ان يكون له جهتان كما عساه يشهد لذلك ما تسمعه في المحصور والمصدود فح يتجه توقف التحليل على فعل الفائت ولو
في السنة الاتية لاصالة عدم حصول التحلل بغير اداء النسك الذي وقع الاحرام له ولكن فيه من العسر والحرج ما لا يخفى ولعله لذا قال الكركي بالتحلل بافعال
العمرة وان كان لا يتم الا بدعوى الاستفادة من الادلة ان افعالها يحصل بها التحليل من الاحرام مط من غير فرق بين فوات الحج بفوات وقته وبين
بطلانه بفوات ركنه ولم يحضرني الان ما يدل على ذلك وان كان ظاهر سيد ك المفروغية منه حيث انه بعد ان ذكر ما سمعته سابقا قال والاسلم

توية الاشكال المزبور استصحابا لحكم الاحرام الى ان يعلم حصول المحلل وانما يعلم بالاتيان بافعال العمرة ومن اصالة عدم توقفه على ذلك مع خلو الاخبار الواردة في مقام البيان لعله ولعل المصير الى ما ذكره احوط ولكن قد عرفت ان الاحوط منه قضاء الفائت مع ذلك والله العالم ومن تركه ناسيا قضاه بنفسه متى ذكره ولو بعد المناسك وانقضاء الوقت بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن ف والغنية الاجماع عليه لرفع الخطاء والنسيان المعتضد بقاعدة نفي الحرج وصحيح هشام بن سالم سئل الصادق ع عمن نسي طواف زيارة البيت حتى يرجع الى اهله فقال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سئله عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي ان كان تركه في حج يبعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ويوكل من يطوف عنه ما تركه من طواف الحج فما عن الشيخ في كتابي الاخبار والحلبي من البطلان في غير محله بعد ما عرفت فلا وجه لحمل الطواف في الصحيح الاول على طواف الوداع وفي الثاني على طواف النساء كما وقع من الشيخ مستدلا عليه بخبر معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع رجل نسي طواف النساء حتى دخل اهله قال لا تحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر من يقضي عنه فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره اذ هو كما ترى لا دلالة فيه على ذلك ضرورة اختصاص السؤال والجواب فيه بطواف النساء من غير تعرض لغيره واغرب من ذلك ما وقع له في محكي الاستبصار فانه قال باب من نسي طواف الحج حتى يرجع الى اهله ثم اورد روايتي علي بن ابي حمزة وعلي بن يقطين المتضمنتين اعادة تارك الطواف جهلا ثم قال فاما ما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سئلته عن رجل نسي طواف الفريضة الحديث فالوجه ان نحمله على طواف النساء واستدل عليه بخبر معوية بن عمار السابق وظاهره محاولة الجمع بين النصوص المزبورة مع ان من الواضح عدم المنافاة بينها بعد ان كان الموضوع في بعضها الجاهل وفي الاخر الناسي ونحوه ما وقع له في التهذيب من الاستدلال على حكم الناسي بخبري الجاهل المتضمنين للاعادة والبدنة مع ان من المعلوم عدم الاعادة على الناسي كما صرح به هو في غير الكتابين بل عنه في ف دعوى الاجماع عليه فضلا عن تصريح غيره وما في كشف اللثام من ان الجهالة تعم النسيان والسؤال في الثاني عن السهو وظاهره النسيان لا يخفى عليك ما فيه ومراده بالثاني خبر علي بن ابي حمزة عن الكاظم ع المتقدم سابقا لكن حكي متنه ثم سئل عن رجل سهى ان يطوف بالبيت حتى يرجع الى اهله قال اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة وهو كذلك في بعض النسخ وفي الاخر جهلا كما ذكرناه سابقا ويؤيد الاخير موافقته لصحيح ابن يقطين ولفتاوى الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم على ان الاعادة على الجاهل ولذا فيمكن ان يراد من السهو فيه السهو عن الحكم حتى يكون جاهلا فينطبق الجواب ح على السؤال وعلى كل حال فلا اشكال في الحكم المزبور كما ان الظاهر عدم الفرق في ذلك بين طواف الحج وطواف العمرة كما سمعت التصريح به في خبر علي بن جعفر نحو المحكي عن الشيخ في ظاهره وابن ادريس بل هو مقتضى اطلاق المصنف والفاضل والمحكي عن ابن سعيد وان كان المحكي عن الاكثر انهم انما نصوا عليه في طواف الحج لكن المحكي عنهم ايضا انهم ذكروا في طواف العمرة ان من تركه مضطرا اتى به بعد الحج ولا شيء عليه ويمكن ادراج الناسي فيه والا كان الخبر المزبور ونحوه من عرفت له صريحا وظاهرا كما قيل في ثبوته وكيف كان فالاحوط ان لم يكن اقوى اعادة السعي معه كما صرح به في س حاكيا له عن الشيخ في ف ولعله لفوات الترتيب المقتضي لفساد السعي كما يدل عليه صحيح منصور بن حازم سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بهما اللهم الا ان يدعى اختصاص ذلك بما قبل فوات الوقت للاصل والسكوت عنه في خبر الاستنابة وغيره بل العمل بخبر الاخير ظاهر في العدم قال فيه سئلته عن رجل بدء بالسعي بالصفا والمروة قال يرجع فيطوف بالبيت اسبوعا ثم يستانف السعي قلت له فانه قد فاته قال عليه دم الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك من حيث اقتضاه على وجوب الدم مع الفوات فهو ح دال على عدم الاعادة عكس ما عرفت ولعله لذا لم يذكر الاكثر قضاء السعي لكن قد يقال ان الصحيح الاول ظاهر ولو بترك الاستفصال في وجوبها ولا ينافيه الخبر المزبور بعد الاغماض عن سنده لان غايته السكوت والا فايجاب الدم لا ينافي وجوبها ولعله للعقوبة على التقصير في النسيان بل لعل سكوته عن الامر بها اتكالا على اطلاق الامر بها في الصدر والتشبيه بالوضوء الذي لا يختص بحال الاختيار في الذيل وعلى كل حال فلا ريب في ان الاعادة احوط ان لم تكن اقوى وح لا يحصل التحلل مما يتوقف عليهما الا بالاتيان بهما فلو عاد لاستدراكه بعد الخروج على وجه يستدعي وجوب الاحرام لدخول مكة لو لم يكن ناسيا عليه اكتفى بذلك للاصل وصدق الاحرام عليه في الجملة والاحرام لا يقع الا من محل وربما احتمل وجوبه فيقضي الفائت قبل الاتيان بافعال العمرة او بعده ولا ريب في انه احوط وان كان الاول اقوى كما ان الاحوط فيما لو شك في كون المتروك طواف الحج او طواف العمرة اعادتهما وسعيهما كما عن الفاضل والشهيد ويحتمل اعادة واحد عما في ذمته بل لعله الاقوى للاصل وتعين المطالب به في الواقع وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في انه لو تعذر العود عليه او شق استناب فيه بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه للحرج وقبوله للنيابة وكذا الابعاض والصحيح السابق بل في ك ان اطلاق الرواية يقتضي جواز الاستنابة للناسي وان لم يذكر حتى قدم بلاده مط ونحوه في كشف اللثام والخبر يعطي ان العود الى بلاده يكفيه عذرا ولكن الاصحاب اعتبروا العذر احتياطا قلت لعله لان الاصل المباشرة وما قيل من ان المنساق من اطلاق الخبر المزبور هو الغالب من حصول التعذر او التعسر بعد الوصول الى بلاده مضافا الى فحوى ما تقدم من وجوب صلوة ركعتيه بنفسه لو نسيهما بل ونحوه ما استمعته في طواف النساء من اشتراطها بالتعذر او التعسر ان قلنا به وعلى كل حال فالمراد بعدم القدرة

ما عرفت من التعذر او التعسر واحتمل الشهيد ارادة استطاعة الحج ولا ريب في ضعفه ومتى شك في عدده او صحته ونقصانه بعد انصرافه منه وتمامه لم يلتفت بلا خلاف لاصالة الصحة وقاعدة عدم العبرة بالشك بعد الفراغ لانه في تلك الحال اذكر والحرج وصحيح ابن حازم سئل الصادق ع عن رجل طاف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قال ففاته فقال ما ارى عليه شيئا ونحوه غيره وفي بعضها والاعادة احب الي وافضل اذ من الظاهر ارادة المفروض مما فيه لان الشك في الاثناء يوجب الاستيناف او اتيان شوط اخر على ما ستعرف ولا قائل بعدم وجوب شيء فيه ولو مع الفوات اذ هو اما عن عمد او جهل او نسيان ولكل موجب لانه كترك الطواف كلا او بعضا وليس فيها انه لا شيء عليه اصلا فالحكم به صريحا في الروايات بعد مراعات الاجماع اوضح دليل على ارادة صورة الشك بعد الانصراف ولا ينافي ذلك الحكم في بعضها باستحباب الاعادة وان لم نجد به قائلا وح فلا ريب في دلالة النصوص المزبورة مضافا الى عموم قول الباقر ع في خبر ابن مسلم كل ما شككت فيه مما مضى فامضه والمدار في الانصراف على العرف ولعل منه ما اذا اعتقد انه اتم الطواف وان كان هو في المطاف ولم يفعل المنافي خصوصا اذا تجاوز الحجر اما قبل الاتمام فهو غير منصرف كان عند الحجر او بعده وخارجا عن المطاف وفعل المنافي كما صرح به في كشف اللثام والله العالم وان كان الشك في اثنائه وكان شكا في الزيادة على السابع قطع ولا شيء عليه بلا خلاف محقق اجده فيه فان الحلبي وان الحق البناء على الاقل مع الشك ثم قال وان لم يتحصل له شيء اعاده اي لم يتحصل انه طاف شيئا او شوطا واحدا كقول سلار من طاف ولم يحصل كم طاف فعليه الاعادة وعن ابن حمزة من بطلان الطواف بالشك فيه من غير تحصيل عدد الا ان ذلك كله يمكن كونه في غير ما نحن فيه والا كان محجوجا بما عرفت من عدمها والخلية من الاعادة وصحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر اسبعة طاف ام ثمانية فقال اما السبعة فقد استيقن وانما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين بل هو شامل لموضوع المسئلة السابقة وهو الشك بعد الانصراف نعم لا يكون ذلك الا اذا كان الشك عند الركن قبل نية الانصراف لانه اذا كان قبله استلزم الشك في النقصان المقتضي لتردده بين محذورين الاكمال المحتمل للزيادة عمدا والقطع المحتمل للنقيصة كذلك كما صرح به في ك وغيرها بل حكي عن الغنية ايضا لكن في ك فيه منع تاثير احتمال الزيادة كما سيجيء في مسئلة الشك في النقصان قلت هو مبني على مختاره وستعرف ضعفه والله العالم وان كان اي الشك في النقصان كمن شك قبل الركن انه السابع او الثامن او شك بين الستة والسبعة او ما دونها الجامع معها احتمال الثمانية فما فوقها او لا كان عند الركن او لا فمتى كان كذلك استانف في الفريضة كما في المقنع والنهاية وط و ئر والجامع والغنية و ب والجمل والعقود و يب و فع و عد وغيرها على ما حكي عن بعضها ولذا نسبه في ك الى المشهور بل في محكي الغنية الاجماع وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة التي منها صحيح منصور بن حازم السابق ونحوه ومنها خبر ابي بصير سئل الصادق ع عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك ومنها خبره الاخر قال قلت له رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة ام ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظه ومنها قول الصادق ع في الموثق لحنان بن سدير في من طاف فاوهم فقال طفت اربعة او طفت ثلثة ان كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستانف وان كان طواف نافلة فاستيقن ثلثة وهو في شك من الرابع انه طاف فليبن على الثلثة فانه يجوز له وخبر احمد بن عمر المرهبي سئل ابا الحسن الثاني ع عن رجل شك في طوافه فلم يدر ستة طاف ام سبعة فقال ان كان في فريضة اعاد كلما شك فيه وان كان نافلة بنى على ما هو اقل ومنها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل طاف فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال يستقبل ونحوه المروي عن يب بل ربما وصف بالصحة ومنها خبر صفوان او حسنه سئلت ابا الحسن الثاني ع عن ثلثة نفر دخلوا في الطواف فقال كل منهم لصاحبه تحفظوا الطواف فلما ظنوا انهم فرغوا قال واحد معي سبعة اشواط وقال الاخر معي ستة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط قال ان شكوا كلهم فليستانفوا وان لم يشكوا واستيقن كل منهم على ما في يده فليبنوا والمرسل عن الصادق ع انه سئل عن رجل لا يدري ثلثة طاف ام اربعة قال طواف فريضة او نافلة قال اجبني فيهما فقال ع ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف بل قيل لعله كذلك في المنتهى انه من جزء فاعد عنه ع فيكون صحيحا ولكنه غير معلوم الى غير ذلك من النصوص المنجبر ضعف بعضها بما سمعت من الشهرة والاجماع المحكي والتعاضد وغير ذلك لكن مع ذلك كله حكي الفاضل عن المفيد انه قال من طاف بالبيت فلم يدر استا طاف او سبعا فليطف طوافا اخر ليستيقن انه طاف سبعا وفهم منه البناء على الاقل على ان مراده بطواف اخر شوطا اخر وحكاه عن علي بن بابويه والحلبي وابي علي واختاره بعض متاخري المتاخرين لاصل البراءة وعدم الزيادة وصحيح منصور بن حازم سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر استة طاف او سبعة قال فليعد طوافه قلت ففاته قال ما ارى عليه شيئا والاعادة احب الي وافضل وصحيحه الاخر قال للصادق ع اني طفت فلم ادر استة طفت ام سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استانفت قال قلت قد طفت وذهبت قال ليس عليك شيء اذ لو كان الشك موجبا للاعادة لاوجبها عليه وصحيح رفاعة عنه ع في رجل لا يدري ستة طاف او سبعة قال يبني على يقينه وفيه ان الاصل مقطوع بما عرفت كما ان المراد بالصحيح الاول ما سمعته من الشك بعد الفراغ لا في اثنائه والا كان مخالفا للاجماع على الظاهر واحتمال الصحيح الثاني النافلة بل والشك بعد الانصراف بل قد يشعر به قوله قد طفت الاعادة على معنى فعلت الامرين الاكمال والاعادة والثالث النافلة ايضا والشك بعد الانصراف والبناء على اليقين بمعنى انه حين انصرف اقر الى اليقين مما بعده فلا يلتفت الى الشك بعده

في احكام الشك في الطواف

وارادة الاعادة اي باتي بطواف تيقن عدده كل ذلك لقصورها عن المعارضة من وجوه ومن الغريب ما عن بعضهم من حمل اخبار المشهور عن الندب بقوله ع في الصحيح الاول ما ارى عليه شيئا اذ لو كانت واجبة لكان عليه شيء بل قوله والاعادة احب الي وافضل صريح في ذلك اذ قد عرفت ان الندب في الصحيح المزبور وما شابهه يقتضي كون المراد من السؤال فيه الشك بعد الفراغ والا كان ظاهرا في وجوب الاعادة فان لم يفعل وقد فاته الامر الذي يرجع الى اهله ونحوه فلا شيء عليه والاعادة افضل ولعله لذا قال في ك بعد تمام الكلام في المسئلة وكيف كان فينبغي القطع بعدم وجوب العود لاستدراك الطواف مع عدم الاستيناف كما دلت عليه الاخبار الكثيرة وتبعه عليه المجلسي قال ثم انه على تقدير وجوب الاعادة فالظاهر من الادلة ان ذلك مع الامكان وعدم الحرج من مكة والمشقة في العود لا مط ولا استبعاد في ذلك ولكن لا يخفى عليك ما فيه ضرورة كون المتجه جريان حكم تارك الطواف عليه لان الفرض فساد ما وقع منه بالشك في اثنائه كما ان المتجه بناء ايضا على القول الثلثة اذا لم يبن على الاقل بل بنى على الاكثر واتم الطواف بل يمكن دعوى الاجماع على خلاف ما ذكراه ومن هنا قلنا يجب حمل الصحيح ونحوه على ارادة كون الشك بعد الفراغ وان ابيت فالطرح والايكال علمه اليهم خير من ذلك لرجحان تلك الادلة من وجوه والله العالم وعلى كل حال فقد ظهر لك ان في الفرض المزبور يبني على الاقل في النافلة بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لما سمعته من النصوص لكن اكثرها كالفتاوى في حصر المشروعية في ذلك لكن عن الفاضل وثاني الشهيدين جواز البناء على الاكثر حيث لا يستلزم الزيادة كالصلوة للتشبيه بها وللمرسل المتقدم الامر بالبناء على ما شاء والتعبير بالجواز في الموثق السابق الا ان ذلك كله كما ترى لا يجترئ به على الخروج عما هو كالمتفق عليه نصا وفتوى من ظهور تعين البناء على الاقل الذي هو احوط مع ذلك ايضا والله العالم المسئلة الثانية من زاد على السبع ناسيا وذكر قبل بلوغه الركن العراقي قطع ولا شيء عليه كما صرح به الشيخ وبنو زهرة والبراج وسعيد والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل هو المشهور بل في كشف اللثام بما عرفت سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي فطاف ثمانية اشواط قال ان كان ذكر قبل ان يلحق الركن فليقطعه وقد اجزء عنه وان لم يذكر حتى بلغه فليتم اربعة عشر شوطا وليصل اربع ركعات بل لا اجد فيه خلافا الا من بعض متأخري المتأخرين بناء على اصالة وهو عدم انجبار الخبر الضعيف بالعمل والفرض ضعف الخبر المزبور مع انه معارض بخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع سمعته يقول من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا ثم ليصل ركعتين المعتبر سنده بل عن المنتهى الحكم بصحته الا ان ذلك كله كما ترى لا يوافق ما حررنا في الاصول فيجب حمل الخبر المزبور بعد قصوره عن المقاومة على ارادة اتمام الشوط من الدخول في الثامن او غير ذلك وح فما هنا كالمقابل لما سمعته سابقا من ان من زاد على السبعة سهوا اكملها اسبوعين كما تقدم الكلام في ذلك مفصلا والله العالم المسئلة الثالثة من طاف وذكر انه لم يتطهر اعاد في الفريضة دون النافلة ويعيد صلوة الطواف الواجب وجوبا والندب ندبا لما عرفته سابقا من اشتراط الطهارة من الحدث في الطواف الواجب قال ابن مسلم في الصحيح سئلت احدهما عليهما السلم عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور قال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى ركعتين وقد عرفت الكلام في ذلك مفصلا والله العالم المسئلة الرابعة من نسي طواف الزيارة اي الحج حتى رجع الى اهله وواقع قيل والقائل الشيخ في محكي يب وكذا بنا البراج وسعيد عليه بدنة لحسن معوية بن عمار سئلت ابا عبد الله ع عن متمتع وقع على اهله ولم يزر البيت قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا باس عليه لا بعمومه لشمول الناسي فان الظاهر من قوله ان كان عالما قيد لثلم الحج وان الباس المنفي هو الثلم والاثم دون النحر الذي هو ليس من الباس في شيء وصحيح علي بن جعفر عن اخيه المتقدم سابقا المشتمل على التصريح بثبات الحج والعمرة في ذلك وصحيح العيص سئلت ابا عبد الله ع عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما وان كان هو ظاهرا في غير الطواف المنسي ولا تصريح فيه بالبدنة لصحيح علي بن جعفر وخبري علي بن يقطين وابن ابي حمزة المتقدمين سابقا في الجاهل بناء على شموله للناسي وان كان فيه منع واضح على ان مقتضاها ذلك وان لم يواقع كما عن يب والمهذب في هنا للاطلاق المزبور الذي قد عرفت كونه في الجاهل لا الناسي وعلى كل حال فعليه مع ذلك الرجوع الى مكة للطواف الذي قد عرفت الحال فيه وقيل والقائل الحلي والفاضل والشهيدان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل عن بعض نسبته الى الاكثر لا كفارة عليه وهو الاصح للاصل ورفع النسيان عن الامة وعموم ما دل على نفيها عن الناسي كالصحيح المروي عن العلل في المحرم ياتي اهله ناسيا قال لا شيء عليه انما هو بمنزلة من اكل في شهر رمضان وهو ناس وفي المرسل عن الفقيه ان جامعت وانت محرم الى ان قال وان كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك مضافا الى ما دل على نفيها عن الجاهل ايضا بناء على شموله للناسي خصوصا مثل حسن معوية عن الصادق ع ليس عليك فداء شيء اتيته وانت جاهل اذا كنت محرما في حجك وعمرتك الا الصيد فان عليك الفداء بجهالة كان او عمد كل ذلك مع عدم صراحة النصوص المزبورة في الجماع حال النسيان لاحتمالها او بعضها وقوعه بعد الذكر بل ظاهر قول المص ويحمل القول الاول على من واقع بعد الذكر وقبول عبارة القائل لذلك بل في تحرير المسئلة نحو عن الخلاف وان قال في كشف اللثام ان عبارات ط ويه والجامع لا تقبل ذلك على ان الاخبار المزبورة قد اشتمل بعضها على اهراق دم واخر على الجزور وثالث على البدنة كما لم اقف على نص في البدنة الا ما سمعته من خبري ابن يقطين وعلي بن ابي حمزة الذين لم يعتبر فيهما المواقعة بل قد يقال بدلالة حسن معوية بن عمار السابق المذكور دليلا للقول الاول على المط بدعوى عموم نفي الباس للكفارة

كذا في الأصل

ايضا بعد

ايضا بعد جعل العلم قيد الجميع ما تقدمه لا خصوص الثلم والاثم بل في ما حضرني من نسخ رواية لا شيء عليه بدل نفي الباس وح فالجمع بين النصوص بالحمل على الندب اولى من الجمع بينها بتخصيص تلك العمومات بحمل الفرض على غير الناسي لقصور المعارض من وجوه والله العالم ولو نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله جاز ان يستنيب بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه انما الكلام في جواز ذلك اختيارا كما هو ظاهر المتن او صريحه بقرينة التقييد السابق في طواف الحج وكذا غير المتن بل في س انه الاشهر بل هو اشهر بل قيل لا خلاف فيه بين القدماء والمتاخرين الا من الشيخ والفاضل في يب وهي فاشترطا فيه التعذر مع ان الاول قد رجع عنه في يب والثاني قال بما في المتن في اكثر كتبه كالتحرير ود والتلخيص وكذا للحرج والمعتبرة المستفيضة كصحيح معوية بن عمار الذي هو نحو صحيح الحلبي المروي عن المستطرفات سئل الصادق ع عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال يرسل فيطاف عنه وصحيحه الاخر وحسنه سئله عنه ايضا عن ذلك فقال لا تحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر ان يقضي عنه ان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره وصحيحه الثالث عنه ايضا رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال يامر من يقضي عنه ان لم يحج فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت بل قوله فيهما ان لم يحج كالصريح في ارادة انه ان لم يكن عاد بنفسه فليستنب ولا ريب في شموله لحال الاختيار والا لقال فان لم يتمكن فليامر من يطوف عنه ومنه يعلم ان المراد بما في ذيل الاخير وصدره غيره الطواف بنفسه او بغيره وان كان ظاهرا النسبة اليه المباشرة او انه مشروط بالتعذر كما عن الشيخ والفاضل في مخ لاصالة المباشرة في العبادات وبقاء حرمة النساء وصحيح معوية عنه ايضا في رجل نسي طواف النساء حتى دخل الكوفة قال لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت قلت فان لم يقدر قال يامر من يطوف عنه وصحيحه الاخر عنه ايضا سئله عن رجل نسيه حتى يرجع الى اهله فقال لا تحل له النساء حتى يزور البيت فان هو مات فليقض عنه وليه او غيره فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضي عنه وان نسي الجمار فليسا بسواء ان الرمي سنة والطواف فريضة مضافا الى مكان المناقشة في دليل الاول بدعوى انصراف الاطلاق السابق الى ما هو الغالب من التعذر او التعسر في الرجوع حتى صحيحي ان لم يحج فانهما الاصرح فيهما بل اقصاهما الاطلاق والمنساق الى ذلك فتبقى اصالة المباشرة ح على حالها مؤيدة بظاهر الامر فيها ايضا على ان الجمع بين النصوص بالتقييد اولى من الجمع بالندب لكن لا يخفى عليك انقطاع الاصلين بما عرفت وكون التقييد في الاول في كلام السائل والتعبير في الثاني بلفظ لا يصلح الذي هو اعم من الحرمة بل قيل بظهوره في الكراهة حاكيا له عن المتاخرين كافة بل عن الشيخ في الاستبصار التصريح بصراحته فيها وح يكون دليلا للمط لا عليه والمناقشة المزبورة بمجرد دعوى لا شاهد لها خصوصا في ذوي الامكنة القريبة ونحوهم ممن لا مشقة عليهم في العود كل ذلك مضافا الى الانجبار بالشهرة العظيمة الا انه مع ذلك كله والاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه قد يستفاد من نحو اطلاق العبارة عدم اعتبار استمرار النسيان الى ان يرجع الى اهله في الاستنابة المزبورة بل ينبغي الجزم به مع التعذر او التعسر فيرد ذلك اما مع عدمهما فلا يبعد ذلك ايضا وان كان السؤال في النصوص المزبورة مقيدا بالرجوع الى اهله ومقتضاه عدمه بناء على اصالة المباشرة الا انه بمعونة اطلاق الفتوى التي بها يخرج المعارض عن المقاومة يتجه التقييد به خصوصا مع ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة فيقوى عدم ارادة التقييد منه نعم مع فرض القرب من مكة وعدم المانع له يرجع بنفسه على كل حال فظاهر ما سمعته من النص والفتوى وجوب قضائه وان كان قد طاف طواف الوداع مضافا الى كونه مستحبا فلا يجزي عن الواجب لكن قال الصادق ع في خبر اسحق لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا الى منازلهم ولا ينبغي لهم ان يمسوا نساءهم بل عن علي بن بابويه الفتوى بذلك الا انه قاصر عن المعارضة من وجوه خصوصا مع امكان اختصاصه بالعامة الذين لا يعرفون وجوب طواف النساء وارادة المنة على المؤمنين بالنسبة الى نسائهم الغير العارفات وكون المراد ان الاتفاق على فعل طواف الوداع سبب لتمكن الشيعة من طواف النساء اذ لولا لالزمتهم التقية بتركه غالبا وعلى كل حال فلا تحل له النساء بدونه حتى العقد سواء كان المكلف به رجلا او امرأة ويحرم عليها تمكين الزوج كما تقدم ذلك كله في احكام الاحرام نعم الظاهر اختصاص اجزاء الاستنابة بما اذا لم يكن الترك عمدا اما معه فالاصل يقتضي وجوب الرجوع بنفسه كما صرح به في س وكيف كان فلو مات ولم يقضه بنفسه او بغيره قضاه وليه بنفسه او بغيره كما في فع ومحكي يه وئر وجوبا بلا خلاف اجده فيه لما سمعته من النص بل ظاهر صحيح معوية اجزاء فعل الغير عنه وان لم يكن باستنابة من الولي ولا باس به لانه من قبيل الديون والله العالم المسئلة الخامسة من طاف كان بالخيار في تاخير السعي ساعة ونحوها بل الى زمان سابق على صدق اسم الغد بلا خلاف اجده فيه للاصل وصحيح ابن مسلم سئل احدهما ع عن رجل طاف بالبيت فاعيي ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة فقال نعم وصحيح ابن سنان على ما في يب سئل ابا عبد الله ع عن رجل يقدم حاجا وقد اشتد عليه الحر فيطوف بالكعبة ايؤخر السعي الى ان يبرد فقال لا باس به وربما فعلته قال وربما رايته يؤخر السعي الى الليل ورواه في كا والفقيه الى قوله وربما فعلته ولكن في الثاني منهما وفي حديث اخر الى الليل وعلى كل حال هو دال بناء على ظهوره في دخول الغاية على جواز فعله في الليل الداخل فيه متمما اجمع حتى يتحقق صدق اسم الغد ثم لا يجوز مع القدرة كما نص عليه في فع وعد وغيرهما ومحكي يب ويه وط وكذا لك وئر وغيرها مع لصحيح العلاء بن رزين سئلته عن رجل طاف بالبيت فاعيي ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما سئلته عن رجل طاف بالبيت فاعيي ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وهما كما ترى ظاهران في عدم الجواز اليه كما صرح به س

عرفت بل لا اجد فيه خلافا الا من ظاهر المتن وربما نزل على خروج الغاية والا كان نادرا لا دليل له سوى الاصل المقطوع والاطلاق المقيد بما عرفت نعم الظاهر اختصاص المنع بذلك اما التاخير ولو الى اخر ذي الحجة كما اشرنا اليه سابقا فلا باس به للاصل ان لم يكن ظاهر الاطلاق السابق هذا كله مع القدرة اما مع عدمها فلا اشكال في الجواز كما صرح به غير واحد لاستحالة التكليف بما لا يطاق وعدم دليل على مشروعية الاستنابة في الطواف الفرض فضلا عن وجوبها بل صرح بعضهم بضيق الوقت كما تقدم الكلام في مثله سابقا والله العالم المسئلة السادسة يجب على المتمتع تاخير الطواف والسعي للحج حتى يقف بالموقفين ويقضي مناسك منى يوم النحر بلا خلاف محقق معتد به اجده بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض او متواتر بل في محكي المنتهى وكره نسبته الى اجماع العلماء كافة وهو الحجة بعد خبر ابي بصير المنجبر بما عرفت قلت رجل كان متمتعا فاهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات فان هو طاف قبل ان يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف ومفهوم الصحيح والموثق كالصحيح بل الصحيح الاتيين بل وغيرهما فمن الغريب ما وقع من بعض متاخري المتاخرين من جواز ذلك مطلقا استنادا الى اطلاق بعض النصوص كصحيح ابن يقطين سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل المتمتع يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى قال لا باس وصحيح حفص بن البختري عنه ايضا في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى فقال هما سواء اخر ذلك او قدمه يعني المتمتع وغيرهما المقيد بما اشار اليه لم وغيره بل لا خلاف معتد به اجده فيه من انه لا يجوز التعجيل الا للمريض والمرئة التي تخاف الحيض والشيخ العاجز عن العود او الزحام ونحوهم من ذوي الاعذار للموثق او الصحيح سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المتمتع اذا كان شيخا كبيرا او امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل ان ياتي منى قال نعم من كان هكذا يعجل والخبر كالصحيح عنه ايضا سئلته عن المرئة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر ايصلح لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان تاتي منى قال اذا خافت ان تضطر الى ذلك فعلت وخبر اسمعيل بن عبد الخالق عن الصادق عليه السلام لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرئة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرج الى منى وحسن الحلبي ومعوية بن عمار عنه ايضا لا باس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرئة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى بل عن ابن زهرة الاجماع على التقديم على الحلق يوم النحر للضرورة فما عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم مطلقا للاصل المقطوع بما سمعت واندفاع الحرج بحكم الاحصار واضح الضعف نحو ما سمعته من بعض متاخري المتاخرين من الجواز مطلقا الذي هو على طرف الافراط معه وربما استظهر ايضا من عبارة كر قال وقد وردت رخصة في جواز تقديم الطواف والسعي على الخروج الى منى وعرفات وبه قال الشافعي لما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله من قدم شيئا قبل شيء فلا حرج ومن طريق الخاصة رواية صفوان بن يحيى الازرق سئلت ابا الحسن عليه السلام عن امرئة تمتعت الخ اذا ثبت هذا فالاولى التقييد للجواز بالعذر بناء على ارادته الافضل من الاولى ولكن فيه منع واضح خصوصا بعد ان حكى اجماع العلماء سابقا على عدم الجواز نعم ما يحكى من عبارة ف روى اصحابنا رخصة في تقديم الطواف والسعي قبل الخروج الى منى وعرفات والافضل ان لا يطوف طواف الحج الى يوم النحر ان كان متمتعا ظاهر في ذلك لكن عن ابن ادريس احتمال ارادته حال الضرورة اي الافضل مع العذر التاخير ولا باس به والا كان نادرا محجوجا بما عرفت والظاهر الاجزاء لمن قدمه لخوف العارض ثم بان عدم حصوله لقاعدة الاجزاء كما هو واضح وكذا يجوز تقديم طواف النساء للضرورة كما عن الفاضل وغيره التصريح به بل في كشف اللثام انه المشهور لنحو ما تقدم وخصوص قول الكاظم عليه السلام في صحيح ابن يقطين او خبره المنجبر بما عرفت لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى وكذلك لا باس لمن خاف امرا لا يتهيأ له الانصراف الى مكة ان يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى اذا كان خائفا خلافا للحلي ايضا فلم يجوزه للاصل واتساع وقته والرخصة في الاستنابة فيه وخروجه عن اجزاء المنسك و عموم قوله عليه السلام لاسحق بن عمار انما طواف النساء بعد ان ياتي منى وخصوص خبر علي بن ابي حمزة سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة ومعه نسائه وقد امرهن فتمتعن قبل التروية بيوم او يومين او ثلثة فخشي على بعضهن الحيض فقال اذا فرغن من متعتهن واحللن فلينظر الى التي يخاف عليها الحيض فيأمرها فتغتسل وتهل بالحج من مكانها ثم تطوف بالبيت وبالصفا والمروة فان حدث بها شيء قضت بقية المناسك وهي طامث فقلت اليس قد بقي طواف النساء قال بلى قلت فهي مرتهنة حتى تفرغ منه قال نعم قلت فلم لا تتركها حتى تقضي مناسكها قال يبقى عليها منسك واحد اهون عليها من ان تبقى عليها المناسك كلها مخافة الحدثان قلت ابى الجمال ان يقيم عليها والرفقة قال ليس لهم ذلك تستعدي عليهم حتى يقيم عليها حتى تطهر وتقضي مناسكها لكن فيه ان الاصل مقطوع بما عرفت والعموم مخصص به ايضا والخبر المزبور قاصر عن المعارضة سندا وعملا بل قيل متنا الظاهر في تقدمها على الاتيان بطواف النساء بعد الوقوفين ولو بالاستعداء المخالف للاصول بل والصحيح الوارد في مثل القضية المتقدم سابقا المتضمن لمضيها انه قد تم حجها واتساع الوقت مخالف للغرض الذي هو الضرورة الموجبة لعدم القدرة على الاتيان به مطلقا والرخصة انما هي في صورة النيابة خاصة والحاق الضرورة به قياس فاسد وكيف كان فلا خلاف اجده الا من الحلي ايضا في انه يجوز التقديم للقارن والمفرد بل في محكي المنتهى نسبته الى فتوى علمائنا بل عن الشيخ وصريح الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة التي منها نصوص حجة الوداع ومنها صحيح حماد بن عثمان سئل الصادق عليه السلام عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره فقال هو والله سواء عجله او اخره ومنها موثق زرارة سئل ابا جعفر عليه السلام عن المفرد للحج يقدم مكة يقدم طوافه او يؤخره قال سواء ومنها خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام ان كنت احرمت بالمتعة فقدمت يوم التروية فلا متعة لك فاجعلها حجة مفردة تطوف بالبيت وتسعى بين الصفا والمروة ثم تخرج الى منى ولا هدي عليك وخبر اسحق بن عمار سئل الكاظم عليه السلام عن المفرد بالحج اذا طاف بالبيت وبالصفا

والمروة ايعجل طواف النساء قال لا انما طواف النساء بعد ان ياتي منى ونحو خبر موسى بن عبد الله سئل الصادق عليه السلام عن مثل ذلك الا انه ذكر انه قدم ليلة عرفة الى غير ذلك من النصوص التي ينبغي في جملة منها احتمال ارادة التعجيل بعد مناسك منى قبل انقضاء ايام التشريق وبعد بل اخبار حجة الوداع صريحة في ذلك ايضا بل ظاهرها الخصوص مع ملاحظة قوله عليه السلام فيها خذوا عني مناسككم كظهورها فيما سمعته من التسوية في غيرها على الكراهة ايضا بل عن ف وير ان لهما التاخير الى اي وقت شاء والتعجيل افضل وان كان هو مطلقا لكن في المتن وعد جواز ذلك على كراهية ولعلها خروجا عن شبهة الخلاف او لما قيل من خبر زرارة سئلت ابا جعفر عليه السلام عن مفرد الحج يقدم طوافه او يؤخره فقال يقدمه فقال رجل الى جنبه لكن شيخي لم يفعل ذلك كان اذا قدم اقام بفخ حتى اذا رجع الناس الى منى راح معهم فقلت له من شيخك فقال علي بن الحسين عليه السلام فسئلت عن الرجل فاذا هو اخو علي بن الحسين لامه الا انه كما ترى مع ضعفه دلالته على عدم الكراهة اوجه ولكن الامر في ذلك سهل بعد معروفية التسامح فيها وعلى كل حال فما عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم للاصل المقطوع بما عرفت والاحتياط للاجماع على الصحة مع التاخير بخلاف التقديم وفيه منع الخلاف فيه من غيره هذا وقد تقدم البحث في وجوب تجديد التلبية عليهما اذا طافا وعدمه والتفصيل بين المفرد فيجدد دون القارن فلاحظ وتامل المسئلة السابعة لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي لمتمتع ولا لغيره اختيارا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل يمكن دعوى تحصيل الاجماع عليه مضافا الى النصوص كصحيح معوية بن عمار ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت ثم ائت المروة فاصعد عليها وطف بهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلي ركعتين عند مقام ابرهيم عليه السلام وثم للترتيب قطعا ومرسل احمد بن محمد قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى قال لا يكون السعي الا من قبل طواف النساء فقال لا يضره يطوف بين الصفا والمروة ونحوهما غيرهما نعم يجوز تقديمه مع الضرورة والخوف من الحيض بلا خلاف اجده فيه ايضا بل في ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب لنفي الحرج ونحوه مما تقدم من نظائره وموثق سماعة بن مهران عن ابي الحسن الماضي عليه السلام سئلته عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة فقال لا يضره يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه بعد حمله على حال الضرورة جمعا بينه وبين غيره ونحوه صحيح ابي ايوب المتقدم سابقا عن الصادق عليه السلام المتضمن للرخصة في ترك طواف النساء للامرئة الحائض التي لم يقم عليها جمالها ولا تستطيع ان تتخلف عن اصحابها ضرورة اولوية التقديم من الترك ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في ذلك ولو بالاستنابة لانه يحتمل عدم الجواز لاصول عدم الاجزاء مع مخالفة الترتيب وبقائه في الذمة وبقائهن على الحرمة مع ضعف الخبر واندفاع الحرج بالاستنابة وسكوت اكثر الاصحاب على ما في كشف اللثام وقد سمعت ما عن ابن ادريس من منع تقديمه على الموقفين والله العالم المسئلة الثامنة من قدم طواف النساء على السعي ساهيا اجزأه كما في فع وعد وغيرهما ومحكي يه وط والمهذب والسرائر والجامع وكره لموثق سماعة المتقدم الذي مقتضاه الاجزاء حتى لو تعمد التقديم وان كان لا يتم الا مع الجهل اذ العالم لا يتصور منه التعبد والتقرب به ولذا قال المص وغيره ولو كان عامدا لم يجز اي اذا كان عالما اما الجاهل فقد عرفت شمول موثق سماعة له مضافا الى عموم حديث رفع ذلك عن الامة وخصوص ما ورد في الحج من معذورية الجاهل حتى جعل بعض متاخري المتاخرين اصلا باعتبار ما تقدم فيه من العموم ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط لاحتمال عدم الاجزاء لاصالة البقاء في الذمة وبقاء حرمة النساء والله العالم المسئلة التاسعة قيل والقائل الشيخ في محكي يه د لا يجوز الطواف وعلى الطائف برطلة بضم الموحدة والطاء المهملة وسكون الراء المهملة بينهما ولام خفيفة او شديدة وعن ط والمهذب اطلاق النهي عن لبسها لقول الصادق عليه السلام في خبر يحيى الحنظلي لا تطوفن بالبيت وعليك برطلة وخبر يزيد بن خليفة قال رآني ابو عبد الله عليه السلام اطوف حول الكعبة وعلي برطلة فقال لي بعد ذلك رايتك تطوف حول الكعبة وعليك برطلة لا تلبسها حول الكعبة فانها من زي اليهود لكن لا يخفى عليك عدم جمعهما شرائط العمل بهما على وجه التحريم بل التعليل في ثانيهما ظاهر في الكراهة التي صرح بها الشيخ في محكي يب بل ومحكي ئر لكن قال ان لبسها مكروه في طواف الحج ومحرم في طواف العمرة واليه اشار المص بقوله ومنهم من خص ذلك بطواف العمرة نظرا الى تحريم تغطية الراس فيه بخلاف طواف الحج المتاخر عن الحلق والتقصير الذين يحل معهما من كل شيء الا الطيب او النساء او الصيد ولكن ينبغي تقييده بما اذا لم يقدمه والا كان كطواف العمرة في حرمة تغطية الراس ولعل التخصيص زاد ابن ادريس ذلك بالعمرة بناء منه على عدم جواز تقديمه كما سمعته سابقا وعلى كل حال فالمتجه حرمة لبسها فيهما حال وجوب كشف الراس في احرام عمرة او حج اذا قدم الطواف لكن الطواف صحيح لو خالف لا لكون النهي عن خارج بناء على المختار من عدم خصوصية للبرطلة ولا للطواف بل هو من حيث حرمة تغطية الراس نعم لو قلنا بالحرمة من حيث لبس البرطلة في الطواف اتجه البطلان حينئذ للنهي عنه وهي عليه في الخبر المزبور وبذلك يظهر لك انه لا وجه لاطلاق بعضهم عدم البطلان معللا له بان النهي لامر خارج هذا كله مع الحرمة للاحرام اما مع عدمها فيكره ذلك في الطواف للخبرين المزبورين القاصرين عن اثبات الحرمة دون الكراهة التي يتسامح فيها ومقتضاهما كراهة لبسها فيه مطلقا وان لم يكن محرما كما في الطواف المندوب بل قد يستفاد من التعليل في الثاني كراهة لبسها مطلقا مضافا الى الصحيح انه كره لبس البرطلة بل قد يظهر من الثاني منهما كراهة لبسها حول الكعبة من غير فرق بين الطواف وعدمه نعم بناء على ما عرفت ينبغي مراعاة الشدة والضعف فيهما

هذا قد تقدم في الصلاة ذكرها ايضا والمراد بها عند ما لا يكد غيره فاذ ذو قو طويلة كانت المبرد فيها دون العين والمحيط والقاموس انها المظلة الضيقة وعن الجواليقي انها كلمة نبطية وليست من كلام العرب وعن ابي حاتم عن الاصمعي ان البربر والنبط يجعلون الظاء المعجمة طاء مهملة فيقولون الناطور وهو الناظور بالمعجمة فكأنهم ارادوا ابن الظل وعن ابن جني في سر الصناعة ان النبط يجعلون الظاء طاء ولذا قالوا البرطلة انما هو ابن الظل وعن الازهري انها في قول ابن الظلة ونحن الجميع كما ترى والاولى هو المعروف والله العالم المسألة العاشرة من نذر ان يطوف على اربع اي يديه ورجليه قيل والقائل الشيخ في محكي ... والقاضي فيما حكي عن المهذب وابن سعيد في محكي الجامع واختاره الشهيد في ... ونسبه ثانيهما الى الشهرة يجب عليه طوافان لخبر السكوني عن ابي عبد الله ع قال امير المؤمنين ع في امرأة نذرت ان تطوف على اربع قال تطوف اسبوعا ليديها واسبوعا لرجليها وخبر ابي الجهم عنه ايضا عن ابيه عن ابائه عن علي ع انه قال في امرأة نذرت ان تطوف على اربع تطوف اسبوعا ليديها واسبوعا لرجليها او قيل والقائل ابن ادريس تبعه غيره لا ينعقد النذر لانه نذر هيئة غير مشروعة وهل الباطل الهيئة الخاصة او الطواف راسا في كشف اللثام تحتملها عبارة ... وغيرها والاول الوجه كما في ... فعليه طواف واحد على رجليه الا ان ينوي عند النذر انه لا يطوف الا على هذه الهيئة فيبطل راسا قلت لا ريب في ان المتجه البطلان مع فرض تقييد المنذور بها وعدم مشروعية الهيئة اذ هو كمن نذر الصلاة على هيئة غير مشروعة وكذا لو نذر الطواف على رجل واحدة ونحو ذلك وربما قيل بالاول اذا كان الناذر امرأة اقتصارا على مورد النقل وان كنت لم اجده لمن تقدم على المص نعم في ... ومع سلامة هذين الحديثين من الطعن في السند ينبغي الاقتصار على موردهما وهو المرأة ولا يتعدى الى الرجل وقول ابن ادريس انه نذر غير مشروع اذ الطواف عبادة يصح نذرها نعم الكيفية غير مشروعة ويمنع انه يبطل نذر الفعل عند بطلان نذر الصفة وبالجملة فالذي ينبغي الاعتماد عليه بطلان النذر في حق الرجل والتوقف في حق المرأة فان صح سند هذين الخبرين عمل بمضمونهما والا بطل كالرجل ولا يخفى عليك ما فيه من التشويش خصوصا بعد معلومية عدم صحة سند الخبرين الا انهما يمكن الوثوق بهما من جهة القرائن التي منها قبول اخبار السكوني وروايتهما في الكتب المعتبرة وفتوى من عرفت بهما بل قد سمعت نسبته الى الشهرة ونحو ذلك وح لا وجه للاجتهاد في مقابلتهما بل لعل المتجه التعدية الى الرجل الذي هو اولى بالحكم المزبور من المرأة خصوصا مع امكان دعوى الاجماع المركب اذ التفصيل الذي ذكره المص لم نعرف قولا لاحد فالقول به حينئذ قوي جدا اللهم الا ان يقال انهما قضية في واقعة يمكن فرضها في نذر المرأة طوافين دفعة ولا يكون ذلك الا بالهيئة المزبورة فاوجب ع عليها الطوافين ليديها ورجليها وكيف كان فظاهر النص والفتوى عدم اجزاء الهيئة المزبورة في الطواف واجبه ومندوبه مع الاختيار ولعله لان المنساق المعهود وغيرها ... فلو تعلق نذره بالطواف الذي هو الاقرب البطلان كما في ... ثم قال وظاهر القاضي الصحة ويلزمه طوافان واطلق ابن ادريس البطلان ومال اليه المحقق ان كان الناذر رجلا وظاهر فرض محل البحث في تعلق النذر بطواف النسك ... فيه نظر هذا كله مع الاختيار اما العاجز عن المشي الا على الاربع فالاشبه كما في س فعله ويمكن تعين الركوب لثبوت التعبد به اختيارا ولعل الاخير لما عرفت من ظهور النص والفتوى في عدم مشروعية الهيئة المزبورة بخلاف الركوب المشروع في الاخبار فضلا عن الضرورة ولكن قد يقال ان الظاهر اختصاص عدم المشروعية فيها بالمختار دون المضطر وربما احتمل في عبارة س انها مفروضة في الناذر له على اربع وان بناء الوجهين على بطلان الهيئة دون الطواف وهو مع انه خلاف ظاهرها من كونها مفروضة في مطلق من عليه طواف مما يتجه ... ذلك عليه لو كان النذر يتعلق به وهو عاجز الا ان النذر صحيحا فاتفق العجز له الا عن هذا الحال فالوجهان والله العالم المسألة الحادية عشر لا باس ان يعول الرجل على غيره في تعداد الطواف كما في عدد وغيرها بل ... وكذا في الجامع لانه اي الخبر كالامارة التي يكتفى بها في مثله نحو ما سمعته في اجزاء الصلاة وعددها كما المشبه بها الطواف وغيرهما لانه يثبت بالذكر والانثى مع الظن ... وخبر سعيد الاعرج سأل الصادق ع أيكتفي الرجل باحصاء صاحبه قال نعم وخبر الهذيل عنه في الرجل يتكل على عدد صاحبته في الطواف ايجزيه عنها وعن الصبي فقال نعم الا ترى انك تأتم بالامام اذا صليت خلفه فهو مثله ولعل مبنى الخبرين ما اشار اليه لمص من غلبة حصول الظن باخبار المخبر الذي هو امارة غالبا لم يحصل منه ظن لم يكن به عبرة وعمل على حكم الشك الذي قد عرفته سابقا وح فلا يعتبر فيه التعدد ولا الذكورة ولا غير ذلك اذ المدار على ما عرفت لكن في ك بعد ان ذكر ان اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في الحافظ بين الذكر والانثى ولا بين من طلب منه الطائف الحفظ وغيره قال وهو كك نعم شرط فيه البلوغ والعقل اذ لا اعتداد بخبر الصبي والمجنون ولا يبعد اعتبار عدالته للامر بالتثبت عند خبر الفاسق ومنه ان خبر المميز والفاسق قد يفيدان الظن بل الخبران ظاهران في عدم اعتبار العدالة وفي كشف اللثام وهل يشترط العدالة للاصل والاحتياط وظاهر التمثيل بالاقتداء في الصلاة والاولى الاقتصار على اخلاد الرجل الى الرجل دون المرأة وجواز العكس اقتصارا على مضمون الخبرين وما يشبه الائتمام في الصلاة والاحوط التجنب عن الاخلاد الى الجاهل سعيد هذا بل لعل ان نكتفي في كل العبادات عند كل جزء بالظن بالاتيان بما قبله خلافا لما لعله ... ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه الذي قد يؤيده ان النص والفتوى قد جعلت الاحكام المذكورة للشك في الطواف على وجه يظهر منه عدم اندراج المظنون منه في الحكم المزبور ولا ينافيه ما تقدم في

بعض النصوص من قوله حتى تثبته او حتى تحفظه لامكان القول بان الظن اثبات له وحفظ خصوصا بعد الخبرين المزبورين اللذين قد يقوى اعتبار حكم الصلاة هنا بملاحظة التشبيه فيهما المذكور فيه لا الائتمام المشعر باتحاد حال الصلاة مع الطواف زيادة على التشبيه ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط لعدم تعرض كثير لتحرير المسألة وكيف كان فلو شكا جميعا عولا على الاحكام المتقدمة للشك من البناء او الاستيناف وان شك احدهما دون الاخر كان لكل حكم نفسه كما يرشد اليه خبر صفوان المتقدم سابقا عن ثلاثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم احفظوا الطواف فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد منهم معي سبعة اشواط وقال الاخر معي ستة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط فقال ان شكوا كلهم فليستأنفوا وان لم يشكوا وعلم كل واحد منهم ما في يديه فليبنوا وربما احتمل ان المراد البناء على الاكثر كما اذا شك احدهما بين خمسة وستة والاخر بين ستة وسبعة فيبنوا على الستة نحو ما تقدم في شك الامام والمأموم وكان بينهما رابطة لكنه كما ترى وفي كشف اللثام لو صح خبرهم بل امكن القول بان لا يعتبر شك الا ان حفظ الاخر كصلاة الجماعة وقد عرفت ان المدار على حصول الظن بالعدد فان كان اخذ به والا عمل على مقتضى حكم الشك السابق والله العالم المسألة الثانية عشر طواف النساء واجب في الحج بجميع انواعه اجماعا بقسميه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص ففي صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلاثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم ع وسعي بين الصفا والمروة ثم تقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم وصحيح منصور بن حازم عنه ايضا على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلاثة اطواف ويصلي لكل طواف ركعتين وسعيان بين الصفا والمروة ونحوه خبر ابي بصير عنه ايضا وصحيح الحلبي عنه ايضا انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلاة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف البيت بعد الحج وحسن معوية بن عمار عنه ايضا المفرد عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف الزيارة وطواف النساء وليس عليه هدي ولا اضحية الى غير ذلك من النصوص المعمول بها وكذا هو واجب في العمرة المفردة المسماة بالمبتولة بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن ... وكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد المعتبرة المستفيضة كخبر اسمعيل بن رياح سأل ابا الحسن ع عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال نعم وصحيح محمد بن عيسى قال كتب ابو القاسم مخلد بن موسى الرازي الى الرجل يسأله عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء وعن التي يتمتع بها الى الحج فكتب اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء وخبر ابرهيم بن عبد الحميد عن عمر بن يزيد او غيره عن ابي عبد الله ع المعتمر يطوف ويسعى ويحلق ولا بد له بعد الحلق من طواف اخر وهو وان عم المتمتع بها الا انه مخصص بما عرفت والخبر الى غير ذلك من النصوص المجبور ضعف السند في بعضها بما سمعت خلافا للمحكي في س عن الجعفي من عدم وجوبه لصحيح معوية عن ابي عبد الله ع اذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع وسعي بين الصفا والمروة فليلحق باهله ان شاء الذي هو غير صريح في وحدة الطواف اذ يحتمل انه طاف ما يجب عليه وصلى لكل واحد ركعتين بل ربما قيل ان ظاهره ذلك وصحيح صفوان بن يحيى قال سأله ابو حرث عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج وطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء قال لا انما طواف النساء بعد الرجوع من منى المحتمل لارادة انما طواف النساء عليه من ... ومرسل يونس الذي لا جابر له بل العمل على خلافه ليس طواف النساء الا على الحاج المخصص بما عرفت المحتمل لارادة ما يشمل المعتمر من الحاج وخبر ابي خالد مولى علي بن يقطين سأل ابا الحسن ع عن مفرد العمرة عليه طواف النساء فقال ليس عليه طواف النساء الذي هو غير جامع لشرائط الحجية المحتمل لمن اراد التمتع بعمرته المفردة فمن الغريب ميل بعض متأخري المتأخرين الى العمل بهذه النصوص القاصرة عن معارضة غيرها من وجوه وترك المعتبرة الاولى التي عليها العمل قديما وحديثا المعتضدة مع ذلك باصالة بقاء حرمة النساء وغيرها نعم هو واجب فيهما بجميع انواعها دون المتمتع بها فانه لا يجب فيها بلا خلاف محقق اجده فيه وان حكاه في اللمعة عن بعض الاصحاب وفي الدروس الى النقل لكن لم يعين القائل ولا ظفرنا به ولا احد ادعاه سواه بل في ... لا اعرف به خلافا بل عن بعض الاجماع على عدم الوجوب ولعله كك فانه قد استقر المذهب الان بل عليه وقبل الان مضافا الى النصوص التي منها ما تقدم ولا يقدح في بعضها الاضمار لان مضمرات الاجلاء حجة عندنا ولا جهالة السائل ولا المكاتبة ومنها صحيح زرارة قلت لابي جعفر ع كيف التمتع قال تأتي الوقت فتلبي بالحج فاذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت واحللت من كل شيء وليس لك ان تخرج من مكة حتى تحج وصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك واذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه وطف بالبيت تطوعا ما شئت ومنها خبر عبد الله بن سنان عنه ايضا قال سمعته يقول طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل ومنها خبر عمر بن يزيد عنه ايضا ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء ومنها حسن الحلبي قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر قال عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم يكن قد قصرت امتنعت فلما غلبتها

[illegible]

قصرت بعض شعرها باسنانها قال رحمها الله كانت افقه منك عليك بدنة وليس عليها شيء ومنها خبر الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن امرئة متمتعة
عاجلها زوجها قبل ان تقصر فلما تخوفت ان يغلبها اهوت الى قرونها فقرضت منه باسنانها وقرضت باظافيرها هل عليها شيء قال لا ليس كل احد
يجد المقاريض كل ذلك مع انا لم نجد دليلا للقول المزبور الا خبر سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه ع اذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا
فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ع وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لان عليه لتحلة النساء
طوافا وصلوة النساء الضعيف سندا ولا جابر المخالف لما عرفت بل قال الشيخ ليس في ان الطواف والسعي الذين ليس له الوطي بعدهما الا
بعد طواف النساء انهما للعمرة او الحج واذا لم يكن في الخبر ذلك حملناه على من طاف وسعى للحج وان كان فيه ان المفروض في الخبر وقوع التقصير من
المتمتع بعد الطواف والسعي وليس ذلك الا في العمرة اذ لا تقصير بعدهما في الحج وايضا قوله اذا حج الرجل الخ كالصريح في ان المراد بدخولها هو
القدوم الاول دون الرجوع اليها من منى فلا وجه للمناقشة فيه من هذه الجهة كما انه لا وجه لها ايضا فيه بانه قد دل على توقف حل النساء على
الصلوة والطواف معا وهو خلاف المعهود في مثله فان التحليل في الحج والعمرة المفردة انما يحصل بنفس الطواف من غير توقف على الصلوة في كلام
النص والفتوى ولو توقف عليها كانت هي المحلل دونه وتوقفها عليه لا يصحح نسبة التحليل اليها والا لجاز اسناده الى ما قبل ذلك من الاعمال ايضا لانه بعد
تسليم منه اذ قد عرفت البحث فيه سابقا قد يقال بان ايجاب الطواف للتحلل يقتضي ايجاب الصلوة له بواسطة الطواف فانها من لوازمه وعلة
الملزوم علة للازم وح فلا يلزم التحليل بالصلوة ولا بالمجموع على انه يمكن التزام احد الامرين هنا تبعا للنص وان لم يكن في غيره كذلك ولا محذور
في ذلك والله العالم وكيف كان فهو اي طواف النساء لازم للرجال والنساء والصبيان والخصيان بلا خلاف معتد به اجده فيه بل عن هي وكره
الاجماع عليه في الجملة مضافا الى صحيح ابن يقطين وغيره كما تقدم الكلام في ذلك وغيره مفصلا عند قول المص وهو المواطن التحلل ثلثة فلاحظ وتامل
القول في السعي ومقدماته عشرة وفي تحادبعة عشر والمستفاد من النصوص زيد من ذلك نعم في كون بعضها مقدمة له نظر وانما ورد الامر
به بعد الفراغ من الطواف فيمكن ان يكون مستحبا برأسه والامر سهل فان كلها مندوبة منها الطهارة من الاحداث وفاقا للمشهور شهرة عظيمة كادت
تكون اجماعا في محكي هي نسبته الى علمائنا مشعرا به بل هي كك اذ لم يحك الخلاف فيه الا من العماني لقول الكاظم ع في خبر ابن فضال لا يطوف ولا يسعى
الا على وضوء وصحيح الحلبي سئل الصادق ع عن المرئة تطوف بين الصفا والمروة وهي حائض قال لا ان الله تع يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله
المحمولين على ضرب من الندب والكراهة لقول الصادق ع في صحيح معوية لا باس ان تقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف فان فيه صلوة
والوضوء افضل وصحيحه الاخر ايضا سئله عن امرئة طافت بالبيت ثم حاضت قبل ان تسعى قال تسعى وسئله عن امرأة طافت بين الصفا والمروة
فحاضت بينهما قال تتم سعيها وخبر يحيى الازرق سئل الكاظم ع رجل سعى بين الصفا والمروة ثلثة اشواط او اربعة ثم بال ثم اتم سعيه بغير وضوء
فقال لا باس ولو اتم مناسكه بوضوء كان احب الي وغير ذلك مما هو معتضد بالاصل وبالشهرة العظيمة وغير ذلك مما لا اشكال في قصوره
المعارض بالنسبة اليه فيجب حمله على ضرب من الكراهة بل صرح جماعة ايضا باستحباب الطهارة من الخبث فيه وان كان لم يحضرني الآن ما يشهد له
سوى مناسبة التعظيم وكون الحكم ندبيا يكتفي في مثله بنحو ذلك ومنها استلام الحجر والشرب من زمزم والصب على الجسد من مائها من الدلو المقابل
للحجر قال الصادق ع في صحيح معوية اذا فرغت من الركعتين فائت الحجر الاسود فقبله او استلمه او اشر اليه فانه لا بد من ذلك وقال ان قدرت ان تشرب
من ماء زمزم قبل ان تخرج الى الصفا فافعل وتقول حين تشرب اللهم اجعله علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وسقم قال وبلغنا ان
رسول الله ص قال حين نظر الى زمزم لولا ان اشق على امتي لاخذت منه ذنوبا او ذنوبين قال الصادق ع في حسن الحلبي اذا فرغ الرجل من طوافه
وصلى ركعتيه فليأت زمزم فليستق ذنوبا او ذنوبين فيشرب منه وليصب على راسه وظهره وبطنه ويقول اللهم اجعله علما نافعا ورزقا واسعا
وشفاء من كل داء وسقم ثم يعود الى الحجر الاسود وقال هو ايضا والكاظم ع في صحيح حفص وعبيد الله الحلبي يستحب ان يستقي من ماء زمزم دلوا او دلوين
فتشرب منه وتصب على راسك وجسدك وليكن ذلك من الدلو الذي بحذاء الحجر وظاهر هذا الخبر وغيره كما في س استحباب الاستقاء بنفسه كما ان
ظاهر خبر الحلبي السابق وما فيها ايضا من الاستلام بعد اتيان زمزم نحو ما في خبر سنان المشتمل على حج النبي ص قال فلما طاف بالبيت صلى ركعتين خلف
مقام ابرهيم ع ودخل زمزم وشرب منها وقال اللهم اني اسئلك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء وسقم فجعل يقول ذلك وهو مستقبل
الكعبة ثم قال لاصحابه ليكن اخر عهدكم بالكعبة استلام الحجر فاستلمه ثم خرج الى الصفا ولا ينافي ذلك خبر معوية المتقدم الذي ليس فيه الا
بيان تأكد استحباب الاستلام نعم ينافيه قول الصادق ع في صحيح الحلبي المروي عن العلل في حج النبي ص ثم صلى ركعتين عند مقام ابرهيم ع ثم استلم
الحجر ثم اتى زمزم فشرب منها ويمكن القول باستحباب الاستلام قبل الشرب وبعده وخصوصا عند ارادة الخروج كما انه يمكن القول باستحباب
اتيان زمزم عقيب الركعتين وان لم يرد الستقي قال ابن محبوب رايت ابا جعفر الثاني ع ليلة الزيارة طاف طواف النساء وصلى خلف المقام
ثم دخل زمزم فاستقى منها بيده بالدلو الذي يلي الحجر الاسود وشرب وصب على بعض جسده ثم اطلع في زمزم مرتين واخبرني بعض اصحابنا انه راه
بعد ذلك فعل مثل ذلك وعن ابن الجنيد التصريح بان استلام الحجر من توابع الركعتين وكذا اتيان زمزم على الرواية عن النبي ص ومنها ان يخرج
من الباب المحاذي للحجر بلا خلاف اجده فيه كما عن هي وكره الاعتراف به ايضا تاسيا بالنبي ص قال الصادق ع في صحيح معوية ان رسول الله ص حين

والختان ٣

في صعود الصفا

الاجماع ٢

فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدأ بما بدأ الله عز وجل به من اتيان الصفا وان الله عز وجل يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابو عبد الله ع
ثم اخرج الى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله ص وهو الباب الذي يقابل الحجر الاسود حتى تقطع الوادي وعليك السكينة والوقار وقال
عبد الحميد بن سعيد سئلت ابا ابرهيم ع عن الباب الذي يخرج منه الى الصفا قلت ان اصحابنا قد اختلفوا فيه بعضهم يقول الذي يلي السقاية
وبعضهم يقول الذي يلي الحجر فقال هو الذي يلي الحجر والذي يلي السقاية محدث صنعه داود وفتحه داود نعم الظاهر دخول الباب المزبور في
صحن المسجد الان وسعوه لكن هو الان معلم باسطوانتين معروفتين فليخرج من بينهما قال الشهيد والظاهر استحباب الخروج من الباب الموازي
لها ومنها ان يصعد الصفا الثلثة في النصوص والاجماع الا من اوجبه الحلبي حيث يرى الكعبة من بابه والظاهر انه من غيره فانه من عن ف والقاضي وغيرهما
على عدم الوجوب وفي محكي كره وهي اجماع اهل العلم على عدم وجوب الصعود الا من شذ ممن لا يعتد به ولكن في س والاحتياط الترقي الى الدرج ويكفي
الرابعة ولعله لما استعرفه انش وعلى كل حال فلا اشكال في ندبه قال الصادق ع في حسن معوية فاصعد على الصفا حتى تنظر الى البيت ويكفي فيه كما في ك
وكشف اللثام وغيرهما الصعود على الدرجة الرابعة التي قيل انها كانت تحت التراب فظهرت الآن حيث ازالوا التراب ولعلهم انما كانوا جعلوا التراب
تيسيرا للنظر الى الكعبة على المشاة وللصعود على الركبان ولعله لما كانت الدرجات الاربع مخفية في التراب ظن في ك ان النظر الى الكعبة لا يتوقف
على الصعود وان معنى الخبر استحباب كل من الصعود والنظر قال والظاهر ان المراد بقوله ع فاصعد الخ الامر بالصعود والنظر الى البيت واستقبال
الركن لا الصعود الى ان يرى البيت لان رؤية البيت لا تتوقف على الصعود ولصحيح عبد الرحمن بن الحجاج سئلت ابا الحسن ع عن النساء يطفن على
الابل والدواب ايجزيهن ان يقفن تحت الصفا والمروة قال نعم بحيث يرين البيت بما ذكرناه افتى الشيخ في يه فقال اذا صعد على الصفا نظر الى البيت
واستقبل الركن الذي فيه الحجر وحمد الله تع وذكر الشافعي ان المستحب الصعود على الصفا بحيث يرى البيت وان ذلك يحصل بالدرجة الرابعة وهو
واضح وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصا وكون المراد بالخبر ما ذكره مع ظهوره في خلافه وكيف كان فظاهر المص وغيره اطلاق استحباب
الصعود الا ان الفاضل خصه بالرجال ولعله لما سمعته من خصوص صحيح ابن الحجاج ومناسبة عدمه لهن من حيث الستر ومنها ان يستقبل الركن العراقي
ذي الحجر الكونه على الصفا ويحمد الله عز وجل وينبغي عليه ان يطيل الوقوف على الصفا او بكبر الله سبعا ويهلله سبعا يقول لا اله الا الله وحده لا
شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير ثلثا ويدعو بالماثور كل ذلك وغيره لقول الصادق ع في حسن
معوية السابق فاصعد على الصفا حتى تنظر الى البيت وتستقبل الركن الذي فيه الحجر الاسود فاحمد الله تع واثن عليه واذكر من الائه وبلائه وآلائه
وحسن ما صنع اليك ما قدرت على ذكره ثم كبر الله تع سبعا وهلله سبعا وقل لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت
وهو على كل شيء قدير ثلث مرات ثم صل على النبي ص وقل الله اكبر الحمد لله على ما هدانا والحمد لله على ما ابلانا والحمد لله الحي القيوم والحمد لله الحي الدائم
ثلث مرات وقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله لا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره المشركون
ثلث مرات اللهم اني اسئلك العفو والعافية واليقين في الدنيا والاخرة ثلث مرات اللهم اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب
النار ثلث مرات ثم كبر الله مائة مرة وهلل الله مائة مرة واحمد الله مائة مرة وسبح الله مائة مرة تقول لا اله الا الله وحده انجز وعده
ونصر عبده وغلب الاحزاب وحده فله الملك وله الحمد وحده وحده اللهم بارك لي في الموت وفيما بعد الموت اللهم اني اعوذ بك من ظلمة القبر
ووحشته اللهم اظلني في ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك واكثر من ان تستودع ربك دينك ونفسك واهلك ثم تقول استودع الله
الرحمن الرحيم الذي لا تضيع ودايعه ديني ونفسي واهلي اللهم استعملني على كتابك وسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من الفتنة ثم تكبر
ثلثا ثم تعيدها مرتين ثم تكبر واحدة ثم تعيدها فان لم تستطع هذا فبعضه وروي غير ذلك وانه ليس فيه شيء موقت وقال ابو عبد الله ع
ان رسول الله ص كان يقف على الصفا بقدر ما يقرء سورة البقرة مترسلا قال الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه بعد ان اورد نحوا من ذلك ثم انحدر
وقف على مرقاة الرابعة حيال الكعبة وقل اللهم اني اعوذ بك من عذاب القبر وفتنته وغربته ووحشته وظلمته وضيقه وضنكه اللهم
اظلني في ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك وعن محمد بن عمر بن يزيد عن بعض اصحابه قال كنت في ظهر ابي الحسن موسى ع على الصفا وعلى المروة
وهو لا يزيد على حرفين اللهم اني اسئلك حسن الظن بك في كل حال وصدق النية في التوكل عليك وفي مرفوع علي بن النعمان كان امير المؤمنين ع
اذا صعد الصفا استقبل الكعبة ثم يرفع يديه ثم يقول اللهم اغفر لي كل ذنب اذنبته قط فان عدت فعد علي بالمغفرة فانك انت الغفور
الرحيم اللهم افعل بي ما انت اهله فانك ان تفعل بي ما انت اهله ترحمني وان تعذبني فانت غني عن عذابي وانا محتاج الى رحمتك فيا من
انا محتاج الى رحمته ارحمني اللهم لا تفعل بي ما انا اهله فانك ان تفعل بي ما انا اهله تعذبني ولم تظلمني اصبحت اتقي عدلك ولا اخاف
جورك فيا من هو عدل لا يجور ارحمني وفي خبر المنقري عن ابي عبد الله ع ان اردت ان يكثر مالك فاكثر الوقوف على الصفا ونحو
ما في المرفوع عنه ايضا من اراد ان يكثر ماله فليطل الوقوف على الصفا والمروة وقال الجميل لابي عبد الله ع هل من دعاء موقت اقوله
على الصفا والمروة فقال تقول اذا وقفت على الصفا لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل
شيء قدير الى غير ذلك من النصوص المستفاد منها ما ذكره المص وغيره وفي س ويستحب ايضا قراءة القدر والوقوف على الدرجة

في وجوب النية

الرابعة حيال الكعبة والدعائم يتحدر عنها كاشفا ظهره ويسئل الله العفو وليكن وقوفه على الصفا في الشوط الثاني اقل منه في الشوط
الاول والله العالم واما الواجب فيه فاربعة وفي س عشرة ضاما اليها بعض ما سمعته في الاحكام والمقارنة ونحو ذلك وعلى كل حال
فالواجب فيه النية بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه على حسب ما سمعته في الطواف وغيره من الافعال من كونها الداعي
ولا يجب فيها نية الوجه ولا غيره عدا القربة والتعيين لنوعه من كونه سعي حج الاسلام او غيره من عمرة الاسلام او غيرها وان كان الاولى
اشتمالها مع ذلك على تصور معنى السعي المتضمن للذهاب من الصفا الى المروة والعود هكذا سبعا والوجه واستحضار مقارنتها
لاوله مستدامة حكمها الى الاخر ان اتى به متصلا الى الاخر فان فصل ففي كشف اللثام كالطواف فعليه ان يجددها ثانيا فيما بعد وفيه
انه لا دليل عليه بل اطلاق الادلة على خلافه فيكفي العود بنية اتمام العمل السابق بل قد يقال بكفاية تمامه وان غفل عن الاولى حين
الشروع ثم تنبه بعد ذلك ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم والثاني والثالث البدأة بالصفا والختم بالمروة بلا خلاف اجده فيه
بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص المتقدم بعضها واما عن الحلبي السنة فيه الابتداء بالصفا والختم بالمروة ليس خلافا مع ارادته الوجوب بالسنة
واما عن ابي حنيفة من جواز الابتداء بالمروة مسبوق بالاجماع وملحوق به ح فلو عكس بان بدأ بالمروة اعاد عامدا كان او ناسيا لعدم الاتيان
بالمامور به على وجهه ففي صحيح معوية بن عمار من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا قبل المروة وفي خبره الاخر عنه ايضا
وان بدأ بالمروة فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا وسئله ايضا علي بن ابي حمزة عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد الا ترى انه لو بدأ
بشماله قبل يمينه في الوضوء اراد انه يعيد الوضوء وفي خبر علي الصائغ قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد الا
ترى انه لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه ان يبدأ بيمينه ثم يعيد على شماله قلت مقتضى التشبيه المزبور الاجتزاء بالاحتساب من الصفا اذا
كان قد بدأ بالمروة ثم بالصفا ولا يحتاج الى اعادة السعي بالصفا جديدا كما صرح به بعض الناس وان كان هو احوط بل ربما امكن دعوى
ظهور النصوص السابقة فيه هذا وقد عرفت سابقا عدم وجوب الصعود على الصفا فيكفي ح ان يجعل عقبه ملاصقا له لوجوب استيعاب المسافة
التي بينه وبين المروة نعم قد يحتمل الاكتفاء باحد القدمين ولكن الاحوط جمعهما ثم اذا عاد الصق اصابعه بموضع العقب حتى يحصل الاستيعاب
المزبور الذي عليه المدار في الظاهر والا فلا دليل على وجوب السعي منه بالخصوص وقدم الابتداء بل اطلاق الادلة يقتضي بخلافه فانه ليس
فيها الا السعي بينهما الذي يتحقق بذلك وبلا انتهائه الى ما يحاذي الابتداء بل مقتضى الاطلاق المزبور نصا وفتوى عدم وجوب كون السعي بالخط
المستقيم ضرورة صدق السعي بينهما به وبغيره بل نصوص السعي راكبا في الرجال والنساء كالصريحة بخلافه ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الفرد المتيقن
الذي عليه العمل بل فيما حضرني من بعض الكتب نسبة الكيفية المزبورة اولا اليهم بل فيها انه قيل الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وان كنا لم نتحقق شيئا
من ذلك نعم في الرياض لولا اتفاق الاصحاب في الظاهر على وجوب الصاق العقب بالصفا والاصابع بالمروة لكان القول بعدم لزوم هذه التدقيق
والاكتفاء باقل من ذلك مما يصدق معه السعي بين الصفا والمروة عرفا وعادة لا يخلو من قوة كما اختاره بعض المعاصرين لما ذكره من ان المفهوم
من الاخبار ان الامر اوسع من ذلك فان السعي على الابل الذي دلت عليه الاخبار وان النبي ص كان
يسعى على ناقته لا يتفق فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملصقا بالصفا في الابتداء واصابعه يلصقها بالمروة موضع العقب بعد العود
فضلا عن ركوب الدرج بل يكفي فيه الامر العرفي ولكن الاحوط ما ذكروه قلت قد عرفت ان مقتضى اطلاق الادلة السعي بينهما ويمكن فهم
الاستيعاب منها خصوصا مع ملاحظة صدق البدأة والختم نعم هو في الراكب والراجل كل بحسب حاله عرفا لكن كونه على الوجه المزبور محل نظر بل
منع وليس في كلامهم ظهور في ذلك وانما ذكره بعض متأخري المتأخرين بل لعل اطلاق الفتاوى بخلافه هذا وفي محكي كره وهي ان من اوجب الصعود
اوجبه من باب المقدمة لانه لا يمكن استيفاء ما بينهما الا به كغسل جزء من الرأس في الوضوء وصيام جزء من الليل ثم قال وهذا ليس بصحيح لان الواجب
هنا لا ينفصل بمفصل حسي يمكن معه استيفاء الواجب دون فعل بعضه فلهذا اوجبنا غسل جزء من الرأس وصيام جزء من الليل بخلاف
المقام فانه يمكنه ان يجعل عقبه ملاصقا للصفا قلت عن الفقيه والهداية والمقنع وسم والمقنعة انها تحتمل وجوب الصعود وقد سمعت ما في
س من ان الاحوط الترقي الى الدرج وتكفي الرابعة ولعله للامر بصعوده في بعض النصوص السابقة ولما روي انه صلى الله عليه وآله
صعد في حجة الوداع التي قال فيها خذوا عني مناسككم واما كفاية الرابعة فلما روي انه ص رقي قدر قامة حتى رأى الكعبة وعن الغزالي
في الاحياء ان بعض الدرج محدثة فينبغي ان لا يخلفها وراء ظهره فلا يكون متمما للسعي وكيف كان فالصفا انف من جبل ابي قبيس بازاء
الضلع الذي بين الركن العراقي واليماني وعن تهذيب النووي ان ارتفاعها الان احدى عشرة درجة وفوقها ازج كايوان وعرصة فتحت
هذا الازج نحو خمسين قدما وفي كشف اللثام والظاهر من ارتفاعها الان سبع درج وذلك لجعلهم التراب على اربع منها كما حضرنا الارض
في هذه الايام فظهرت الدرجات الاربع وعن الازرقي ان الدرج اثنى عشر وقيل انها اربعة عشر قال القاسي وسبب هذا الاختلاف ان
الارض تعلو بما يخالطها من التراب فتستر بالاقامة من الدرج قلت وفي الصفا الان من الدرج الظواهر تسع درجات منها خمس درجات يصعد منها
الى العقود التي بالصفا والباقي وراء العقود وثلث مساطب كبار على هيئة الدرج ويصعد من يصعد من الاولى الى الثانية منهن

وبعد تدرج التي وراء العقود

بثلث درجات في وسطها والمروة انف من جبل قيقعان كما عن تهذيب النووي عن ابي عبيد البكري انها في اصل جبل قيقعان وعن النووي هي درجتان وعن
الفاسي ان فيها الان درجة واحدة وعن الازرقي والبكري انه كان عليها خمس عشرة درجة وعن ابن جبير ان فيها خمس درج وعن النووي عليها ايضا ازج
كايوان وعرصتها تحت الازج نحو اربعين قدما فمن وقف عليها كان محاذيا للركن العراقي وتمنع العمارة من رؤيته وحكي جماعة من المورخين
حصول التغيير في المسعى في ايام المهدي العباسي وفي ايام الجراكسة على وجه يقتضي دخول المسعى في المسجد الحرام وان هذا الموجود الان مسعى مستجد ومن هنا اشكل
الحال على بعض الناس باعتبار عدم اجزاء السعي في غير الوادي الذي سعى فيه رسول الله ص كما انه اشكل عليه لحاق احكام المسجد لما دخل منه فيه ولكن
العمل المستمر من سائر الناس في جميع هذه الاعصار يقتضي خلافه ويمكن ان يكون المسعى عريضا قد ادخلوا بعضه وابقوا بعضا كما اشار اليه
في س قال لذلك ان المسعى اختصر وكيف كان فلا يجب صعود المروة ايضا كما سمعته في الصفا بلا خلاف محقق اجده فيه بيننا بل عن ف الاجماع عليه
الا ممن لا يعتد به ويظهر من محكي كره وهي ايضا ولكن الاحتياط في الكتب السابقة بما لا خصوصا مع ملاحظة فعله ص له في حجة الوداع التي قال
فيها خذوا عني مناسككم والامر سهل بعد ان كانت النية الداعي عندنا فلا باس ح بالترقي مستمرا على الداعي حتى ينزل ويسعى والله العالم والرابع
ان يسعى سبعا يحسب ذهابه شوطا وعوده اخر فاتيانه من الصفا الى المروة ومنها اليه شوطان لا شوط واحد بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه
عليه مضافا الى النصوص المستفيضة او المتواترة او المقطوع بمضمونها قال الصادق ع في صحيح معوية فطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا
وتختم بالمروة فما عن بعض العامة من عدهما معا شوطا واحدا واضح الفساد ويجب في السعي الذهاب بالطريق المعهود فلو اقتحم المسجد الحرام
ثم خرج من باب اخر لم يجز كما في س وكذا لو سلك سوق الليل ويجب فيه ايضا استقبال المطلوب بوجهه فلو اعترض او مشى القهقرى لم يجز كما في س
وغيرها لانه خلاف المعهود فلا يتحقق به الامتثال نعم لا يضر فيه الالتفات بالوجه قطعا كما هو واضح والمستحب فيه امور ذكر المص منها اربعة الاول ان
يكون ماشيا لانه احمز وادخل في الخضوع وقد ورد ان المسعى احب الاراضي الى الله لانه تذل فيه الجبابرة ولو كان راكبا لا لعذر جاز بلا خلاف اجده
فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى المعتبرة المستفيضة منها صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قلت له المرأة تسعى بين الصفا والمروة على دابة او على بعير
قال لا باس بذلك قال وسئلته عن الرجل يفعل ذلك قال لا باس به والمشي افضل وصحيح ابن الحجاج المتقدم سابقا وحسن الحلبي عنه ايضا سئلته عن
الرجل يسعى بين الصفا والمروة على الدابة قال نعم وعلى المحمل الى غير ذلك من النصوص والثاني والثالث المشي طرفيه اي اول السعي واخره والرمل في المسعى
الهرولة اي الرمل ما بين المنارة وزقاق العطارين ماشيا كان او راكبا بلا خلاف معتد به اجده في اصل الحكم بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى المعتبرة
منها قول الصادق ع في حسن معوية انحدر من الصفا ماشيا الى المروة وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملاء فروجك وقل
بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته اللهم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم فانك انت الاعز الاكرم حتى تبلغ المنارة الاخرى قال وكان المسعى اوسع
مما هو اليوم ولكن الناس ضيقوه ثم امش وعليك السكينة والوقار فاصعد عليها حتى يبدو لك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا ثم طف
بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة وروي في كا الا انه قال حتى تبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزتها فقل يا ذا المن والفضل والكرم
والنعماء والجود اغفر لي ذنوبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم امش ذكر بقية الخبر وقوله ايضا في حسنه الاخر ليس على الراكب سعي ولكن ليسرع شيئا
والمراد بالسعي فيه الهرولة نحو قوله ع في الموثق انما السعي على الرجال وليس على النساء سعي وفي خبر ابي بصير ليس على النساء جهر بالتلبية ولا استلام
الحجر ولا دخول البيت ولا سعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة وقد ظهر لك ان المراد من الهرولة السعي ملاء الفرج لكن عن الصحاح والعين والمحيط
والمجمل والمقاييس والاساس وغيرها تفسيرها بالرمل بها وفيما سوى الصحاح والاساس منها انها بين المشي والعدو وعن الديوان وغيره انها ضرب من العدو
وتردد الجوهري بينهما وربما احتمل كون المعنى واحدا كما قد يرشد اليه ما عن نظام الغريب من انه نوع من العدو السهل وعن تهذيب الازهري رمل
الرجل يرمل رملانا اذا اسرع في مشيه وهو في ذلك ينز وفي س ويحكي تحرير النووي وتهذيبه انه اسراع المشي مع تقارب الخطا دون الوثوب
والعدو وهو الخبب وعن النووي انه قال الشافعي في مختصر المزني الرمل هو الخبب وعن الرافعي وقد غلط الائمة من ظن انه دون الخبب قلت
قد سمعت ما في الحسن المزبور اللهم الا ان يراد بالرمل زائدا على الهرولة ولكن لم نجد من ذكر استحباب غيرها والفروج جمع فرج وهو ما بين الرجلين يقال
الفرس ملاء فروجه وملاء فرجه اذا عدا واسرع ومنه سمي فرج الرجل والمرأة لانه ما بين الرجلين وعلى كل حال فالسعي ملاء الفروج ازيد من
الهرولة التي هي عرفا بين العدو والمشي والامر في ذلك سهل بعد ان كان ذلك مستحبا عندنا وربما نسب وجوبه الى الحلبي لقوله واذا سعى راكبا
فليركض الدابة بحيث يجب الهرولة ولا صراحة فيه بل ولا ظهور نعم عن المفيد في كتاب احكام النساء وتسقط عنهن الهرولة بين الصفا والمروة
ولا تسقط ذلك مع الاختيار عن الرجال ويحتمل ارادته تأكد الاستحباب في الاركان مجموعا بما عرفت مضافا الى الاصل وخبر سعيد الاعرج
سئل الصادق ع عن رجل ترك شيئا من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه بل عن كره وهي الاجماع على الاستحباب بل صرح الفاضل
وغيره باختصاص ذلك بالرجال للاصل وعدم مناسبته لضعفهن وسترهن وخبري سماعة وابي بصير السابقين لكن عن المفيد في كتاب
احكام النساء ولو خلا موضع السعي للنساء فسعين فيه لم يكن به باس وهو مطالب بدليل الا ان اراد استحباب ذلك لهن وعلى كل حال فمحل
الهرولة ما سمعته في المتن موافقا لما في فع وعد ومحكي يه والجامع والاصباح واليه يرجع ما عن كره من انه بين المنارتين والاشارة

في استحباب الرمل

مرّ انه بين الميلين وقد سمعت قول الصادق عم في حسن معوية بل بها علّل بانه شعبة من وادي محسّر الذي عرفت استحباب الهرولة فيه ولكن عن الفقيه والهداية والمقنع والمقنعة وجمل العلم والعمل وفي والغنية الى ان يجاوز زقاق العطّارين ولم نجد ما يشهد له وان قال في كشف اللثام لقول الصادق عم في حسن معوية بنحو من ذلك الى قوله حتى يبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزها الى آخر ما سمعته مما لا يخفى عليك عدم دلالته على شيء من ذلك انما هو دالّ على السعي بين المنارتين وعن الغنية حتى يبلغ المنارة الاخرى ويتجاوز سوق العطّارين فيقطع الهرولة ونحوها ما عن في وفيه ما عرفت ايضا واغرب من ذلك ما عن يه وط فاذا انتهى الى اول زقاق عن يمينه بعدما يتجاوز الوادي الى المروة سعى فاذا انتهى اليه كفّ عن السعي ومشى مشيا اذا جاء من عند المروة بدء من عند الزقاق الذي وصفنا فاذا انتهى الى الباب قبل الصفا بعدما تجاوز الوادي كفّ عن السعي ومشى مشيا وهي واضحة لقصوره كما عن الفاضل والشهيد الاعتراف بذلك والظاهر ان مراده التعبير بما في رواية ذرعة عن سماعة سئلته عن السعي بين الصفا والمروة فقال اذا انتهيت الى الدار التي على يمينك عند اول الوادي فاسع حتى تنتهي الى اول زقاق عن يمينك بعدما تجاوز الوادي الى المروة فاذا انتهيت اليه فكفّ عن السعي وامش مشيا اذا جئت من عند المروة فابدء من عند الزقاق الذي وصفت لك فاذا انتهيت الى الباب الذي قبل الصفا بعدما تجاوز الوادي فاكفف عن السعي وامش مشيا ولكن مقطع من القلم بعض ذلك الا ان الرواية ضعيفة السند ومضمرة وعمل المشهور على خلافها على انها يمكن ان تكون في حال اتساع المسعى كالمرسل عن مجمع البحرين الصادق عم من اهل المدينة قال رأيت ابا الحسن عم يبتدئ السعي من دار القاضي المخزومي قال ويمضي كما هو الى زقاق العطّارين وقال ابو جعفر عم في خبر غياث بن ابرهيم كان ابي يسعى بين الصفا والمروة ما بين باب ابن عباد الى ان يرفع قدميه من الميل لا يبلغ زقاق ال ابي حسين وكيف كان فالعمل على ما سمعته ولا من الهرولة في المكان المخصوص الذي به يذل الجبابرة للملك ويستحب المشي في الطرفين كما هو صريح غير واحد وظاهر والامر بالمشي على سكينة ووقار في غير المكان المخصوص والله العالم ولو نسي الهرولة رجع القهقرى الى المكان الذي يهرول فيه كما صرّح به جماعة بل في لك نسبته الى الاصحاب لقول الصادقين عم فيما ارسل عنهما الصدوق قد الشيخ من سهى عن السعي حتى يصير من المسعى على بعضه او كلّه ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفا ولكن يرجع القهقرى الى المكان الذي يجب فيه السعي ومن هنا كان المتجه الاقتصار عليه اتباعا للنص والفتوى وان حكى اطلاق العود عن القاضي بل في لك احتمال ارادة الاصحاب الندب كالاصل ثم قال وعلى كل حال فالعاد بوجهه جزء وانما الكلام في الاثم وفيه نظر او منع بل ينبغي التخصيص اذا ذكر في الشوط الذي نسيها فيه لانه المنساق من النص والفتوى سيما الاول فلا يرجع بعد الانتقال الى شوط آخر بل الاحوط ان لا يرجع مطلقا حذرا من الزيادة ولعلّه لذا نسبه في محكي في الى الشيخ مشعرا بنوع توقف في العمل به والرابع الدعاء في سعيه ماشيا ومهرولا بما سمعته من خبري معوية وغيرهما والله العالم ولا بأس ان يجلس في خلال السعي للراحة على الصفا او المروة بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه بينهما على المشهور للاصل وصحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا وان شاء جلس على المروة وبينهما فليجلس وصحيح ابن رياب قلت لابي عبد الله عم الرجل يعيا في الطواف اله ان يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة وغيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه وعن الحلبيين انهما منعا من الجلوس بين الصفا والمروة الا مع الاعياء ولعله لقول الصادق عم في صحيح عبد الرحمن لا يجلس بين الصفا والمروة الا من جهد المحمول على الكراهة بعد قصوره عن المعارضة من وجوه منها ما قيل من اعتضاده بعموم ما دلّ على جواز السعي راكبا فانه ملازم للجلوس غالبا وهو عام لحالتي الاختيار والاضطرار اجماعا واليه الاشارة في الصحيح عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة يجلس عليهما قال او ليس هو ذا يسعى على الدواب وهو وان كان مورد الجلوس عليهما لا خلاف فيه الا ان قوله او ليس الخ في قوة الجواب له بنعم مع تعليله بما يعم الجلوس بينهما بل التعليل المستفاد منه بل العلة ح ظاهر في جوازه بينهما ولو لغير الاستراحة كما في السعي راكبا ولذا كان الظاهر كراهته كما مضى كل ذلك بناء على الاستدلال بالصحيح على ارادة بلوغ منتهى الطاقة من الجهد ويمكن منعه والله العالم ويلحق بهذا الباب مسائل الاولى السعي ركن من تركه عامدا بطل حجه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما صريحا وظاهرا مستفيض كالنصوص التي منها قول الصادق عم في صحيح معوية من ترك السعي متعمدا فعليه الحج من قابل مضافا الى قاعدة عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه نعم يحكي عن ابي حنيفة انه واجب غير ركن فاذا تركه كان عليه دم وعن احمد في رواية انه مستحب ولا ريب في فسادهما لما عرفت بل الظاهر عدم الفرق في ذلك بين العمرة والحج وتحقق الترك على حسب ما سمعته في الطواف بل الظاهر ايضا عدم الفرق بين تركه رأسا وبين نقصه عمدا حتى خرج وقت التدارك لاتحاد المقتضي والله العالم ولو كان ناسيا لم يبطل حجه ولا عمرته بل وجب عليه الاتيان به ولو بعد خروج ذي الحجة فان خرج عاد بنفسه ليأتي به فان تعذّر عليه وشق استناب فيه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عن الغنية الاجماع عليه مضافا الى الاصل ورفع الخطاء والنسيان والحرج والعسر وحسن معوية بن عمار عن الصادق عم قال قلت رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد قلت فاته ذلك حتى خرج قال يرجع فيعيد السعي وصحيح ابن مسلم عن احدهما عم سئلته عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة قال يطاف عنه وخبر الشحام عن ابي عبد الله عم سئلته عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله فقال يطاف عنه المتجه الجمع بينها ولو بملاحظة الفتاوي والاجماع المحكي وقاعدة المباشرة في بعض الافراد ونفي الحرج وقبوله للنيابة في اخرى بما عرفت لا بحمل من اخلّ بالسعي

تماما يتوقف عليه من المحرمات كالنساء اذ هي يأتي به كملا بنفسه او نائبه بل الظاهر لزوم الكفارة ح ثم واقع لفحوى ما ستعرفه من الحكم بوجوبها على من ظنّ اتمام حجه فواقع ثم تبين النقص في الحاق الجاهل بالعامد او الناسي وجهان احوطهما ان لم يكن اقويهما الاول كما في الكفارة وفي ك وغيرهما خصوصا مع ملاحظة اطلاق الاصحاب العامد الشامل للجاهل والعالم مضافا الى الاصل الذي لم يثبت انقطاعه بثبوت قاعدة معذورية الجاهل في الحج وان تضمنتها بعض النصوص المعتبرة الا ان ظاهر الاصحاب الاعراض عنها في مثل ذلك والله العالم المسئلة الثانية لا يجوز الزيادة على سبع بلا خلاف اجده فيه لانه تشريع كزيادة الركعة في الصلوة وح فلو زاد على الساعات عامدا بطل لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه كما سمعته في الطواف قال ابو الحسن عم في خبر عبد الله بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة اذا زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي وفي صحيح معوية عن الصادق عم ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد ويطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستأنف السعي بناء على ما قيل من كونه في العمد اذ البناء على الواحد في الاول باعتبار البطلان بالثمانية فيبقى الواحد ابتداء سعي اما اذا كان ثمانية فليس الا البطلان باعتبار كون الثامن ابتداؤه من المروة فلا يصلح البناء عليه وان كان هو لا يخ من اشكال او منع كما ستعرف وكيف كان فلا اشكال في البطلان بتعمد الزيادة وما وقع من سيد المدارك من المناقشة في الخبر الاول بالمذكور في سنده المرماة بالشعر بنوع توقف فيه في غير محله نعم قد تقدم في الطواف البحث في عدم توقف الزيادة بحصول الا بقصد ها على انها من السعي ومثلنا هنا ولذا جزم بذلك في ك قال والزيادة انما تتحقق بالاتيان بما زاد على سبعة على انه من جملة السعي المأمور به فلو تردد في اثناء الشوط ورجع لوجه ما لم يكن ذلك قادحا في الصحة قطعا وتبعه في الرياض وقد تقدم الكلام في ذلك فلاحظ وتأمل ولا يبطل بالزيادة سهوا بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه هو الحجة بعد الاصل النصوص فيتخير ح بين اهدار الشوط الزائد فيما زاد والبناء على السبعة وبين الاكمال اسبوعين كما سمعته في الطواف جمعا بين الامرين في النصوص ففي صحيح ابن الحجاج عن ابي ابرهيم عم في رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطأ طرح واحدا واعتد بسبعة وصحيح جميل بن دراج قال حججنا ونحن صرورة فسعينا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطا فسئلنا ابا عبد الله عم عن ذلك فقال لا بأس سبعة لك وسبعة تطرح وصحيح هشام بن سالم قال سعيت بين الصفا والمروة انا وعبد الله بن راشد فقلت له تحفظ فجعل يعدّ ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فاتممنا اربعة عشر شوطا فذكرنا ذلك لابي عبد الله عم فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء وصحيح معوية او حسنه عنه ايضا من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطا طرح ثمانية واعتد بسبعة وان بدء بالمروة فليطرح ويبتدئ بالصفا وفي صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عم انه في كتاب علي عم اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها ستا ومن هنا جمع الاصحاب بينها بالتخيير وما عن ابن زهرة من الاقتصار على الثاني منها ليس خلافا لخصوص بعد الحكم بجوازه وكونه مندوبا فانه يجوز القطع قطعا نعم لو قلنا يكون الثاني الفريضة كما هو محتمل كما سمعته في الطواف كان في ش ويحتمل استحباب الخلاف في نافلة الطواف هنا الا ان يستند وجوب الثاني في الطواف الى القران ولكن اشكل التخيير المزبور في الحدائق بان السعي ليس كالطواف في الصلوة يقع واجبا مستحبا فانا لم نقف في غير هذا الخبر على ما يدلّ على وقوعه مستحبا فالنصوص كـ ولا يشرع استحباب السعي الا هنا ولا يشرع ابتداء مطلقا وبان اللازم من الطواف ثمانية كون الابتداء بالثامن من المروة فكيف يجوز ان يعتد به ويبني عليه سبعا مستانفا مع اتفاق الاخبار وكلمة الاصحاب على وجوب الابتداء في السعي من الصفا وانه لو بدء من المروة وجب عليه الاعادة عمدا كان او سهوا وبالجملة فالظاهر بناء على ما ذكرناه هو العمل بالاخبار الاولة من طرح الزائد والاعتداد بالسبعة الاولة واما العمل بهذا الخبر فمشكل والعجب من سيد المدارك حيث لم يتنبه لذلك وجمد على موافقة الاصحاب في هذا الباب قلت هو كما ترى كالاجتهاد في مقابلة النص بعد تسليم ظهوره مع الفتاوي في ذلك ولا استبعاد في مشروعية هذا السعي من المروة وتخصيص تلك الادلة به بعد جمعه شرائط الحجية والعمل به كما لا استبعاد في استحباب السعي هنا وان كان لم يشرع استحبابه ابتداء ومن الغريب موافقته له في الرياض فانه بعد ان حكى التخيير عن اكثر الاصحاب قال الاولى الاحوط الاقتصار على الاول كما هو الماهر المتين لكثرة ما دلّ عليه من الاخبار وصراحتها وعدم ترتب اشكال عليها بخلاف الثاني فان الصحيح الدال عليه مع وحدته واحتماله ما سيأتي مما يخرجه عما نحن فيه يتطرق اليه الاشكال الذي ظاهره من كون ابتداء الاشواط الثمانية من الصفا والختم بها ان الاسبوع الثاني المنضم الى الاولى يكون مبدؤها المروة دون الصفا وقد مرّ الحكم بفسادها مطلقا ولو نسيانا او جهلا وتقييده بما ليس بالسعي المبتدء دون المنضم كما هنا ليس باولى من حمل الصحيح هنا على كون مبدأ الاشواط فيها بالمروة دون الصفا ويكون الامر باضافة ست انما هو لبطلان السبعة الاولى لوقوع البدأة فيها بها بخلاف شوط الثامن لوقوع البدأة فيه من الصفا اذ لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه واغرب منه دعوى عدم اولوية الاحتمال الاول من الاحتمال الثاني مع ظهور الصحيح فيه وعمل الاصحاب به والاصل في ذلك ما في كشف اللثام قال ثم اضافة ست كما في الخبر ونية تبعد ثم يفيد ابتداء الاسبوع الثاني من المروة ومن عبر باكمال اسبوعين كالمصنف او سعيين كابن حمزة او اربعة عشر كالشيخ في ف يجوز ان يريد اضافة سبعة اشواط والخبر يحتمل تيقن الثمانية وهو على المروة وبان في البطلان ولا تعكّن في الصحة اذا نوى في ابتداء الثامن انه يسعى من الصفا الى المروة سعي العمرة او الحج قربة الى الله تعالى مع الغفلة عن العدد

ادمع تذكر انه الثامن او ذعم انه التاسع فلا مانع من مقارنة النية لكل شوط بل لا بخ الآن منها غالبا ولذا اطلق اضافتها اليها فلم يبق مستند في
المسئلة نعم قال الصدوق في صحيح معوية ان طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد وليطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة
ثمانية اشواط فليطرحها وليستانف السعي وهو مستند صحيح لا كمال السبوعين من الصفا والغاء الثامن لكونه من المروة وظاهره كون الفريضة هي
الثامن والعمول للعامد كما نقله الشيخ في يب وخصه به لانه ذكر ان من تعمد ثمانيا اعاد السعي وان سعى تسعة لم يجب عليه الاعادة وله البناء على ما زاد
واستشهد بالخبر وفي الاستبصار تبع الصدوق في حمله على من استيقن انه سعى ثمانيا او تسعة وهو على المروة فيبطل سعيه على الاول لابتدائه من
دون الثاني لابتدائه من الصفا وهو كما عرفت غير متعين وفيه مضافا الى ما عرفت من بعد الاحتمال المزبور جدا فضلا عن ان يكون مساويا للاحتمال
الاخر الذي هو ظاهر النص والفتوى ما الاشكال في النية من جهة عدم تحققها في الابتداء ومقارنتها وهو مشترك الورود بين الاحتمالين على انه يجريها
ايضا في مقابلة النص المعمول بظاهره في الاكتفاء بها بعد تعقبها بنية الاكمال كما في الطواف نعم ينبغي الاقتصار في اضافته على مورد النص وهو
اكمال الشوط كما صرح به الشهيد الثاني وغيره بل حكى التصريح به عن ابن زهرة ايضا المعرفة من مخالفة الاصول من وجهين احدهما من جهة النية
وثانيهما من جهة الابتداء بالمروة فلم يصرح بالالغاء خاصة اذ ذكر في اثناء الشوط فانه مخصوص بالالغاء وان كان نسيه في اتمام الشوط ايضا لكن تدل
بالفحوى على الغاء ما دونه بخلاف صحيح البناء فانه اذا دل على الاكمال معه لا يقتضي مشروعيته ايضا في الاثناء كما هو واضح لكن في كشف اللثام ثم
الاخبار وان اختصت بمن زاد شوطا كاملا او شوطين او اشواطا كاملة لكن اذا لم يبطل بزيادة شوط او اشواط سهوا فاولى ان لا يبطل بزيادة
بعض شوط واذا الغينا الثامن واجزنا له اكمال السبوعين بعده قبل الشروع في التاسع جاز في اثنائه من غير فرق وكذا اذا اجزناه له بعد اكمال
التاسع فالظاهر جوازه له في اثنائه وكذا اذا لم تبلغ الثامن واجزنا له الاكمال بعده فالظاهر الجواز في اثنائه لصدق الشروع في الاسبوع الثاني
على التقديرين ضعيف الطلاق الاخبار ويحمل الاختصاص بما اذا اكمل الثامن اذا لم تلغه وهو عندك ضعيف مبني على فهم خبر العمل كما فهمه الشيخ ويقتضي بابتداء
الاسبوع الثاني من المروة وعلى الغاء الثامن فالخبر المتضمن لاكمال السبوعين انما هو صحيح معوية وهو يتضمن اكمالهما قبل الشروع في التاسع وبعد اكماله
نعم المجوز في اثنائه ضعيف جدا وفيه منع واضح سيما فيما ذكره اخيرا من الظاهرين ومن الغريب تعليله الثاني بصدق الشروع في الاسبوع الثاني
مع انه ليس عنوانا في شيء من النصوص واغرب منه دعواه تبعيض اطلاق الاصحاب مع انه فيمن زاد شوطا لا بعضه وبالجملة فكلامه مبني على كلامه
الذي قد عرفت ما فيه بقي الكلام في صحيح معوية السابق المذكور في صدر المسئلة الذي لم نجد عاملا به على ظاهره ولذا اختلف في تنزيله فقيل انه في
العمد نفهم ما عرفت وهو المحكي عن ظاهر يب وقيل انه في النسيان وانه محمول على من استيقن الزيادة وهو على المروة لا الصفا فيبطل سعيه على
الاول لابتدائه من المروة دون الثاني لابتدائه التاسع من الصفا وهو المحكي عن الصدوق في الفقيه والشيخ في الاستبصار الا انهما معا كما ترى ضرورة
الاشكال في الصحيح على الاول لاطلاق النص والفتوى بكون الزيادة عمدا مبطلة كالطلاق ما اليه اعتبار النية في ابتداء كل عبادة وبنية العامد ادل
الاسبوع الثاني على انه جزء لا عبادة مستقلة وان لم تكن زيادة بل هي عبادة مستقلة بالملة ان لم يشرع السعي ابتداء كما صرح به الاصحاب ان كان في
رواية عبد الرحمن بن الحجاج في المحرم بالحج يطوف بالحج ويسعى ندبا ويجدد التلبية الا انه لم اجد عاملا بها صريحا ولو سلم مشروعيته ابتداء كانت
عبادة صحيحة لا زيادة في عبادة مع ان الصحيح المزبور صريح او كالصريح في كون ذلك زيادة على العبادة ودخلها ثمانية او تسعة لا انه نوى الثامن
او التاسع عبادة مستقلة كما هو واضح واما الثاني فهو مناف لما عرفته في النص والفتوى من الحكم بالصحة مع زيادة الثامن سهوا وانه يتخير بين طرح
الثامن والبناء على السبعة وبين الاكمال اسبوعين على حسب ما عرفت فالصحيح المزبور غير واضح الوجه فالمتجه الاعراض عنه والتعويل على غيره المعتضد
بعمل الاصحاب في صورتي العمد والسهو وهذا ظاهر صحيح جميل وهشام السابقين الحاق الجاهل بالناسي في الحكم بالصحة مع الزيادة ولعل له
غيرها ايضا وقد عمل بها غير واحد من الاصحاب كالكركي وثاني الشهيدين وغيرهما بل لعله ظاهر اول الشهيدين ايضا بل لم اجد لهما رادا فالمتجه العمل
بهما والله العالم ومن يتقن عدد الاشواط وشك فيما بدا به في ابتداء الامر قبل الالتفات الى حاله فان كان في المزدوج اي الاثنين او
الاربعة او الستة وهو على الصفا او متوجه اليه فقد صح سعيه للعلم بانه قد بدا به ضرورة عدم كونه اثنين او اربعة او ستة الا مع البدأة
بالصفا الا لم يكن كذلك وان كان على المروة او متوجها اليها وعلم بالازدواج اي الاثنين او الاربعة او الستة اعاد سعيه لانه لا يكون
كذلك الا مع البدأة بالمروة التي قد عرفت البطلان به عمدا او سهوا في ابتداء الطواف وينعكس الحكم مع انعكاس الفرض بان علم الافراد
واحدا او ثلثة او خمسة او سبعة وهو على الصفا اعاد سعيه ضرورة انه لا يكون كذلك الا مع الابتداء بالمروة الذي قد عرفت البطلان
به وان علمه وهو على المروة صح سعيه لعدم كونه كذلك الا مع الابتداء بالصفا كما هو واضح وبه صرح في قع قال ومن يتيقن عدد
الاشواط وشك فيما بدا به فان كان في الفرد على الصفا اعاد ولو كان على المروة لم يعد وبالعكس لو كان سعيه زوجا لكن في حاشية
الكركي على الكتاب المراد بانعكاس الفرض ان يتيقن ما بدا به وشك في العدد والمراد بانعكاس الحكم البطلان ان كان على الصفا في الفرد
ان كان على المروة وذلك فيما اذا شك في الزيادة وعدمها فانه ان كان على المروة يقطع ولا شيء عليه لان الاصل عدم الزايد وان كان
على الصفا لم تتحقق البراءة ولا يجوز الاكمال حذرا من الزيادة فتجب الاعادة وفيه من البعد ما لا يخفى على انه انما يتم اذا وقع الشك بعد

اكمال العدد وموضوع المسئلة اعم مع ان حكم الشك في العدد قد ذكره المص بعد هذه المسئلة بغير فصل فلا وجه لحمل العبارة عليه والله العالم
المسئلة الثالثة من لم يحصل عدد سعيه بمعنى انه شك فيه وهو في الاثناء ولم يكن بين السبعة فما زاد اعاده كما في قع وعد ومحكي
الاقتصاد والجامع والمهذب وغيرها مصرحا في الاخير بما ذكرناه من التقييد بالاثناء لانه من القواعد المفروغ منها عدم العبرة بالشك
بعد الفراغ للحرج والاخبار بخلاف ما اذا كان في الاثناء فانه لا خلاف بل ولا اشكال في البطلان لتردده بين محذوري الزيادة والنقيصة
اللتين كل منهما مبطل واصالة الشغل المحتاجة الى يقين الفراغ الذي لا دليل على حصوله بالاعتماد على اصالة الاقل بل الدليل على خلافه قال
سعيد بن يسار في الصحيح قلت لابي عبد الله ع رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه
وقلم اظافيره واحل ثم ذكر انه سعى ستة اشواط فقال لي يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فان كان يحفظ انه قد سعى ستة اشواط فليعد وليتم شوطا
وليرق دما فقلت دم ماذا قال بقرة قال وان لم يكن حفظ انه سعى ستة اشواط فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة
فان ذيله كالصريح في ذلك نعم لو تيقن انه اتم سبعة ولكن شك في الزائد على وجه لا ينافي البدأة بالصفا كما لو شك بينها وبين التسعة
وهو على المروة صح لاصالة عدم الزيادة وعدم افسادها سهوا اما لو تيقن النقص ولكن لا يدري ما نقص او شك بينه وبين الاكمال فالمتجه
الفساد لما عرفت واحتمال البناء على الاقل فيهما لم اجد به قائلا وان احتمله بعض الناس بل ادعى احتمال الصحيح المزبور له ولكنه في غير محله والله
العالم ومن تيقن النقيصة اتى بها سواء كانت شوطا او اقل او اكثر وسواء ذكرها قبل فوات الموالاة او بعدها العدم وجوبها فيه اجماعا كما عن كرة
ولا نعرف فيه خلافا كما عن هي بل مقتضى اطلاق المتن وعد والشيخ في كتبه وبني حمزة وادريس والبراج وسعيد على ما حكي عن بعضهم عدم
الفرق بين تجاوز النصف وعدمه ولعله للاصل وما اتى من القطع المصلوح بعد شوط والحاجة بعد ثلثة اشواط خلافا لما عن المفيد
وسلار وابي الصلاح وابن زهرة من اعتبار مجاوزة النصف في البناء نحو ما سمعته في الطواف بل عن الغنية الاجماع عليه لقول ابي الحسن
لاحمد بن عمر الحلال اذا حاضت المراة وهي في الطواف بالبيت او بالصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فاذا هي قطعت طوافها
في اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله ونحو قول الصادق ع في خبر ابي بصير لكن في سندهما ضعف ولا جابر مع عدم عمومهما لافراد
المسئلة ومعلومية عدم قطع الحيض للسعي واختصاص الذيل بالطواف والمحتمل الارادة خصوص ما كان في البيت منه وغير ذلك فلا يصلحان معارضا
لما مر من الاصل وغيره خصوصا بعد الاعتضاد بالشهرة العظيمة التي منها يعلم الوهن في الاجماع المزبور ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط
ولو كان متمتعا بالعمرة وظن انه اتم السعي فاحل وواقع النساء ثم ذكر ما نقص من سعيه كان عليه دم بقرة على رواية عبد الله بن مسكان ويتم
النقصان قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة اشواط وهو يظن انها سبعة فذكر بعد ما احل وواقع النساء انه انما طاف
ستة اشواط فقال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا اخر وعن الشيخين وابني ادريس وسعيد وجماعة منهم الفاضل في جملة من كتبه العمل بها وكذا
قيل والقائل الشيخ وجمع من الاصحاب على ما في ك لو قلم اظفاره او قص شعره لصحيح ابن يسار السابق الذي ليس فيه الا تقليم الاظفار ولذا اقتصر
عليه في محكي التبصرة وعن يب والنهاية التعبير بقوله قص او قلم اظفاره ويمكن ارادته منهما معنى واحدا وعن ط التعبير بقوله قص او قلم اظفاره ونحوه في
محكي كرة وير وكذا د بل وفي عد لكن قال او قص شعره كالمتن هنا الا ان الخبر الاول ضعيف والطلاق مناف لما دل على وجوب البدنة
على من جامع قبل طواف النساء كما قيل وعن منافيات الفاضل الحكم بعمرة التمتع كالمحكي عن ابن زهرة وابن ادريس في الكفارات لكن يمكن منع منافات
الخبر لكل من القبلية والتذكر كما يمكن جبر ضعف الخبر بعمل من عرفت وعن المص في النكت احتمال ان يكون طاف طواف النساء ثم واقع لظنه اتمام
السعي بل عن المخ احتمال ان يكون قدم طواف النساء على السعي لعذر كل ذلك لظهور الخبر المزبور في كون الكفارة المزبورة من حيث عدم اتمام
السعي اما لكونه في عمرة التمتع التي لا يجب فيها طواف النساء او لانه قد فعله او لان كفارة ترجح مع ذلك بدنة فيجبان معا احديهما لكون
الجماع قد وقع قبل طواف النساء والثانية لكونه وقع قبل تمام السعي كما عسى ان يظهر من محكي نكت المص بل احتمله بعض الافاضل من متاخري
المتاخرين نعم قد يشكل بعدم وجوب الكفارة على الناسي في غير الصيد لذا حمله بعض على الاستحباب ولعله من هنا كان ظاهر المص وغيره التوقف
للاصل وعدم الاثم وضعف الخبر بل قيل ان القاضي والشيخ طرحاه وقالا انه لا شيء عليه كاشكال الثاني وان كان صحيحا مع ذلك بان الواجب
في تقليم جميع الاظفار شاة لا بقرة لكن قد يدفع الثاني انه في غير المقام لصحة الخبر وقابليته للتخصيص والاول بما عن ابن ادريس من انه انما
وجبت عليه الكفارة لاجل انه خرج من السعي غير قاطع ولا متيقن اتمامه بل خرج عن ظن منه وههنا لا يجوز له ان يخرج مع الظن بل مع
القطع واليقين قال وهذا ليس بحكم الناسي وبما في ك من ان الناسي ان كان معذورا لكن هنا قد قصر حيث لم يلحظ النقص فان من قطع السعي
على ستة اشواط يكون قد ختم بالصفا وهو واضح الفساد فلم يعذر بخلاف الناسي غيره فانه معذور ولعل هذا اولى من حيث انسياق ارادة القطع
بالفراغ من الظن واندراج لا ولة في تعامد المتجه فيه فساد السعي مع العلم الا اذا فرض بحال العذر فيه ويكون كالناسي فلا يترتب عليه حكم كما
علم ان ذلك كله مماشاة والا فالشيخ ذكر بعد ان لم يكن في العقل ما يابى ذلك وفرض قبول الخبر لافادة ذلك ولو لا الانجبار بعمل من عرفت فتخص
القواعد به كما صرح به جماعة لكن ذكر بعض الناس انه يجب الاقتصار على مورد النص وهو المتمتع كما في الصحيح بل وكذا الاخير بناء على ما يفهم

من جماعة منهم المصنف هنا والفاضل في عدة بل هو صريح الحلي وفيه ما لا يخفى عليك من عدم اشتمال الخبر المتمتع الذي هو في سؤال الصحيح والاشكال من حيث طواف النساء الذي يجب البدنة بالجماع قبله مع انه تذكر وقد عرفت الجواب عنه فالمتجه بناء على العمل بالخبر نعم لو وجوب البقرة بالجماع قبل السعي بظن الاتمام من هذه الحيثية ولا اقل من الاحتياط الذي هو سبيل النجاة من الهلكة نعم ينبغي الاقتصار على الستة بظن اتمامها سبعة لا غير ذلك وان كان يوهم اطلاق المصنف والله العالم **المسألة الرابعة** لو دخل وقت الفريضة وهو في السعي في اي شوط كان قطعه ندبا او رخصة مع سعة الوقت وصلى ثم تممه وكذا لو قطعه لحاجة له او لغيره وفاقا للمشهور بل عن ظاهر الغنية نفي الخلاف في جواز نفس القطع للصلاة خلافا ... للصحيح معوية قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيدخل وقت الصلاة ايخفف او يقطع ويصلي ثم يعود او يثبت كما هو على حاله حتى يفرغ قال لا بل يصلي ثم يعود وليس عليهما مسجد اي موضع صلاة وقيل المراد به المسجد الحرام وكونه عليهما كناية عن قربه ونظره للساعين ولا يخفى بعده وخبر الحسن بن علي بن فضال قال سأل محمد بن علي ابا الحسن عليه السلام فقال له سعيت شوطا واحدا ثم طلع الفجر فقال صل ثم عد فاتم سعيك وموثق محمد بن فضيل عن محمد بن علي الرضا عليه السلام قال له سعيت شوطا ثم طلع الفجر قال صل ثم عد فاتم سعيك وخبر يحيى بن عبد الرحمن الازرق سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيسعى ثلثة اشواط او اربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه الى الحاجة او الى الطعام قال ان اجابه فلا باس ولكن يقضي حق الله عز وجل احب الي من ان يقضي حق صاحبه لذا قال القاضي فيما حكي عنه ولا يقطعه لذا عرضت له حاجة بل يؤخرها حتى يفرغ منه اذا تمكن من تأخيرها ولكن سمعت في الطواف الامر بالقطع فلعل الاختلاف لاختلاف الحاجات بل قد تقدم سابقا ايضا جواز الجلوس في اثنائه للاستراحة وقطعه لتدارك صلوة الطواف وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام سئل عن الرجل يطوف بالبيت ثم ينسى ان يصلي الركعتين حتى يسعى بين الصفا والمروة خمسة اشواط او اقل من ذلك قال ينصرف حتى يصلي الركعتين ثم ياتي مكانه الذي كان فيه فيتم سعيه وصحيح معوية عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل طاف طواف الفريضة ونسي الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم ذكر قال يعلم ذلك المكان ثم يعود فيصلي الركعتين ثم يعود الى مكانه مضافا الى الاجماع عن كره على عدم وجوب الموالاة فيه ومقتضى ذلك كله جواز القطع اختيارا وعدم الفرق بين مجاوزة النصف وعدمه خلافا لما سمعته من المفيد وسلار والحلبيين فجعلوه في القطع لحاجة ونحوها كالطواف في افتراق مجاوزة النصف عن عدمها في الحكم لعموم الطواف والاشواط فيما تقدم من الاخبار لا لحمل السعي على الطواف كما عن المخ ليرد انه قياس مع الفارق لان حرمة الطواف اكثر من حرمة السعي وان كان في الاول ايضا انه ظاهر في غير السعي خصوصا بعد ما سمعته من الادلة وقد تقدم الكلام في خبر احمد بن عمر الحلال وعن الاخرين انه كالطواف لكنهما ذكرا في الطواف جواز القطع لفريضة ثم البناء ولو على شوط بخلاف المفيد وسلار فانهما اطلقا افتراق مجاوزة النصف وعدمها في الطواف وشابهة السعي له وعلى كل حال لا ريب في ضعف الجميع لما عرفت وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه بل قيل لولا اتفاق المتأخرين على اعتبار عدم المجاوزة عن النصف في هذه الصور كلها او جواز البناء مطلقا ولو كان ما سعى شوطا واحدا لكان القول بما قاله الحلبيان قويا للتاسي وقاعدة الاقتصار على المتيقن السالم عن المعارض صريحا بل ظاهرا الا ما ظهور لا يعتد به الا الموثق وغيره الواردين في القطع للصلوة فانهما صريحان في البناء ولو على شوط ونحن نقول فيه هم يعملون بها بل قد نقل عدم الخلاف فيه عن كره وهي ولا موجب للتعدي الى ما عداها من الصورة سوى الاخبار الباقية والاجماع على عدم وجوب الموالاة و الاخبار ليست بواضحة الدلالة الا على الامر بالعود الى المكان الذي عنه خاصة قطعه كما في بعضها مع الامر باتمام السعي كما في اخر منه او بما خلا بعضها عن الامر بالعود وانما فيه رخصة القطع خاصة وفيها الدلالة الصحيحة لا اقل وليس فيه تصريح بالبناء على الاقل بل ظاهر الاطلاق ولما سيق لبيان حكم اخر غير ما نحن فيه وهو حكم ركعتي الطواف اذا نسيهما اذكرهما في اثناء السعي صار فيه مجملا انما ذكر الحكم فيه تبعا فيشكل التعويل على مثل هذا الاطلاق جدا في الخروج عن مقتضى الدليلين الذين تقدما هما سيما بعد اعتضادهما بما ذكر مستند المفيد ومن تبعه سابقا والاجماع المنقول على عدم وجوب الموالات غايته نفي الوجوب الشرعي بمعنى انه لا يؤاخذ بتركها شرعا لا الشرطي فلا يلزم منه وجوبها شرطا في محل النزاع بمعنى انه لو لم يوال يفسد سعيه ويتوقف صحته على اعادته وان لم يكن ترك الموالات تماما وبالجملة لتمسك بنحو هذا الاجماع المنقول والاخبار لا يخلو من اشكال و ان كان لا يخفى عليك ما فيه من وجوه بل بعضه من غرائب الكلام الذي لا ينبغي ان يسطر والله العالم **المسألة الخامسة** لا يجوز تقديم السعي على الطواف لا في عمرة ولا في حج اختيارا بلا خلاف اجده كما اعترف به غير واحد بل الاجماع بقسميه عليه بل يمكن دعوى القطع به بملاحظة النصوص المشتملة على بيان الحج قولا وفعلا مضافا الى صحيح منصور بن حازم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما بل صرح الفاضل والشهيد وغيرهما بانه لو عكس عمدا او جهلا او سهوا اعاد سعيه للاصل بل الاصول وترك الاستفصال في الصحيح المزبور مضافا الى غيره من النصوص نعم لو لم يمكنه الاعادة استناب كما سمعته على كل حال فكما لا يجوز تقديم السعي على الطواف لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي اختيارا بلا خلاف اجده فيه ايضا كما اعترف به غير واحد للنصوص المتضمنة لكيفية الحج فعلا وقولا وخصوص مرسل احمد بن محمد قلت لابي الحسن جعلت فداك متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى فقال لا يكون سعي الا قبل طواف النساء او غيره وحج فان قدمه عمدا طاف ثم اعاد السعي حتى يكون اتيا بالمأمور به على وجهه نعم لو قدمه

ساهيا اجزء كما عرفت الكلام فيه وفي تقديمه لضرورة والخوف من الحيض فلاحظ وتأمل بل كذا تقدم الكلام ايضا فيما لو ذكر في اثناء السعي نقصانا من طوافه فان كان قد تجاوز النصف رجع فاتم الطواف بالبيت وقطع السعي وتمم الطواف ثم اتم السعي والا استأنف الطواف من رأسه ثم استأنف السعي ولعل الاقوى مما ... السابق ومن هنا نسبه في ... وجه يظهر منه المفروغية من ذلك وقد عرفت سابقا ما يشهد له فلا لو سوسه بعض ... قائلا ان ظاهر ... و ... ذكرتم البناء على الطواف بالبيت وان لم يكن متجاوز النصف بل العمل التفصيل في الموثق السابق كالصريح فيه ايضا ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما قدمناه سابقا ومن التفصيل المزبور المنسوب الى المشهور بل العلماء كافة بل يمكن دعوى عدم الخلاف المحقق لامكان تنزيل الاطلاق في بعض العبارات على ما يفهم منهم في غير المقام من كون المدار على التفصيل والله العالم

القول في الاحكام المتعلقة بمنى بعد العود اعلم انه اذا قضى الحاج مناسكه بمكة من طواف الزيارة والسعي وطواف النساء فالواجب العود الى منى للمبيت بها ويجب عليه ان يبيت بها ليلة الحادي عشر والثاني عشر وكون الثالث عشر على تفصيل تسمعه انشاء الله بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل عن اكثر العامة موافقتنا عليه مضافا الى النصوص التي ان لم تكن متواترة فهي مقطوعة المضمون منها قول الصادق ع في صحيح معوية لا تبت ليالي التشريق الا بمنى فان بت في غيرها فعليك دم وان خرجت اول الليل فلا ينتصف لك الليل الا وانت في منى الا ان يكون شغلك بنسكك او قد خرجت من مكة وان خرجت نصف الليل فلا يضرك ان تصبح بغيرها قال وسألته عن رجل زار عشاء فلم يزل في طواف ودعاء وفي السعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر قال ليس عليه شيء كان في طاعة الله تعالى وغيره من النصوص بل في المحكي من طرق العامة عن ابن عباس انه لم يرخص النبي ص لاحد ان يبيت بمكة الا للعباس من اجل سقايته ونحوه المروي عن العلل بسنده عن مالك بن اعين عن ابي جعفر ع ان العباس استأذن رسول الله ص ان يبيت بمكة ليالي منى فاذن له رسول الله ص من اجل سقاية الحاج نعم عن تبيان الشيخ من القول باستحباب المبيت نادر كالمحكي عن الطبرسي من القول باستحباب جميع مناسك منى السابقة واللاحقة وقد تقدم سابقا بعض الكلام في ذلك ويمكن ان يكون نحو المحكي عن بعض الكتب من جعله المبيت من السنن وحصر واجبات الحج في غيره الحكم بانه اذا طاف النساء تمت مناسكه او حجه ونحو ذلك مما لا ينافي الوجوب ولو من جهة السنة وكونه خارجا عن الحج وفي ... الحلبي التصريح بكونه من مناسكه قيل ولذا اتفقوا على وجوب الفداء او الاخلال به وان كان فيه ان ذلك لا ينافي خروجه عن الحج وكيف كان فيجب فيه النية التي هي الاصل في كل امر عبادي وقد نص عليه في س وغيرها ولكن عن المعتبر الحلبية انه يستحب وضعفه واضح نعم يكفي فيها الداعي الذي قد تكرر ذكره وان كان المحكي عن الفخرية ابيت هذه الليلة بمنى لحج التمتع حج الاسلام مثلا قربة الى الله تعالى اذ يمكن ارادته تحليل الداعي ... فان اخل بالنية عمدا اثم وفي الفدية وجهان ... بل نفي فيها البعد عن عدم الفدية ولعله للاصل وعدم معلومية شمول الاطلاق ما دل على لزوم الفدية بترك المبيت لمثله لا انصرافه بحكم التبادر الى الترك الحقيقي لا الحكمي ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه وعلى كل حال فلو بات الليلتين بغيرها كان عليه عن كل ليلة شاة وفاقا للمشهور بل عن صريح ف والغنية وغيرهما ... هي وغيره الاجماع عليه وما عن المقنعة والهداية ... من العلم والعمل من ان على من بات ليالي منى بغيرها دما نحو صحيح معوية السابق وما لتسمعه في صحيح علي بن جعفر محمول على ارادة الجنسية لا ارادة التسوية بين ليلة وليلتين وثلث ولا يجب الدم الا بثلث والا كان محجوجا بما عرفت وبعض المعتبرة الدالة على اصل الحكم منها صحيحه معوية السابق الذي قيل مقتضى اطلاقه وجوب الشاة لليلة فلليلتين شاتان وان كان فيه نظر الا انه لا باس به جمعا بينه وبين ما دل على ذلك من النص ومعاقد الاجماعات وغير ذلك وخبر جعفر بن ناجية سألت ابا عبد الله ع عمن بات ليالي منى بمكة قال عليه ثلث من الغنم يذبحهن وصحيح صفوان عنه ايضا وعن ابي الحسن ع سألني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة فقلت لا ادري فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها قال عليه دم اذا بات فقلت ان كان حبسه شانه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة اعليه شيء مثل ما على هذا قال ليس هذا بمنزلة هذا وما احب ان ينشق له الفجر الا وهو بمنى وصحيح علي بن جعفر عن اخيه ع عن رجل بات بمكة في ليالي منى حتى اصبح قال ان كان اتاها نهارا فبات فيها حتى اصبح فعليه دم يهريقه بناء على ارادة الجنس من الدم لا الوحدة وعن قرب الاسناد روايته بزيادة وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء وصحيح جميل عن ابي عبد الله ع من زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان اصبح دون منى وخبر علي عن ابي ابرهيم ع سألته عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عيناه في الطريق فنام حتى اصبح قال عليه شاة الى غير ذلك لكن في صحيح العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله ع عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال ليس عليه شيء وقد اساء وصحيح سعيد بن يسار قلت له ايضا فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل قال لا باس ... عن المعارضة من وجوه فلا باس بطرحهما او حملهما على التقية المفهومة من الصحيح السابق او غير ذلك مما لا ينافي الاول ثم ان اطلاق النص والفتوى يقتضي ما صرح به بعض من عدم الفرق في ذلك بين الجاهل والناسي والمضطر وغيرهم على اشكال في الاخير بل قيل ان فيه وجهين اظهرهما العدم للاصل وانتفاء العموم في النصوص لان الفدية عن ترك الواجب ولا وجوب فيه ان الاصل مقطوع بالاطلاق الذي هو بمنزلة العموم ولعل الفدية جبران لا كفارة نعم قد يقال بالاتيان للمضطر من الاطلاق المزبور الا ان الاحوط ثبوتها بل عن الحواشي المنسوبة للشهيد انه لا شيء على الجاهل ونحوه مما مال اليه بعض الناس قال ويمكن حمل خبري العيص وسعيد السابقين عليه بل لولا تخيل الاجماع على هذا الحكم لامكن القول بمضمونهما وحمل ما تضمن لزوم الدم

كفارة

على الاستحباب اولا فان هو كما ترى بعدما سمعت من خصوصها عن المناقشة من وجوه نحو النصوص الدالة على عدم شيء عليه لو خرج من مكة وان نام في الطريق اختيارا او اصبح دون التي منها ما سمعته في صحيح جميل السابق وحسن هشام بن الحكم وصحيح اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم اصبح قبل ان يأتي منى فلا شيء عليه وصحيح محمد بن اسماعيل عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يزور فينام دون منى فقال اذا جاوز عقبة المدنيين فلا بأس ان ينام والمحكي عن ابي علي والشيخ في كتابي الاخبار الفتوى به وخبر عبد الغفار الجازي سأل الصادق عليه السلام عن رجل خرج من منى يريد البيت فاصبح قال لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة او يهريق دما وخبر ابي البختري المروي عن الحميري في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام في رجل افاض الى البيت فغلبته عيناه حتى اصبح قال لا بأس عليه ليستغفر الله ولا يعود الا انه مع الطعن في سند بعضها ولا جابر بل والدلالة اذ لم نجد من افتى بشيء منها عدا ما سمعته من ابي علي والشيخ في كتابي الاخبار لا تقاوم تلك النصوص المعتضدة بالعمل وان توقف لاجلها في ك قال ان المسألة قوية الاشكال بل في الرياض لا يخلو القول بها عن قوة ان لم ينعقد الاجماع على خلافه لوضوح دلالتها فضلا عن صحتها وكثرتها الاصل مع عدم وضوح معارض لها الا اطلاق بعض الصحاح السابقة ويقبل التقييد بها وخبر علي بن ابراهيم السابق وفي سنده ضعف ويحتمل تقييده في الطريق بالطريق الذي هو محل دمكة لكن خارج منها ولا بعد فيه سيما بعد ملاحظة الصحيح السابق لكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما ذكرنا سيما عمل الاصحاب ح فالمتجه وجوب الشاة على من بات في غيرها ولو الطريق الا ان يبيت بمكة مشتغلا بالعبادة كما هو المشهور لقول الصادق عليه السلام في صحيح معوية اذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسك وصحيحه الآخر ايضا المتقدم آنفا الذي هو مقتضى قوله عليه السلام فيه ليس عليه شيء كان في طاعة الله عز وجل العمول لكل عبادة واجبة او مندوبة خلافا للمحكي عن ابن ادريس فاوجب الدم للعموم المخصص بما عرفت بل قيل مقتضاه ايضا ما نص عليه الشهيدان من لزوم استيعاب الليل الا ما يضطر اليه من غذاء او شرب او نوم يغلب عليه وان كان فيه منع واضح باعتبار كون ذلك في سواله الله ثم الا ان يكون للقاعدة الاقتصار على المتيقن بما خالف ما دل على وجوب الدم ولعل وجه استثناء الاولين حمل الاطلاق النص على الغالب بل لعل الثالث ايضا كذلك واحتمل في س كون القدر الواجب ما كان يجب عليه بمنى وهو ان يتجاوز نصف الليل ولكنه كما ترى ايضا نعم له المضي في الليل الى منى كما صرح به غير واحد لظاهر النصوص السابقة بل قد يستفاد من صحيح صفوان ان لنا كراهية عدم العود اليها الى الصبح لقوله فيه وما احب ان ينشق الفجر له الا وهو بمنى كقول احدهما عليهما السلام في صحيح ابن مسلم اذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح الا بمنى ونحو صحيح جميل عن الصادق عليه السلام وفي صحيح العيص منه ايضا ان زار بالنهار او عشاء فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى بل قد توهم هذه النصوص الى ذلك المبيت بمنى بذلك فلا يجب الشاة ح الا بالمبيت تمام الليل في غيرها ولكن لم اجد من افتى به بل اقتصر في الاستثناء على الاشتغال بالنسك او بخروج من منى بعد نصف الليل ولم يدخل مكة الا بعد الفجر بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق عليه السلام في خبر عبد الغفار الجازي فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء وفي خبر جعفر بن ناجية اذا خرج الرجل من منى اول الليل فلا ينتصف له الليل الا وهو بمنى واذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس ان يصبح بغيرها وفي صحيح العيص ان زار بالنهار او عشاء فلا ينفجر الصبح الا وهو بمنى وان زار بعد نصف الليل او السحر فلا بأس عليه ان ينفجر الصبح وهو بمكة بل قد يدل عليه ايضا صحيح معوية السابق بل صريح بعض هذه النصوص وظاهر غيره كالفتاوى جواز دخول مكة قبل الفجر خلافا للمحكي عن ية وط وئه وب وئر والجامع من انه اذا خرج من منى بعد الانتصاف فلا يدخل مكة قبل الفجر وهو الذي اشار اليه المص بقوله وقيل بشرط ان لا يدخل مكة الا بعد طلوع الفجر ولكن لم نعرف له مأخذا معتدا به كما اعترف به في س وان قيل لعلهم استندوا الى ما مر من الاخبار الناطقة بان الخارج من مكة ليلا الى منى يجوز له النوم في الطريق اذا جاز بيوت مكة لدلالتها على ان الطريق في حكم منى فيجوز ان يريدوا الفضل لما مر من ان الافضل الكون الى الفجر او جواز اقتصارا على اليقين وهو جواز الخروج بعد الانتصاف من منى لا تمامه في حكمها ولا يعاد منها وقرب الاسناد من قول الكاظم عليه السلام لعلي بن جعفر وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء وصحيح العيص المتقدم لاحتمالها ان يكونوا استظهروا منها ما ذكروا الا انها كما ترى مجرد تهجس لا يصلح مدركا فضلا عن ان يعارض ما عرفت وعلى كل حال يكون القدر الواجب من المبيت بناء على ما عرفت هو الكون بها ليلا حتى يتجاوز نصف الليل بل في الرياض ان ظاهر الاصحاب انحصاره في النصف الاول فاوجبوا عليه الكون بها قبل الغروب الى النصف الثاني بل صرح به ثاني الشهيدين في ك وضه وزاد وجوب مقارنة النية لاول الليل نعم قد يستفاد من خبر ابن ناجية وخبر معوية السابقين تساوي نصفي الليل في تحصيل الامتثال كما عن الحلبي بل قد عرفت سابقا ان اقصى ما يستفاد من النصوص ترتب الدم على مبيت الليالي المذكورة في غير منى بحيث يكون خارجا عنها من اول الليل الى اخره كما اعترف به بعض واستحسنه لولا ان الشهرة بين الاصحاب ان لم يكن الاجماع على الوجه المزبور يجبر دلالة الاخبار عليه بل في كشف اللثام نفي الاشكال عن وجوب استيعاب النصف من الليل وكله وانه لا يكفي المسمى مضافا الى الاحتياط بل الافضل الكون بها الى الفجر كما صرح به غير واحد لما سمعته من النصوص بل ظاهر خبر ابي الصباح سأل الصادق عليه السلام عن الدلجة الى مكة ايام منى وهو يريد ان يزور البيت قال لا حتى ينشق الفجر كراهية ان يبيت الرجل بغير منى وعن ئه التصريح بذلك وان قال الفاضل في محكي المخ ان خبر الجازي ينفيها وان كان الافضل المبيت بها الى الفجر ومما ذكرنا يظهر لك انه لا وقع لما قيل من ان الكلام في ان الاصل اهو المبيت جميع الليل فلا يستثنى منه الا ما قطع باستثنائه

فيبيت بمكة مشتغلا بالعبادة

ويبقى الباقي

ويبقى الباقي على الوجوب ام الاصل الكون بها ليلا فلا يجب الا ما قطع بوجوبه وهو النصف وهو مبني على معنى البيتوتة ففي المغرب بات الليل كله اذا سهر الليل كله في طاعة او معصية وفي العين البيتوتة دخولك في الليل تقول بت اصنع كذا اذا كان بالليل وبالنهار ظللت وعن الزجاج كل من ادركه الليل فقد بات وعن ابن عباس من صلى بعد العشاء الآخرة ركعتين فقد بات ساجدا لله وقائما وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما البيتوتة خلاف الظلول وهو ان يدركك الليل نمت او لم تنم وقالوا من قرأ شيئا من القرآن في صلوة وان قل فقد بات ساجدا وقائما وقيل هما الركعتان بعد المغرب والركعتان بعد العشاء والظاهر انه وصف لهم باحياء الليل او اكثره يقال فلان يظل صائما ويبيت قائما ويجوز ان يكون انما استظهر هذا المقام وكلام هؤلاء يعطي عدم الاستيعاب القول لان المتجاوز عن النصف هو معظم ذلك الشيء ويطلق عليه اسمه قال امرؤ القيس فبات عليه سرجه ولجامه وبات بعيني قائما غير مرسل والظاهر الاستفاضة ان ذلك كله لا يوافق ما سمعت بل يمكن دعوى الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب وعلى عدم كفاية المسمى فالاحوط والاولى مراعاة ما سمعته من الاصحاب من الكون بها قبل الغروب الى نصف الليل هذا كله في المختارين واما ذوو الاعذار فلا اجد خلافا بين الاصحاب في جواز المبيت لهم بغير منى ولعله لنفي الحرج في الدين ونحوه من الرخصة للرعاة والسقاية فان العباس روت رخصتهم دعن ف وهي نفي الخلاف عنه وفي خبر مالك بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام المروي عن كتاب العلل ان العباس استأذن رسول الله ص ان يبيت بمكة ليالي منى فاذن رسول الله ص من اجل سقاية الحاج ولعله كذا كان المحكي عن مالك وابي حنيفة قصر الرخصة باولاد عباس وان كان ذلك خصوص من لا نصها الذي شرع القياس ونحوه بناء على ان مقتضى الجمود الاقتصار على العباس لا الحاق اولاده نعم ربما قيل ان للرعاة ترك المبيت ما لم تغرب الشمس عليهم بمنى فان غربت وجب عليهم بخلاف السقاة لاختصاص شغل الرعاة بالنهار بخلاف السقاة بل عن يروس الفتوى بهذا الفرق وفي كشف اللثام وهو حسن قلت المدار على ارتفاع العذر وعدمه والا فلو فرض احتياج الرعاة الى الرعي ليلا كان لهم ذلك وان غربت الشمس لهم بمنى ومن هنا الحقنا جميع ذوي الاعذار بهم قال في محكي ف واما من له مريض يخاف عليه او مال يخاف ضياعه فعندنا يجوز له ذلك لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والزام المبيت والحال ما وصفنا حرج وللشافعي فيه وجهان ونحو عن هي بل قيل هو فتوى يروس وغيره كره بل في س وكذا لو منع من المبيت منعا خاصا او عاما كنفر الحجيج ليلا قال ولا اثم في هذه المواضع وتسقط الفدية عن اهل السقاية والرعاة وفي سقوطها عن الباقين نظر قلت لعل الفرق ظهور خصوص الرخصة فيهما بذلك اما غيرهم فلعموم نفي الحرج الذي مقتضاه عدم الاثم دون الفدية التي عرفت سابقا ظهور النصوص في وجوبها ولا ريب في انه الاحوط وعن بعض العامة تعليل الفرق بان شغل الاولين ينفع الحجيج عامة وشغل الباقين يخصهم ولكنه كما ترى والله العالم وكيف كان فقد قيل والقائل الشيخ في محكي ية وابن ادريس بل في ك نسبته الى جمع من الاصحاب غيرهما لو بات الليالي الثلث بغير منى لزمه ثلث شياه للاطلاق ما سمعته من خبر جعفر بن ناجية بل وغيره من النصوص لكن هو محمول على من غربت عليه الشمس في الليلة الثالثة وهو بمنى او من لم يتق الصيد والنساء في احرامه لاختصاص وجوب مبيت الثالثة فيهما بهما دون غيرهما كما ستعرف بتحقيق الحال في الثالثة منها انشاء الله اما الاولى فلا اجد فيه خلافا بل عن هي وظاهر كره الاجماع عليه لقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي فان ادركه المساء بات ولم ينفر وفي خبر ابن عمار اذا جاء الليل بعد النفر الاول فبت بمنى فليس لك ان تخرج منها حتى تصبح وفي خبر ابي بصير فان هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء بل قيل ولان الآية انما سوغت التعجيل في يومين وبالغروب ينقضي اليومان وان كان فيه ما فيه الا ان ما تقدم كاف في اثبات الحكم الذي هو وجوب المبيت عليه ان كان متقيا للصيد والنساء او لا ولو رحل فغربت قبل خروجه من منى ففي هي لم يلزمه المقام على اشكال وعن كره الاقرب ذلك مستندا فيهما الى المشقة في الحط والترحال لكنه كما ترى لا يصلح معارضا لما سمعته من ظواهر النصوص ولذا قال في س الاشبه المقام ويتعين ذلك عند غيرهما ضرورة كون المراد بغروب الشمس هنا هو الغروب المعتبر في حل الصلوة والافطار من غير فرق بين من تاهب للخروج وغربت عليه قبل ان يخرج وغيره وبين من نفر وليتها وذهبه ومضى وغيره لصدق الغروب عليه بمنى فان اجزائها متساوية في وجوب المبيت بها نعم لو خرج منها قبله ثم رجع اليها بعده لاخذ شيء نسيه فيها مثلا لم يجب عليه المبيت بل وكذا لو عاد لتدارك واجب عليه بها او لو رجع قبل الغروب فغربت عليه بها ففي ك في وجوب الاقامة عليه وجهان اقربهما الوجوب والوجهان اتيان في وجوب الرمي قلت لا ريب في ان الاقوى الوجوب كما انه لا اشكال في الوجوب عليه لو غربت في اثناء التاهب كما عن هي وكره الجزم به وان قال في محكي كره انه اقرب لانه لا ريب في ضعف احتمال عدم الوجوب مع فرض كون رجوعه على غير الوجه الذي ذكرناه سابقا وقول احدهما عليهما السلام في خبر علي في رجل بعث بثقله يوم النفر الاول واقام هو الى الاخير انه ممن تعجل في يومين لا دلالة فيه على عدم وجوب المبيت على من خرج وغربت عليه الشمس قبل الخروج من حدود منى فضلا عن غيره وان احتمله بعض الناس وعلى كل حال فلا يجب مبيت الثالثة الا على من يجب الفدية ح لو اخل بها بل ظاهر المص حمل القول على ذلك ولعله للاجماع وغيره على جواز النفر في اليوم الثاني عشر لغيرهما فلا يجب مبيت ولا رمي في اليوم الثالث عشر والله العالم ويجب ان يرمي كل يوم من ايام التشريق اي الحادي عشر والثاني عشر الجمار الثلث كل جمرة بسبع حصيات بلا خلاف محقق اجده فيه كما اعترف به بعضهم قال في محكي ئر لا خلاف بين اصحابنا في كونه واجبا ولا اظن احدا من المسلمين يخالف فيه وان الاخبار به متواترة وفي محكي ف الاجماع على وجوب الترتيب بين رمي الثلث وتفريق الحصا ووجوب القضاء وفي محكي كره وهي لا نعلم فيه خلافا قال الصادق عليه السلام في حسن ابن اذينة الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار بل في خبر عبد

لانه رخصة من ترك المبيت بمنى الى ان ستعمل لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل وان كان هو نحو لا على المبالغة في الوجوب اذ لم نجد قائلا به كما اعترف
به في محكي غيره بعد ان نسبه الى الغنية وذيل كذا يجب الرمي ايضا في اليوم الثالث عشر ان اقام ليلته فيها كما صرح به الفاضل وغيره بل في
كشف اللثام لعله لا خلاف فيه ولعله اشار الى الاطلاق بعض النصوص وعلى كل حال فلا ريب في ان البيان من عدد الرمي من المسنون ونحوه على ارادة ثبوت
وجوبه بالسنة وكذا ما عن الجمل والعقود في الكلام في رمي جمرة العقبة في يوم النحر ان الرمي مسنون كما عن التهذيب الاعتراف به والله العالم
ويجب هنا زيادة على ما يتضمنه شروط الرمي الترتيب يبدأ بالاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي
منه صريحا وظاهرا مستفيض كالنصوص التي منها خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت
جمرة العقبة فابدأ بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله واثن
عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله ثم تقدم قليلا ايضا ثم افعل ذلك عند الثانية واصنع كما صنعت بالاولى وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضي الى الثالثة وعليك
السكينة والوقار فارم ولا تقف عندها فان الامر بالبدأة والعطف بثم ظاهر في الترتيب بل هو غير مضاف الى التأسي حج فلو رماها منكوسة عمدا
او سهوا او جهلا اعاد على الوسطى وجمرة العقبة بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه تحصيلا لايقاع المامور به على وجهه وفي صحيح
معوية وحسنه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل رمى الجمار يوم النحر فبدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى قال يؤخر ما رمى بما رمى يرمي الجمرة الوسطى
ثم جمرة العقبة اي يؤخرها قدم رميه نسيانا او لو بقرينة صحيحه الاخر عنه ايضا قلت له الرجل يرمي الجمار منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة
والله العالم ووقت الرمي المختار ما بين طلوع الشمس الى غروبها وفاقا للمشهور ولعله يرجع اليه ما في محكي الخلاف ان وقت الرمي طول النهار وما عن الانتصار
انه من اول النهار نصا بعدها عن بعض كتب اهل اللغة من كون النهار من طلوع الشمس الى الغروب بل وما عن رسالة علي بن بابويه انه مطلق ذلك
ان ترمي الجمار من اول النهار الى الزوال وقد روي من اول النهار الى آخره بناء على العمل منه بما ارسل والا كان مخالفا كالمحكي عن مقنع ولده وارم
الجمار في كل يوم بعد طلوع الشمس الى الزوال وقد روي من اول النهار الى آخره بناء على العمل منه بما ارسله وكلما قرب منه فهو افضل ومن لا يحضره
الفقيه مع زيادة الرواية المرسلة وعن الغنية والاصباح والجواهر ان وقته بعد الزوال وفي ف لا يجوز الرمي ايام التشريق الا بعد الزوال
وقد روي رخصة قبل الزوال في الايام كلها وبالاول قال الشافعي وابو حنيفة الا ان ابا حنيفة قال وان رمى يوم الثالث قبل الزوال جاز استحسانا
وقال طاوس يجوز قبل الزوال في الكل دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط فان من فعل ما قلناه لا خلاف انه مجزيه واذا خالفه ففيه
الخلاف ونحوه الجواهر ولا ريب في ان الاقوى الاول لصحيح منصور بن حازم وابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام رمي الجمار من طلوع الشمس الى غروبها
وصحيح جميل عنه ايضا في حديث قلت له متى يكون رمي الجمار فقال من ارتفاع النهار الى غروب الشمس وصحيح زرارة وحسنه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال
للحكم بن عتيبة ما حد رمي الجمار فقال عند الزوال فقال ابو جعفر عليه السلام ارأيت لو كانا رجلين فقال احدهما لصاحبه احفظ علينا متاعنا حتى ارجع
كان يفوته الرمي هو والله ما بين طلوع الشمس الى غروبها وصحيح صفوان سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول رمي الجمار ما بين طلوع الشمس الى
غروبها وهي مع اعتبار اسانيدها وعمل الطائفة بها قديما وحديثا لا محيص عن العمل بها خصوصا بعد سلامتها عن معارضة ما عدا الاجماع
المحكي الموهون بمصير معظم من تقدمه كابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد والصدوقين والمرتضى وجميع من تأخر عنه الى الخلاف بل هو قد رجع
عنه في مبسوطه ونهايته ولذا قال في المختلف انه شاذ لم يعمل به احد من علمائنا حتى ان الشيخ المخالف وافق اصحابه فيكون اجماعا لان الخلاف
ان وقع منه قبل الوفاق فقد حصل الاجماع وان وقع بعده لم يعتد به اذ لا اعتبار بخلاف من يخالف الاجماع وان كان لا يخ من
نظر واما الاحتياط فهو معارض بالنصوص المعتبرة المعمول بها بين الطائفة على ان التحقيق العمل باصل البرائة مع فرض الشك في امثال ذلك
نعم في صحيح معوية عن ابي عبد الله عليه السلام ارم في كل يوم عند زوال الشمس القاصر عن المعارضة من وجوه الذي لا بأس بحمله على الندب ومنه يعلم
الوجه فيما ذكره غير واحد من الاصحاب من كون الافضل وقوعه عند الزوال مضافا الى كونه المحكي من فعل النبي صلى الله عليه وآله الذي كان يبادر الى الافضل نعم
لا دلالة فيه بل ولا في غيره على ما ذكره في محكي الهداية والفقيه والمقنع من انه كلما قرب الى الزوال كان افضل وان توهمه بعض الناس بل وما عن المقنعة
والمراسم ما قرب من الزوال افضل فضلا عما عن ف من انه قبل الزوال وما عن بعض متأخري المتأخرين من ان الافضل بعد الزوال نعم يحكى عن الكتاب المنسوب الى
الرضا عليه السلام انه قال وافضل ذلك ما قرب من الزوال ولم تثبت نسبته عندنا فالاولى الاقتصار في الفضل على ما في الصحيح المزبور ومن الغريب ما في عد
من امتداد الفضل من حين الزوال الى الغروب لم اجده لغيره ولا ما يدل عليه والله العالم وكيف كان فلا يجوز ان يرمي ليلا الا لمعذور
كالخائف والمريض والرعاة والعبيد بلا خلاف اجده فيه لقول الصادق عليه السلام في صحيح ابن سنان لا بأس ان يرمي الخائف بالليل ويضحي ويفيض بالليل
وموثق سماعة رخص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلا وفي حسن زرارة ومحمد بن مسلم في الخائف لا بأس ان يرمي الجمار بالليل ويفيض بالليل وسأله
ابو بصير ايضا عن الذي ينبغي له ان يرمي بليل من هو قال الحاطب والمملوك الذي لا يملك من امره شيئا والخائف والمدين والمريض الذي لا يستطيع
ان يرمي يحمل الى الجمار فان قدر على ان يرمي والا فارم عنه وهو حاضر وفي خبر ابي بصير الآخر عنه ايضا رخص رسول الله صلى الله عليه وآله لرعاة الابل اذا جاؤا بالليل
ان يرموا ولا فرق في الليل بين المتقدم والمتأخر لعموم النصوص والفتاوى كما اعترف به في كشف اللثام ولكن في ك والظاهر ان المراد بالرمي ليلا رمي

جمرات كل يوم في ليلته ولو لم يتمكن من ذلك لم يبعد جواز رمي الجميع في ليلة واحدة لانه اولى من الترك او التاخير وربما كان في بعض الروايات
المتقدمة دلالة عليه قلت هو العمدة والافتاء بعد بحجة اعتبار بل ظاهر النصوص المزبورة ذلك الا انه لم نعلم حاله فيما يأتي من الليالي والله العالم
ومن حصل له رمي اربع حصيات ثم رمى على الجمرة الاخرى حصل الترتيب والا فلا بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في الرياض الا من ظاهر المحكي عن علي
بن بابويه بل عن صريح ف وظاهر كره دعوى الاجماع عليه لصحيح معوية عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين بسبع سبع قال
يعود فيرمي الاولى بثلاث وقد فرغ وان كان رمى الاولى بثلاث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد فليرمهن جميعا بسبع سبع وان كان رمى الوسطى
بثلاث ثم رمى الاخرى فليرم الوسطى بسبع فان كان رمى الوسطى باربع رجع فرمى بثلاث وفي الصحيح الآخر عنه ايضا في رجل رمى الجمرة الاولى بثلاث والثانية
بسبع والثالثة بسبع قال يعيد فيرميهن جميعا بسبع سبع قلت فان رمى الاولى باربع والثانية بثلاث والثالثة بسبع قال يرمي الجمرة الاولى بثلاث والثانية
بسبع ويرمي جمرة العقبة بسبع قلت فان رمى الجمرة الاولى باربع والثانية باربع والثالثة بسبع قال يعيد فيرمي الاولى بثلاث والثانية بثلاث
ولا يعيد بثلاث وخبر علي بن اسباط قال ابو الحسن عليه السلام اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربع لم يجزه اعاد عليها وعلى ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها
وان ارمى شيئا منها اربعا بنى عليها ولم يعد على ما بعدها ان كان قد اتم رميه بل والاطلاق حسن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام على ما في في في رجل رمى
الجمار منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة وزاد في كا فان كان قد رمى الجمرة الاولى اقل من اربع حصيات واتم الاخيرتين فليعد على الثلاث
جمرات وان كان قد رمى من الاولى اربعا فليتم ذلك ولا يعيد على الاخيرتين وكذلك ان كان قد رمى من الثانية ثلثا فليعد عليها وعلى الثالثة
وان كان قد رماها باربع ورمى الثالثة بسبع فليتمها اي لا يعيد الثالثة الا ان الظ كون هذه الزيادة من كلام الشيخ لا من الرواية كما يظهر لك
بالتامل فيما في ذي ويب عنه ولعله لذا لم تذكر في الوافي والوسائل والامر سهل ضرورة كفاية النصوص السابقة في المط الذي هو البناء
مع الاتيان بالاربع وعدمه بدونه وما سمعته عن ابن بابويه لم نعرف له دليلا سوى فوات الموالاة التي لم نجد عليها دليلا بل ظاهر الادلة
خلافه بل هو فيما يتضح عدم الاكتفاء بالاكمال لما زاد على الاربع لفوات الموالاة فيه مع انه لا يقول به اذ المحكي من عبارته في الحج وان جهلت ورميت
الاولى بسبع حصيات والثانية بست والثالثة بثلاث فارم على الثانية بواحدة واعد الثالثة ومتى لم تجز النصف فاعد الرمي من اوله ومتى جزت النصف
فابن على ما رميت واذا رميت الجمرة الاولى دون النصف فعليك ان تعيد الرمي اليها والى ما بعدها من اوله وعلى كل حال فالنصوص والفتاوى
ومعاقد الاجماعات حجة عليه بل ظاهرها عدم الفرق في ذلك بين العامد والجاهل والناسي بل قيل هو ظاهر المتن وفع والمحكي عن ط وف وئر و
الجامع ويره والتلخيص والتلمعة خلافا للفاضل في عد وكره وهي والشهيدين في س وضه وربما عزي الى الشيخ والاكثر وبه جعل الاشهر
تقييده بالناسي بل في الحدائق نسبة تقييده به وبالجاهل الى الاصحاب وان كنا لم نتحققه في الثاني نعم الحقه الشهيدان منهم بالناسي
وعلى كل حال فعن الفاضل الاستدلال له بان الاكثر انما يقوم مقام الكل مع النسيان ورد بانه اعادة للمدعى وفيه ان المراد الاشارة الى ما سمعته
في الطواف بمعنى ان الاصل عدم قيام غير ذلك مقامه بالنسبة الى الترتيب ولذا استدل له في ضه بانه منهي عن رمي اللاحقة قبل اكمال
السابقة فيفسد وان ضعف ايضا بان المعلوم انما هو النهي عنه قبل الاربع لا مط ولو سلم فهو اجتهاد في مقابلة اطلاق النص لكنه كما ترى
ضرورة عدم شموله للعامد لندرته فلا ينصرف اليه السؤال المعلق عليه الجواب مضافا الى حمل فعل المسلم على الصحة والى اطلاق ما دل
على وجوب الترتيب المقتضي لفساد اللاحق قبل تمام السابق المعتضد بما سمعته من فتوى الاصحاب ثم ان ظاهر ما سمعته من الاعادة في
بعض النصوص او صريحه كصريح معظم الفتاوى وجوب الاستيناف بالاتيان بدون الاربع فلا يكفي الاكمال مع اعادة ما بعدها في الاولى
والثانية لكن في عد وير وكره وهي ومحكي تر يكمل الناقص ويعيد ما بعده للاصل والاصح الاول لما سمعته من النصوص معتضدا
بفتوى المعظم كالشيخ وبني الجنيد وحمزة والبراج وعلي بن بابويه وغيرهم وبه ينقطع الاصل وهو خيرته في الحج ودعوى ارادة
الاكمال من الاعادة لان كل رمية لاحقة اعادة للرمي كما ترى نعم لو كان الناقص الثالثة اكملها واكتفى به من غير فرق بين الاربع و
غيرها لعدم ترتب عليه بعدها ولعله لا خلاف فيه الا ما سمعته من ابن بابويه بناء على اعتبار الموالاة الذي لم نجد له دليلا بالخصوص بل ظاهر
الادلة السابقة خلافه وكونه المعهود في العمل للعادة لا يقتضي الاعتبار خصوصا بعد ما سمعته من النصوص والله العالم ولو نسي رمي يوم او تركه
عمدا قضاه من الغد مرتبا يبدأ بالفائت ويعقب بالحاضر بلا خلاف اجده بيننا في اصل وجوب القضاء بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى صحيح معوية
عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل ينكس في رمي الجمار فيبدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم العظمى قال يعود فيرمي الوسطى ثم جمرة العقبة
وان كان من الغد نعم عن الشافعي قول بالسقوط وآخر بانه في الغد اداء وكذا من فاته رمي يومين قضاهما في الثالث مقدما للاول
على الثاني ويختم بالاداء وفيما سمعته من حسن ابن عمار الفصل بين كل رميين ساعة وان فاته يوم النحر قضاه بعد ولا شيء عليه غير القضاء عندنا
في جميع الصور بلا اصل واما الترتيب فلا خلاف اجده فيه ايضا بل في ك هو مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن ف الاجماع عليه مضافا الى ما
قيل من تقدم سببه والاحتياط وان كان فيه ما فيه وصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض
فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال يرمي اذا اصبح مرتين احديهما بكرة وهي للامس والاخرى عند زوال الشمس وروى الصدوق في الفقيه

في الصحيح عن معوية بن عمار مثله والشيخ في الصحيح عنه ايضا الا انه قال يرمي اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينهما يكون احدهما بكرة وهي للامس والحديث بل في كشف اللثام الاستدلال عليه بالاخبار وان كان لم يحضرنا الان الا ما سمعت بل في الرياض لم نجد الاخبار المفيدة لوجوب التقديم لانها ما بين مطلقة للامر بالقضاء وبين مصرحة بالتقديم لكنه مقيد بقيد هو للاستحباب اجماعا قال وظاهرهم عدم الخلاف فيه وان اشعر بوجوده عبارة س حيث جعله اظهر وهو كذلك جمعا بينه وبين الصحيح المتقدم الامر بالفصل بينهما بساعة في المنتهى لما في هذا الصحيح قطعا والجمع بالحمل على تفاوت مراتب الاستحباب فادناها ما سبق واعلاها ما هنا لكن ظاهر الاصحاب الاعراض عن الحديث السابق فيلحق بالشواذ ويتجه وجوبه في هذا الصحيح ان لم ينعقد الاجماع على جواز الاتيان بهما في وقت واحد وان انعقد كما صرح به بعض الاصحاب حيث قال بعد الحكم بجوازه بلا خلاف لشرطية الترتيب فالوجه الاستحباب تم ما ذكرناه ظاهره انه لا مستند لوجوب الترتيب سوى الاجماع وان كان فيه نظر من وجوه منها دعوى عدم دلالة الصحيح المزبور على وجوب التقديم فانه يمكن دعوى ظهوره فيه ولو بملاحظة الشهرة او الاجماع ولا ينافيه استحباب القيد على كل حال فما عن قول لبعض العامة من عدم وجوب تقديم الفائت واضح الفساد هذا ويستحب ان يكون ما يرميه لامسه غدوة وما يرميه ليومه عند الزوال كما صرح به الفاضل وغيره بل قد سمعت دعوى ظهور عدم الخلاف فيه لكن في ك وينبغي ايقاع الفائتة بعد طلوع الشمس وان كان الظاهر جواز الاتيان به قبل طلوعها لاطلاق الخبر وفيه ان المراد من بكرة في الخبر المزبور بعد طلوع الشمس كما اعترف به في كشف اللثام ويحكى ان لا طلوع الفجر ولو لما عرفت من تحديد الرمي بما بين طلوع الشمس الى غروبها الشامل للاداء والقضاء ان الرمي في غير الذي لا عذر بل عن هي التصريح بمساواة القضاء للاداء في ذلك فلا ريب في ان الاحوط ان لم يكن الاقوى مراعاته وفي ذلك في بعض الاخبار دلالة عليه ولو فاته جمرة وجهل تعيينها اعاد على الثلث مرتبا لامكان كونها الاولى فتبطل الاخيرتان وكذا لو فاته اربع حصيات من جمرة وجهل تعيينها ولو فاته دون الاربع من جمرة وجهل تعيينها اكرره على الثلث ولا يجب الترتيب هنا لان الفائت من واحدة ووجوب الباقي من باب المقدمة كوجوب ثلث فرائض عن واحدة مشتبهة من الخمس ولو فاته من كل جمرة واحدة او ثنتان او ثلث وجب الترتيب لتعدد الفائت ولو فاته ثلث وشك في كونها من واحدة او اكثر رماها عن كل واحدة مرتبا لجواز التعدد ولو كان الفائت اربعا استانف والله العالم ولو نسي رمي الجمار حتى دخل مكة رجع ورمى مع بقاء ايام التشريق التي هي زمان الرمي بلا خلاف لحسن ابن عمار عن الصادق ع قلت رجل نسي ان يرمي الجمار حتى اتى مكة قال يرجع فيفصل بين كل رميتين بساعة قلت فاته ذلك وخرج قال ليس عليه شيء وصحيحه عنه ايضا سئلته ما تقول في امرأة جهلت ان ترمي الجمار حتى نفرت الى مكة قال فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمي والرجل كذلك وصحيحه الاخر عنه ايضا قلت له رجل نسي رمي الجمار قال يرجع فيرمي قلت فانه نسيها حتى اتى مكة قال يرجع فيرمي متفرقا يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه نسي او جهل حتى فاته وخرج قال ليس عليه ان يعيد لكن في ك بعد ان ذكر الحسن والصحيح قال واطلاق هاتين الروايتين يقتضي وجوب الرجوع من مكة والرمي وان كان بعد انقضاء ايام التشريق لكن صرح الشيخ وغيره ان الرجوع انما يجب مع بقاء ايام التشريق ومع خروجها القضاء في القابل واستدل عليه في يب بخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع من اغفل رمي الجمار او بعضها حتى تمضي ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل فان لم يحج رمى عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه وانه لا يكون رمي الجمار الا في ايام التشريق وهذه الرواية واضحة لكن في طريقها محمد بن عمر بن يزيد ولم يعلم بوجه توثيق ولا مدح يعتد به ولعل ذلك هو السر في اطلاق المص وجوب الرجوع من مكة والرمي وفيه ان الاطلاق المص منزل على قوله بعد ذلك لا بانه معتد ان خرج من مكة لم يكن عليه شيء اذا انقضى زمان الرمي كما عن يب ف وفي والغنية والسرائر والاصباح وغيرها على ما حكي عن بعضها بل عن الغنية منها الاجماع عليه بل لك كله مضافا الى ما حكاه غير واحد من شهرة الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا فينجبر سند الخبر المزبور ولعل عدم ذكر فوت الزمان في فع ويحكى عن ير و ط و لة والمهذب والجامع والتلخيص نمل في المهذب ولة الرجوع الى اهله وفي الباقية الخروج من مكة بناء على الغالب من خروج وقت الرمي بذلك بل ظهر ان انه لا وجه للتوقف في سقوط الرمي بعد خروج زمانه بل يمكن دعوى عدم تناول الاطلاق لهذه الصورة انما الكلام في قول المص فان عاد في القابل رمى وان استناب فيه جاز الذي استظهر منه في ك ان العود في القابل لقضاء الرمي والاستنابة على الاستحباب كما صرح به في فع قال لو حج في القابل استحب له القضاء ولو استناب جاز ومال اليه في ك للاصل بعد ضعف الخبر المزبور المعارض بنفي الشيء والاعادة في الصحيحين السابقين الشامل للقضاء ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد ما عرفت من انجبار سند الخبر المزبور بالشهرة العظيمة بل في كشف اللثام نفي الخلاف فيه بل لم نجد مصرحا بالندب غير المص في فع والفاضل في محكي التبصرة واما باقي الاصحاب فهم على ما في الرياض بين مصرح بالوجوب كالشيخ في التهذيبين و ف والشهيدين في س و لك و ضه وباللزوم كالحلبي وامر به كالشيخ في يه والحلي في ئر والفاضل في ير و عد وابن زهرة في الغنية مدعيا عليه الاجماع وان كان فيه ان المحكي عن ف في كشف اللثام انه قال ان فاته دون اربع حصيات حتى مضت ايام التشريق فلا شيء عليه ان اتى في القابل كان احوط قال ونحوه في ير و كره و هي لكن على كل حال بما عرفت يتجه الخبر المزبور وينقطع به الاصل المعتضد الاغضا عن احتمال عدم جريانه هنا للاشتغال ذمته به ويخص به الصحيحان المحمولان على ما يجامعه بان يراد نفي الكفارة ونحوه والاعادة في تلك السنة التي مضى فيها زمان الرمي بل قد يحتمل ان يكون انما اراد السائل انه نسي التفريق ويؤيده لفظ يعيد بل قيل ان في الطريق النخعي فلا يكون صحيحا الا ان ايوب بن نوح ولا يقطع به واما عبارة المص هنا فلا ظهور فيها في الندب بل قوله فيها ادى ظاهر في الوجوب بل في ك دعوى ظهوره قوله وان

استناب جاز فيه بل فيها بعد ان جعل الاقوى وجوب القضاء في القابل اما مر لكن ان اتفق حضوره وجبت عليه المباشرة والا جازت الاستنابة ولو امكن العود فالظاهر مراد المص ذلك ولكن العبارة مجملة وكيف كان فلا شيء عليه من كفارة عندنا للاصل وعن الشافعي وجوب دم ولا عليه لا يختل بذلك احلاله عندنا وان تعمد الترك للاصل ولكن في محكي يب ان من ترك الجمار متعمدا لا تحل له النساء وعليه الحج من قابل لرواية بذلك خبر عبد الله بن جبلة عن ابي عبد الله ع من ترك الجمار متعمدا لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل ونحوه عن ابي علي ولم نعرف قائلا به غيره ولذا حمله غير واحد على الندب مع انه ضعيف فيحتمل انه يحتمل بعد الفراغ عندها الحرم او بعد انه لغو لا عبرة به فانه حج كامل لا عبرة بتعمده وان يكون ايجاب الحج عليه من قابل لقضاء الرمي فيه فيكون بعض مضمونه خبر عمر بن يزيد من ان عليه الرمي من قابل ان اراده بنفسه اذا حج بنفسه فلا بد من ان يحرم بحج او عمرة والله العالم ولا خلاف اجده في انه يجوز ان يرمى عن المعذور كالمريض اذا لم يزل عذره وقت الرمي بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص ففي حسن معوية وابن الحجاج عن ابي عبد الله ع الكسير والمبطون يرمى عنهما والصبيان يرمى عنهم وفي موثق اسحق بن عمار سئلت ابا ابرهيم ع عن المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه وفي خبره الاخر انه سئل ابا الحسن موسى ع عن المريض يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه قلت فانه لا يطيق ذلك قال يترك في منزله ويرمى عنه وغيرها من النصوص التي ظاهرها ذلك وان لم يكن يائسا من برئه كالفتاوى كما ان مقتضى قاعدة الاجزاء عدم وجوب الاعادة لو برئ بعد الرمي وان كان الوقت باقيا كما عن ير وهي القطع به وقرب في محكي كره لكن استشكل بعض الناس من منع لسقوطها ما دام وقت الاداء باقيا وهو محتمل ما في عد ويجوز الرمي عن المعذور كالمريض اذا لم يزل عذره وقت الرمي ولعل الاقوى ما سمعت للقاعدة المزبورة واطلاق النص والفتوى اللذين مقتضاهما ايضا عدم بطلان النيابة بالاغماء بعد الاستنابة فما عن بعض الناس من البطلان قياسا على الوكالة واضح المنع بل في ك منع ثبوت الحكم في الاصل ان لم يكن اجماعا على وجه لا يجوز مخالفته لانتفاء الدليل عليه وان كان فيه ما فيه كما بيناه في محله بل عن هي وير استحباب استيذان النائب ومقتضاه عدم توقف النيابة على الاذن المعتبر في التوكيل ولعله كذلك لاطلاق النصوص خلافا لما عن ظاهر من انه لا بد من اذنه اذا كان عقله ثابتا بل ينبغي الجزم بعدم اعتباره مع فرض عدم قابلية المنوب عنه لها باغماء ونحوه ولذا قال في محكي هي ان زال عقله قبل الاذن جاز له ان يرمي عنه عندنا لا بالعموم وصحيح رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع سئلته عن رجل اغمي عليه فقال يرمى عنه الجمار بل في ك بما ظهر منه وجوب الرمي عنه كفاية وان كان لا يخلو من نظر بل منع وفي س لو اغمي عليه قبل الاستنابة وخيف فوات الرمي فالاقرب رمي الولي عنه فان تعذر فبعض المؤمنين لرواية رفاعة عن الصادق ع يرمى عمن اغمي عليه نعم قد يقال بوجوب الاستنابة عليه مع بقاء عقله واختياره وان كان لو فعل من غير اذنه جاز وسقط عنه ذلك لما سمعته من اطلاق النص والفتوى مؤيدا بالاجزاء عن المغمى عليه وباجزاء الحج متبرعا عن الميت ولعل استحباب الاستيذان الذي سمعته من هي و ير اغناء للمنوب عنه عن الاستنابة الواجبة عليه وابراء الذمة عنها كما ان ما في المحكي عنهما ايضا من استحباب وضع المنوب الحصى في يد النايب تشبيها بالرامي لا بما حمله الى الجمار اليه ايضا بل في محكي كره استحباب وضع النائب الحصى في يد المنوب ثم الرمي بها وهو في يده كما عن هي او ثم اخذها من يده ورميها كما عن ط بل قيل هو الموافق لرسالة علي بن بابويه و ئر ولة و ير وغيرها والامر سهل والله العالم ويستحب ان يقيم الانسان بمنى ايام التشريق بلا خلاف فلا يجزيه فيه للصحيح العيص بن القاسم سئلت ابا عبد الله ع عن الزيارة بعد زيارة الحج ايام التشريق فقال لا وخبر ليث المرادي سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي مكة ايام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت اسبوعا فقال المقام بمنى افضل واحب الي ولا ينافي ذلك صحيح جميل عن ابي عبد الله ع لا باس ان يأتي الرجل مكة فيطوف بها في ايام منى ولا يبيت بها وصحيح سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يزور البيت في ايام التشريق قال نعم ان شاء وصحيح يعقوب بن شعيب سئلت ابا عبد الله ع عن زيارة البيت ايام التشريق فقال حسن ونحوها من النصوص الدالة على اصل الجواز الذي لا ينافي الاستحباب بل قوله في الاخير حسن لا ينافي كون الاحسن منه المقام بها بل وكذا ما في موثق اسحق بن عمار قلت لابي ابرهيم ع رجل زار فقضى طواف حجه كله ايطوف بالبيت احب اليك ام يمضي على وجهه الى منى فقال اي ذلك شاء فعل ما لم يبت المحتمل مع ذلك للتقية والامر سهل والمراد من النص والفتوى استحباب ما زاد على زمن الرمي الذي عرفت وجوبه ولو بتقدير مضاف اي بقية ايام التشريق او على الكل فان الاقامة في باقي الاجزاء بالحمل على اطلاق اسم الجزء على الكل فان الاقامة في باقي الاجزاء مستحبة او يكون الاستحباب متعلقا بالمجموع من حيث المجموع فلا ينافي وجوب بعض اجزاء المجموع المغايرة لتلك الحيثية وعلى كل حال فالظاهر ارادة النهار من الايام هنا خلافا على القول بشمولها الليالي الا ان يكون على احد الوجوه السابقة ايضا والله العالم ويستحب ان يرمي الجمرة الاولى التي هي ابعد الجمرات من مكة وتلي مسجد الخيف عن يمينه اي يمين الرامي ويسارها كما هو المعروف في النص والفتوى قال الصادق ع ابدء بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل اذ المراد بيسارها جانبها اليسار بالاضافة الى المتوجه الى القبلة فيجعلها حينئذ عن يمينه فيكون ببطن المسيل لانها عن يسارها ويرميها منه واليه يرجع قول الرضا ع في صحيح اسمعيل ترمي الجمار من بطن الوادي وتجعل كل جمرة عن يمينك كما صرح المص في فع قال ويستحب الوقوف عند كل جمرة ورميها عن يسارها مستقبل القبلة ويقف داعيا عدا جمرة العقبة فانه يستدبر القبلة وربما افتت الاولى في عبارة عد برميها عن يمينه ولكن في عد ويستحب رمي الاولى عن يسارها ونحوه عن بعض نسخ الكتاب عن يمينها فانه يكون عن يسار الرامي المستقبل القبلة وربما اول الاولى تعد بالمذكور وعلى كل حال فالموافق للنص والفتوى ما عرفت ولعل الشهيد لما سمعته من الدروس يستقبل القبلة يوم النحر ولا خلاف و

وتأمل ويستحب أيضا أن يقف عند الثانية مستقبل القبلة ذاكرا لله تعالى بالحمد والثناء مصليا على النبي صلى الله عليه وآله ثم يتقدم قليلا ويدعو وكذا يصنع في الثانية ويرمي الثالثة مستدبر القبلة مقابلا لها ولا يقف عندها كما لا يقف عند الأخيرة لقول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة فابدأ بالجمرة الأولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة واحمد الله وأثن عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله ثم تقدم قليلا فتدعو وتسأله أن يتقبل منك ثم تقدم أيضا ثم افعل ذلك عند الثانية واصنع كما صنعت بالأولى وتقف وتدعو الله تعالى كما دعوت ثم تمضي إلى الثالثة وعليك السكينة والوقار ولا تقف عندها إلى النصوص بل لو توقف على الثالثة كثيرة نعم ليس فيها الاستدبار لكن قد عرفت الحال فيه في رمي يوم النحر فلاحظ وتأمل مضافا إلى أنه المحكي من فعل النبي صلى الله عليه وآله والله أعلم والمشهور أن التكبير بمنى مستحب كما صرح به في صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام سألته عن التكبير أيام التشريق أواجب هو أو لا قال يستحب وإن نسي فلا شيء عليه منه لعلم أن المراد من التكبير بالذكر في أيام معدودات في الكتاب العزيز بناء على أن المراد بها منى كما في صحيح ابن مسلم سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل واذكروا الله في أيام معدودات قال التكبير في أيام التشريق صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من اليوم الثالث وفي الأمصار عشر صلوات فإذا نفر الناس النفر الأول أمسك أهل الأمصار ومن أقام بمنى فصلى الظهر والعصر فليكبر وصحيح منصور بن حازم عنه أيضا في قول الله عز وجل واذكروا الله في أيام معدودات قال هي أيام التشريق كانوا إذا أقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا فقال الرجل منهم كان أبي يفعل كذا وكذا فقال الله عز وجل فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا قال والتكبير الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد الله أكبر على ما هدانا الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام ولكن مع ذلك قيل والقائل المرتضى وابن حمزة فيما حكي عنهما واجب محتجا عليه ولعلها بالإجماع الموهون بمصير غيره إلى خلافه وبالأمر المراد منه الندب كما عرفت والله أعلم وصورته المشهورة بين الأصحاب الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر على ما هدانا والحمد لله على ما أولانا والله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام وقد سمعت ما في صحيح ابن حازم وفي صحيح معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام والتكبير أن يقول الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد الله أكبر على ما هدانا الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام والحمد لله على ما أبلانا وقد تقدم تحقيق ذلك وغيره من مباحث التكبير في صلاة العيدين فلاحظ وتأمل ولعل هذا الاختلاف يومي إلى الاستحباب بل في صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام سألته عن التكبير بعد كل صلاة فقال كم شئت إنه ليس شيء موقت والله العالم ويجوز النفر في الأول وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة لمن اجتنب النساء والصيد في إحرامه كما هو المشهور وسائر ما يحرم عليه فيه كما عن ابن سعيد أو خصوص ما يوجب الكفارة كما عن ابن إدريس وأبي المجد فهو في الجملة لا خلاف معتد به فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل في محكي المنتهى نسبته إلى العلماء كافة والأصل فيه قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى بناء على كون المراد اتقاء الصيد والنساء كما في مع ومحكي ية وط و المهذب وفي خبر حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى الصيد يعني الصيد فإن أصابه لم يكن له أن ينفر في النفر الأول وخبره الآخر عنه أيضا إذا أصاب المحرم الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول ومن نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس وهو قول الله تعالى فمن تعجل الآية قال اتقى الصيد وفي خبر جميل عنه أيضا في حديث من أصاب الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول وفي خبر محمد بن المستنير عنه أيضا من أتى النساء في إحرامه فليس له أن ينفر في النفر الأول بل مضافا إلى الإجماع يقيد مفهوم الخبر الأول كالعكس وعدم ذكر غير رواية الصيد في محكي التبيان والمجمع وروض الجنان وأحكام القرآن للشيخ لا ينافي المناقشة بضعف السند كما في ك و باحتمال المراد بالاتقاء المحتمل لما سمعت وما قيل من أن معناه التخيير في نفي الإثم عن المتعجل والمتأخر لأجل الحاج المتقي كي لا يتخالج قلبه شيء منها أو أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه لقوله تعالى إنما يتقبل الله من المتقين أو لمن كان متقيا من المحظورات حال اشتغاله في الحج أو ما في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول في قول الله عز وجل فمن تعجل الآية يتقي الصيد حتى ينفر أهل منى في النفر الأخير وما في خبر إسماعيل بن نجيح الرماح قال كنا عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى ليلة من الليالي فقال ما يقول هؤلاء فيمن تعجل في يومين فلا إثم عليه الآية قلنا ما ندري قال بلى يقولون من تعجل من أهل البادية فلا إثم عليه ومن تأخر من أهل الحضر فلا إثم عليه ليس كما يقولون قال الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ألا لا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه ألا لا إثم عليه لمن اتقى إنما هي لكم والناس سواد وأنتم الحاج أو ما في المرسل عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين الآية قال يرجع مغفورا له لا ذنب له وما في رواية علي بن عطية لمن اتقى الله عز وجل أو ما في خبر سفيان بن عيينة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى فمن تعجل الآية يعني من مات فلا إثم عليه ومن تأخر أجله فلا إثم عليه لمن اتقى الكبائر وفي خبره الآخر عنه أيضا قال سأل رجل أبي بعد منصرفه من الموقف فقال أترى يخيب الله هذا الخلق كله فقال أبي ما وقف هذا الموقف أحد إلا غفر الله له مؤمنا كان أو كافرا إلا أنهم في مغفرتهم على ثلاث منازل مؤمن غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأعتقه من النار وذلك قوله عز وجل ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ومؤمن غفر الله له ما تقدم من ذنبه وقيل له أحسن فيما بقي من عمرك وذلك قول الله تعالى فمن تعجل الآية يعني من مات قبل أن يمضي فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى الكبائر وأما العامة فيقولون فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه يعني في النفر الأول ومن تأخر فلا إثم عليه يعني لمن اتقى الصيد أفترى أن الصيد يحرمه الله بعد ما أحله في قوله عز وجل وإذا حللتم فاصطادوا وفي تفسير العامة معناه وإذا حللتم فاتقوا الصيد وكافر وقف هذا الموقف يريد زينة الحياة الدنيا غفر الله له

ما تقدم من ذنبه وما تأخر إن تاب من الشرك فيما بقي من عمره وإن لم يتب وفاه أجره ولم يحرمه أجر هذا الموقف فذلك قوله عز وجل من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ونحو ذلك إلا ما في أخبار معاوية بن عمار والحلبي من أن من نفر في النفر الأول لا يصيب الصيد حتى ينفر الناس النفر الأخير وأنه إذا زالت الشمس من اليوم الثالث موافق للعامة ولذا لم نجد أحدا أفتى بمضمون ذلك من أصحابنا بل لم يذكره أحد استحبابا واستحباب تركه أو غير ذلك مدفوع بالانجبار بما سمعت بمرجحية المنافي منها لما ذكرناه من وجوه على أنه لو سلم الإجمال في المراد بالآية كان فيما سمعته من الإجماع على الحكم مؤيدا بما سمعته من النصوص كفاية كما هو واضح وعلى كل حال فما عن في الغنية والإصباح من كون المحرم كغير المتقي لا أعرف شاهدا بل ظاهر الأدلة السابقة خلافه بل وخلاف القولين الأخيرين بل لم نجد للأول منهما شاهدا إلا في خبر سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله في إحرامه وهو وإن كان شاهدا للأخير منهما مؤيدا بما قيل من ظاهر الآية التي قد عرفت الحال فيها لكنه قاصر عن المعارضة لما عرفت من وجوه إلا أن الاحتياط لا ينبغي تركه والمنساق من عدم اتقاء الصيد اصطياده ولعله المراد مما في ك وكل من قتله وفي كشف اللثام قتله وأخذه ومن عدم اتقاء النساء عدمه والمتيقن منه الظاهر من الإتيان في خبر محمد بن المستنير في ذلك وفي إلحاق باقي المحرمات المتعلقة بها كالقبلة واللمس والعقد وشهادته نظر وفي ك وفي إلحاق باقي المحرمات المتعلقة بالقتل والجماع بهما كأكل الصيد ولمس النساء بشهوة وجهان ولا ريب في أن الأحوط الإلحاق كما أن الأحوط إن لم يكن الأقوى عدم الفرق بين العامد والناسي والجاهل وربما فرق بين الصيد وغيره بوجوب الكفارة في الأول على كل حال وكذا الأحوط إن لم يكن الأقوى اعتبار الاتقاء في عمرة حج التمتع لارتباطها به ودخولها فيه وكيف كان فقد ظهر لك من جميع ما ذكرنا أن المراد من الآية التخيير في النفر بين اليومين لمن اتقى الصيد والنساء ولم يكن قد غربت عليه الشمس وهو فيها كما عرفت أما غير المتقي فلا ينفر إلا في النفر الثاني نعم ربما أشكل ما في نفي الإثم عن الثاني بعطفه على نفيه عن المظنة لمعلومية أنه أفضل باعتبار اشتماله على الإتيان بمناسك اليوم الثالث فلا يتوهم تقصيره كي يحتاج إلى نفيه عنه كالنفر الأول ويدفع باستعمال نحو ذلك فيما لا يراد منه هذا المعنى نحو رفع الحرج والجناح في التقصير والطواف مع إرادة العزيمة منهما وبأن المراد الرد على أهل الجاهلية القائل بعضهم بالإثم على المؤخر وبأن المراد عدم الإثم عن المؤخر لمن زاد على مقام ثلاثة نحو ما في القيام بمنى ينبغي أن يكون ثلاثة فلا ينقص فلا إثم عليه من زاد على الثلاثة لا إثم عليه وبأن ذلك رعاية المقابلة نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وبأن المراد من ذلك دفع ما يتوهم من المفهوم الأول المقتضي ثبوت الإثم على غير المعجل كما يومي إليه صحيح أبي أيوب قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نريد أن نعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فأي ساعة تنفر فقال أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر وأما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله تعالى فإن الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا إثم عليه بمعنى أنه لا مشقة عليه بغير ذلك مما لا فائدة مهمة يترتب عليه والله العالم والنفر الثاني هو اليوم الثالث عشر بلا خلاف نصا وفتوى ولا إشكال فمن نفر في اليوم الأول لم يجز إلا بعد الزوال إلا لضرورة أو حاجة كما صرح به غير واحد بل في الخلاف عن جماعة بل في ك الإجماع عليه لكن في محكي كره أنه قرب فيها استحباب التأخير ووجه بأن الواجب إنما هو الرمي والمبيت وإلا فالإقامة في اليوم مستحبة كما مر فإذا رمى جاز النفر متى شاء وقد يمكن حمل كثير من العبارات عليه ويؤيده قول أبي جعفر في خبر زرارة لا بأس أن ينفر الرجل في النفر الأول قبل الزوال وإن حمل على الضرورة أو الحاجة وفيه أنه كالاجتهاد في مقابلة النص والفتوى وما سمعته من الإجماع المعتضد بنفي الخلاف قال الصادق عليه السلام في صحيح معاوية إذا أردت أن تنفر في يومين فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس وإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق وهو يوم النفر الأخير فلا عليك أي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال وبعده وسئل أيضا في صحيح الحلبي عن الرجل ينفر في النفر الأول قبل أن تزول الشمس قال لا ولكن يخرج ثقله إن شاء ولا يخرج هو حتى تزول الشمس إلى غير ذلك من النصوص التي منها ما سمعته في صحيح أبي أيوب مضافا إلى ضعف الخبر المزبور ولا جابر وإلى احتماله الضرورة أو الحاجة فلا وجه للجمع بالكراهة والتقييد بعد عدم المقاومة واستحباب الإقامة على وجه يجوز له النفر قبل الزوال محل منع فالمتجه ما عليه الأصحاب وأما النفر في الثاني فلا خلاف كما اعترف به في محكي المنتهى وغيره في أنه يجوز قبله للأصل والنصوص السابقة والإجماع المحكي عن كره والغنية مع أنه في الأخير لم يجوز الرمي إلا بعد الزوال كالمحكي عن الإصباح فيعلم من ذلك اتفاق الجميع هنا على القول المزبور نعم ظاهر المتن وغيره عدم الفرق في ذلك بين الإمام وغيره لكن عن ية وط والمهذب والسرائر والغنية والإصباح أنه يجوز يوم النفر الثاني المقام إلى الزوال وبعده إلا للإمام خاصة فعليه أن يصلي الظهر بمكة ولعلهم يريدون الندب كما في محكي ير وكره لقول الصادق عليه السلام في حسن ابن عمار يصلي الإمام الظهر يوم النفر بمكة وخبر أيوب بن نوح كتبت إليه أن أصحابنا قد اختلفوا علينا فقال بعضهم إن النفر يوم الأخير بعد الزوال أفضل وقال بعضهم قبل الزوال فكتب أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الظهر والعصر بمكة فلا يكون ذلك إلا وقد نفر قبل الزوال بل ظاهره استحباب ذلك لغير الإمام أيضا ثم إنه لا يخفى عليك سقوط الرمي في اليوم الثالث عمن نفر في النفر الأول وفي محكي المنتهى نفي الخلاف عنه لكن قال يستحب أن يدفن الحصى المختصة بذلك اليوم وأنكره الشافعي وقال إنه لا يعرف فيه أثرا بل ينبغي أن يطرح ويدفع إلى من لم يتعجل ولم يذكر الأثر الدال على ما ذكره من الدفن ولم نعثر عليه نعم في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال من تعجل النفر في يومين ترك ما يبقى عنده من الجمار بمنى ولا دلالة فيه على الدفن والأمر سهل وينبغي للمقيم بمنى أن يوقع صلواته كلها في مسجد الخيف فرضها ونفلها وأفضله في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله منه وهو من المنارة إلى نحو من ثلاثين ذراعا من جهة القبلة

ومن يمينها ويسارها او خلفها الحديث قال الصادق عليه السلام في صحيح معوية صل في مسجد الخيف وهو مسجد منى وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده عند المنارة التي
في وسط المسجد وفوقها الى القبلة بنحو من ثلاثين ذراعا وعن يمينها ويسارها وخلفها نحوا من ذلك فان استطعت ان يكون مصلاك فيه فافعل فانه
قد صلى فيه الف نبي وانما سمي مسجد الخيف لانه مرتفع عن الوادي وما ارتفع عن الوادي يسمى خيفا مضافا الى ما دل على فضل الصلوة فيه مائة ركعة
وست ركعات والتسبيح والتحميد والتهليل قال ابو جعفر عليه السلام في خبر الثمالي من صلى في مسجد الخيف بمنى مائة ركعة قبل ان يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاما
ومن سبح الله تعالى فيه مائة تسبيحة كتب الله له كاجر عتق رقبة ومن هلل الله فيه مائة تهليلة عدلت اجر احياء نسمة ومن حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت
اجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله وقال الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير صل ست ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة ولعل المراد عند المنارة واسماء
ايام منى على الترتيب العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القر والثاني عشر يوم النفر والثالث عشر يوم النفر ويوم الصدر ويسمى ليلته ليلة التحصيب وعن ط هي
ليلة الرابع عشر كما تقدم الكلام فيه سابقا وايام التشريق اي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر هي المراد بالمعدودات في قوله تعالى واذكروا الله
في ايام معدودات فمن تعجل الآية كما ان المراد بالمعلومات في قوله تعالى واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا
منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام ايام العشر في المشهور بل عن روض الجنان انه مذهبنا وعن مجمع البيان
انه المروي عن ائمتنا عليهم السلام وعن ف نفي الخلاف عن الاول الذي ربما يؤيده اشعار اللفظ بالعلة وقوله تعالى فمن تعجل كما انه يدل على الامرين خبر
حماد عن الصادق عليه السلام قال علي عليه السلام في قول الله عز وجل ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ايام العشر وقوله واذكروا الله في ايام معدودات ايام
التشريق وبتفسير المعدودات خاصة حسن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام وخبر الحميري المروي عن قرب الاسناد والعياشي المحكي عن تفسيره عن رفاعة عنه عليه السلام
لكن ارسل في محكي التبيان عن الباقر عليه السلام العكس وهو المحكي عن الشيخ في بعض كتبه والزجاج والفراء لان الذكر يدل على التسمية على ما ينحر ويذبح من البهائم
بل هو المحكي عن كره ايضا قال قال الصادق عليه السلام في الصحيح قال ابي قال علي عليه السلام اذكروا الله في ايام معدودات عشر ذي الحجة وايام معلومات
ايام التشريق وعن ف عن ابن جبير والضحاك وهو في س عن الجعفي انها ايام التشريق وبه خبر الشحام عن الصادق عليه السلام وعن معاني الاخبار للصدوق
في خبر ابي الصباح عنه عليه السلام ان المعلومات ايام التشريق والامر سهل وان كان الاظهر الاول والله العالم وفي قع وعدة غيرها انه يستحب للامام ان يخطب
عن بعد صلوة الظهر وهي بعد العصر من اليوم الثاني ويعلم الناس ذلك اي وقت النفر الاول والثاني وفي س وغيرها وينبغي ان يعلمهم ايضا
كيفية النفر والتوديع ويحثهم على طاعة الله تعالى وعلى ان يختموا حجهم بالاستقامة والثبات على طاعة الله تعالى وان يكونوا بعد الحج خيرا منهم قبله
وان يذكروا ما عاهدوا الله عليه من خير ولا بأس بذلك كله ومن كان قضى مناسكه بمكة جاز ان ينصرف حيث شاء بلا خلاف ولا اشكال بل الظاهر الاجماع
عليه للاصل والنصوص كخبر الحسين بن علي السري قلت لابي عبد الله عليه السلام ما ترى في المقام بمنى بعد ما ينفر الناس فقال ان كان قد قضى نسكه فليقم ما شاء
وليذهب حيث شاء وايضا في خبر اسحق بن عمار وكان ابي عليه السلام يقول لو كان لي طريق الى منزلي من منى ما دخلت مكة وغيرهما نعم من بقي عليه
شيء من المناسك كطواف ونحوه عاد وجوبا للتدارك بلا اشكال ولا خلاف مسائل الاولى من احدث ما يوجب حدا او تعزيرا او قصاصا ولجأ الى
الحرم ضيق عليه في المطعم والمشرب بان لا يمكن من ماله بل يطعم ويسقى ما لا يحتمله مثله عادة او ما يسد الرمق كما عن بعض حتى يخرج ولو احدث في الحرم
قوبل بما تقتضيه جنايته فيه كل ذلك مع انه لا خلاف اجده فيه كما اعترف به في كشف اللثام والنصوص التي وان لم تكن مشتملة على لفظ التضييق
المزبور لكن يمكن ارادته منها ولو بمعونة الفتاوى ومراعاة بعض العموم بل الاولى تفسيرها بما فيها بل في ذلك كما عن بعض استحسنه قال معوية بن عمار
في الصحيح سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلا في الحل ثم دخل الحرم فقال لا يقتل ولا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يؤوى حتى يخرج من الحرم
فيقام عليه الحد قلت فما تقول في رجل قتل في الحرم او سرق قال يقام عليه الحد في الحرم صاغرا لانه لم ير للحرم حرمة وقد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فقال هذا في الحرم وقال لا عدوان الا على الظالمين وسأله الحلبي ايضا في الحسن عن قول الله عز وجل ومن دخله
كان آمنا قال اذا احدث العبد جناية في غير الحرم ثم فر الى الحرم لم يسع لاحد ان يأخذه في الحرم ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا يطعم ولا يسقى ولا
يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيؤخذ واذا جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم لانه لم ير للحرم حرمة وقال ايضا في خبر علي بن ابي
حمزة في قول الله عز وجل ومن دخله كان آمنا ان سرق سارق بغير مكة او جنى جناية على نفسه ففر الى مكة لم يؤخذ ما دام في الحرم حتى يخرج منه ولكن يمنع
من السوق ولا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه فيؤخذ واذا احدث في الحرم ذلك الحدث اخذ فيه ولكن ارسل في الفقيه عن الصادق عليه السلام ان من بال
في الكعبة معاندا اخرج منها ومن الحرم وضربت عنقه ولعله محمول على ضرب من الندب كيف كان ففي الحاق بعض الحاق مسجد النبي صلى الله عليه وآله ومشاهد
الائمة عليهم السلام به ولعله لا يخلو من وجه وان نسبه الى الندرة فيها واستضعفه سبطه في المدارك وتمام الكلام في المسألة قد ذكرناه في كتاب الحدود فلاحظ
وتأمل المسألة الثانية المشهور انه يكره ان يمنع احد من الحاج والمعتمرين من سكنى دور مكة وقيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يحرم لما عن ف من
ان مكة كلها مسجد لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وكان الاسراء به من دار ام هاني وان كان هو
كما ترى مناف للاجماع بقسميه على عدم كونها مسجدا مع منع كونه في الدار المزبورة على انه يمكن ان يكون اسرى به منها الى المسجد الحرام ثم منه الى
المسجد الاقصى وعن ابن ادريس الاستدلال بالاجماع والاخبار المتواترة قال وان لم تكن متواترة فهي متلقاة بالقبول وفيه منع واضح والاولى

الاستدلال له بظاهر قوله تعالى سواء العاكف فيه والباد مؤيدا بما تسمعه من النصوص المفسرة له بذلك ولا يرد ما عن كره من ان الضمير فيه للمسجد
الحرام بل منها يعلم كون المراد به الحرم او مكة كما في آية الاسراء وبما ورد من ذم معوية حيث كان اول من علق المصراعين ومنع الحاج حقه قال
الصادق عليه السلام في حسن الحسين بن ابي العلاء ان معوية اول من علق على بابه المصراعين بمكة فمنع حاج بيت الله ما قال الله عز وجل سواء
العاكف فيه والباد وكان الناس اذا قدموا مكة نزل البادي على الحاضر حتى يقضي حجه وكان معوية صاحب السلسلة التي قال الله تعالى في سلسلة
ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه انه كان لا يؤمن بالله العظيم كان فرعون هذه الامة وقال ايضا في حسنه الآخر في قوله تعالى سواء الآية كانت مكة
ليس على شيء منها باب وكان اول من علق على بابه المصراعين معوية بن ابي سفيان وليس ينبغي لاحد ان يمنع الحاج شيئا من الدور ومنازلها وقال ايضا
في خبر يحيى بن ابي العلاء لم يكن لدور مكة ابواب كان اهل البلدان يأتون بقطرانهم فيدخلون فيضربون بها وكان اول من بوبها معوية لع
وقال ايضا في صحيح البختري ليس ينبغي لاهل مكة ان يجعلوا على دورهم ابوابا وذلك ان الحاج ينزلون معهم في ساحة الدار حتى يقضوا حجهم وقال
في صحيح الحلبي المروي عن العلل والعيون سئل عن قول الله عز وجل سواء الآية لم يكن ينبغي ان يوضع على دور مكة ابواب لان للحاج ان ينزلوا معهم في
دورهم في ساحة الدار حتى يقضوا مناسكهم وان اول من جعل لدور مكة ابوابا معوية لع وفي خبر الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام
المروي عن قرب الاسناد انه نهى اهل مكة ان توجروا دورهم وان يغلقوا ابوابا وقال سواء العاكف فيه والباد قال وفعل ذلك ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي عليه السلام حتى كان في زمن معوية وفي خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ليس ينبغي لاهل مكة ان يمنعوا الحاج شيئا من الدور ينزلونها الا ان شهرة
الاصحاب والتعبير بلفظ لا ينبغي ونحوه رجح الكراهة ولذا كان الاول اصح وكونها مفتوحة عنوة لا يمنع من الاولوية واختصاص الآثار بمن فعلها
ومع فيجوز اخذ الاجرة خلافا لابي علي فحرمها ولعله لما سمعته من خبر قرب الاسناد الذي لا جابر له فليحمل على الكراهة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولعله
لذلك استحب للحاج ان يدفع ما يدفع لاجرة حفظ رحله لا اجرة ما ينزله وربما كان في حرمة الاجرة لو قلنا بها ايماء الى حرمة المنع عن النزول قد ذكرنا في
كتاب المكاسب بعض ما يشهد لما هنا فلاحظ وتأمل المسألة الثالثة قال الشيخ وجماعة على ما في ك يحرم ان يرفع احد بناء فوق الكعبة لاستلزامه
الاهانة لها وفي كشف اللثام حكاه عن الشيخ وابن ادريس ثم قال ولم اره في كلامهما نعم نهى عنه القاضي وهو يحتمل الحرمة وقيل والقائل المص كما في كشف اللثام
يكره وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده وما يشعر به قول ابي جعفر عليه السلام في صحيح ابن مسلم لا ينبغي لاحد ان يرفع بناء فوق الكعبة ثم البناء يشمل الدار
وغيرها وعن حيطان المسجد وظاهره ان يكون ارتفاعها اكثر من ارتفاع الكعبة ولا يكره البناء على الجبال حولها مع احتمال الخصوص مع التسامح
في الكراهة والله العالم المسألة الرابعة لا تحل عند المص وغيره لقطة الحرم قليلة كانت او كثيرة وتعرف سنة ثم ان شاء تصدق بها ولا
ضمان عليه وان شاء جعلها في يده امانة وقد اشبعنا الكلام في المسألة بجميع اطرافها وفروعها في كتاب اللقطة والحمد لله تعالى فلاحظ وتأمل المسألة
الخامسة لو ترك الناس زيارة النبي صلى الله عليه وآله اجبروا عليها لقول الصادق عليه السلام في صحيح حفص وهشام وحسين الاحمسي وحماد ومعوية بن عمار وغيرهم لو ان الناس
تركوا الحج لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي صلى الله عليه وآله لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده فان لم
يكن لهم اموال انفق عليهم من بيت مال المسلمين وظاهره وجوب الاجبار على ذلك على الحاج وعلى المقام في الحرمين ولكن على الكفاية والمناقشة
بان ذلك لا يدل على الوجوب الذي عقابه اخروي بل لا فرق فان عقابه هو الاجبار دنيوي واضحة الفساد ضرورة عدم مشروعية الاجبار على غير الواجب
نعم قد يقال انه لا يبعد الجبر بترك كل المندوب بعد ورود الصحيح المعتضد بالعمل به فهو حينئذ نحو الجبر على الاذان الذي ذكره الشهيد وغيره انهما قد اتفقوا
على ان يجبر اهل البلد على الاذان بل على قتالهم اذا اطبقوا على تركه وفي المتن وتع ومحكي المبسوط وكره وهي الاستدلال له بما تضمن من الجفاء المحرم
وذكر غير واحد انهم اشاروا بذلك الى النبوي من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة جفاني وفي خبر ابي حجر الاسلمي عن ابي عبد الله عليه السلام المروي في كا قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة جفوته يوم القيمة ومن اتاني زائرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة ومن
مات في احد الحرمين مكة والمدينة لم يعرض ولم يحاسب ومن مات مهاجرا الى الله عز وجل حشر يوم القيمة مع اصحاب بدر ولكنه كما ترى لا دلالة فيه
على المطلوب بل قيل في حرمة الجفا نظر على انه لو تم لوجب على كل واحد من الحاج عليها وهو مناف لكونها مندوبة على الآحاد وعلى كل حال فهو ليس
نصا في الوجوب ونحوه المحكي عن غرية وطو والجامع وعن ابن ادريس حمله على تأكد الندب وح فالظاهر عدم ارادته من علل الاشارة الى الخبر المزبور ويمكن
ارادته انها وان كانت مندوبة على الآحاد ولكن اذا اتفق الجميع والحاج على تركها كان جفاء له ولا ريب في ان ذلك حرام فيجب على الوالي اجبارهم
على تركه ودينا مكان منع الحرمة في مثل هذا الجفاء الذي هو ترك الزيارة المفروض استحبابها على انه فرض المسألة في نفع ترك الحاج لها لا الناس
ودعوى تحقق الجفاء المحرم بترك الزيارة المندوبة واضحة المنع على انه بات في جميع زيارات الائمة عليهم السلام فالعمدة في المسألة الصحيح المزبور الذي حمله
على ما هو المنساق منه من وجوب ذلك كفاية فيجبرون عليه لو تركوه اولى من حمله على ندب يجبرون عليه للدليل مراعاة لقاعدة الاجبار ولعل الالتزام
في الاذان بعد تسليم الاجماع المزبور اولى من تخصيص قاعدة عدم جواز الاجبار على ما يجوز للعبد تركه ومع فرض تسليمه فهو مخصوص به للاجماع المفروض
فلا يتعدى منه للمقام ثم انك قد عرفت سابقا جواز المضي حيث شاء لمن نفر من منى اذا لم يكن عليه شيء من المناسك في مكة ولكن لا خلاف عندنا في انه
يستحب العود الى مكة لمن قضى مناسكه لطواف وداع البيت بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص الواردة في توديع البيت قال الصادق

في صحيح معوية اذا اردت ان تخرج من مكة فتأتي اهلك فودع البيت وطف اسبوعا وان استطعت ان تستلم الحجر الاسود والركن اليماني في كل شوط فافعل والا فافتح به واختم فان لم تستطع ذلك فموسع عليك ثم تأتي المستجار فتصنع عنده مثل ما صنعت يوم قدمت مكة ثم تخير لنفسك من الدعاء ثم استلم الحجر الاسود ثم الصق بطنك بالبيت واحمد الله واثن عليه وصل على محمد وآله ثم قل اللهم صل على محمد عبدك ورسولك ونبيك وامينك وحبيبك ونجيبك وخيرتك من خلقك اللهم كما بلغ رسالاتك وجاهد في سبيلك وصدع بامرك واوذي فيك وفي جنبك وعبدك حتى اتاه اليقين اللهم اقلبني مفلحا منجحا مستجابا لي بافضل ما يرجع به احد من وفدك من المغفرة والبركة والرضوان والعافية مما يسعني ان اطلب ان تعطيني مثل الذي اعطيته افضل من عندك تزيدني عليه اللهم ان امتني فاغفر لي وان احييتني فارزقنيه من قابل اللهم لا تجعله آخر العهد من بيتك اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتني على دابتك وسيرتني في بلادك حتى ادخلتني حرمك وامنك وقد كان في حسن ظني بك ان تغفر لي ذنوبي فان كنت قد غفرت لي ذنوبي فازدد عني رضا وقربني اليك زلفى ولا تباعدني وان كنت لم تغفر لي فمن الآن فاغفر لي قبل ان تنأى عن بيتك داري وهذا اوان انصرافي ان كنت اذنت لي غير راغب عنك ولا عن بيتك ولا مستبدل بك ولا به اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي حتى تبلغني اهلي واكفني مؤنة عبادك وعيالي فانك ولي ذلك من خلقك ومني ثم ائت زمزم فاشرب منها ثم اخرج فقل آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون الى ربنا راغبون الى ربنا راجعون فان ابا عبد الله عليه السلام لما ان ودعها واراد ان يخرج من المسجد خر ساجدا عند باب المسجد طويلا ثم قام فخرج وفي خبر ابرهيم بن ابي محمود رأيت ابا الحسن عليه السلام ودع البيت فلما اراد ان يخرج من باب المسجد خر ساجدا ثم قام فاستقبل الكعبة فقال اللهم اني انقلب على لا اله الا الله وفي خبر الحسين بن علي الكوفي قال رأيت ابا جعفر الثاني في سنة خمس عشرة ومائتين ودع البيت بعد ارتفاع الشمس وطاف بالبيت يستلم الركن اليماني في كل شوط فلما كان الشوط السابع استلمه واستلم الحجر ومسح بيده ثم مسح وجهه بيده ثم اتى المقام فصلى خلفه ركعتين ثم خرج الى دبر الكعبة الى الملتزم فالتزم البيت وكشف الثوب عن بطنه ثم وقف عليه طويلا يدعو ثم خرج من باب الحناطين وتوجه قال ورأيته في سنة سبع عشرة ومائتين ودع البيت ليلا يستلم الركن اليماني والحجر الاسود في كل شوط فلما كان في الشوط السابع التزم البيت في دبر الكعبة قريبا من الركن اليماني وفوق الحجر المستطيل وكشف الثوب عن بطنه ثم اتى الحجر فقبله ومسحه وخرج الى المقام فصلى خلفه ثم مضى ولم يعد الى البيت وكان وقوفه على الملتزم بقدر ما طاف بعض اصحابنا سبعة اشواط وبعضهم ثمانية وفي خبر علي بن كعب قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام انك لتدمن الحج قلت اجل قال فليكن آخر عهدك بالبيت ان تضع يدك على الباب وتقول المسكين على بابك فتصدق عليه بالجنة وفي خبر ابي اسماعيل قلت لابي عبد الله عليه السلام هو ذا اخرج جعلت فداك فمن اين اودع البيت قال تأتي المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثم تخرج فتشرب من زمزم ثم تمضي فقلت اصب على رأسي فقال لا تقرب الصب الى غير ذلك من النصوص لا انه ليس بواجب عندنا للاصل والنصوص التي تقدم بعضها وفي خبر هشام بن سالم سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن نسي زيارة البيت حتى يرجع الى اهله قال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وفي خبر علي عن احدهما عليهما السلام في رجل لم يودع البيت قال لا بأس به ان كانت به علة او كان ناسيا ومنها يفهم شدة تأكد الاستحباب بل عن احمد والشافعي في قول وجوبه فيجبرانه بدم ويستحب امام ذلك في يومه وقبله وان قال المفيد في المحكي عنه اذا ابيضت الشمس يعني يوم الرابع صلوة ست ركعات بمسجد الخيف بمنى كما عن المقنعة ويه ولعله لخبر ابي بصير المتقدم لكن لا دلالة فيه على استحباب ذلك امام العود بل ظاهره استحباب الصلوة في المكان المزبور لكثرة فيه كخبر الثمالي المتقدم المشتمل على صلوة مائة ركعة فيه وغير ذلك لا ان امر الاستحباب مما يتسامح فيه وكيف كان فاكده استحبابا عند المنارة المعبر عنها في خبر الثمالي بالصومعة التي في وسطه وفوقها الى جهة القبلة بنحو ثلثين ذراعا وعن يمينها ويسارها كذلك بل وخلفها كما سمعته في الخبر ولكن تركه المص وغيره الا الشيخ في المحكي من مصباحه فقال من كل جانب ولم اعرف له وجها ودعوى ان كلف اراد تهم ذلك من قولهم عند المنارة خصوصا اذا لعلق قولهم بنحو من ثلثين ذراعا يرده بالفوق والامر سهل ولعل وجه التأكد حمل خبر ابي بصير من الامر بصلوة الست في مسجد منى في اصل الصومعة على التأكد وان كنا لم نعثر على رواية مطلقة به لو تها ايضا نعم في خبر الثمالي ما يدل على استحباب الصلوة في مسجد الخيف مائة ركعة كما سمعته سابقا والله العالم ويستحب التحصيب لمن نفر في الاخير اي النزول في وادي المحصب وان يستلقي فيه كما صرح بذلك كله غير واحد من الاصحاب بل نسبه بعضهم اليهم مشعرا بالاجماع عليه قال معوية بن عمار اذا نفرت وانتهيت الى الحصبة وهي البطحاء فشئت ان تنزل قليلا فان ابا عبد الله عليه السلام قال كان ابي عليه السلام ينزلها ثم يرتحل فيدخل مكة من غير ان ينام فيها وقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما نزلها حيث بعث بعائشة مع اخيها عبد الرحمن الى التنعيم فاعتمرت لمكان العلة التي اصابتها فطافت بالبيت ثم سعت ثم رجعت فارتحل من يومه وفي خبر ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الحصبة فقال كان ابي عليه السلام ينزل الابطح قليلا ثم يجيء فيدخل البيوت من غير ان ينام بالابطح فقلت له ارأيت من تعجل في يومين ان كان من اهل اليمن عليه ان يحصب قال لا ورواه الصدوق باسقاط قوله ان كان من اهل اليمن وزيادة كان ابي عليه السلام ينزل الحصبة قليلا ثم يرتحل وهو دون خبط وحرمان وعلى كل حال فهو ظاهر في اختصاص التحصيب بالنفر الاخير ولم نعثر على غير هذين الخبرين فيما وصل الينا من النصوص نعم عن الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام فاذا رميت الجمار يوم الرابع ارتفاع النهار فامض منها الى مكة فاذا بلغت مسجد الحصبة فادخله واستلق فيه على قفاك على قدر ما تستريح ونحوه في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال يستحب لمن نفر من منى ان ينزل بالمحصب وهي البطحاء فيمكث به قليلا

ثم يرتحل

ثم يدخل الى مكة فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يفعل ذلك كان ابو جعفر عليه السلام يفعله ولكن في ش ويستحب للنافر في الاخير التحصيب تأسيا بالرسول وهو النزول بمسجد الحصبة بالابطح الذي نزل به رسول الله صلى الله عليه وآله ويستريح فيه قليلا ويستلقي على قفاه وروي ان النبي صلى الله عليه وآله صلى فيه الظهرين والعشائين وهجع هجعة ثم دخل مكة وليس التحصيب من سنن الحج ومناسكه وانما هو فعل مستحب اقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله قال ابن ادريس ليس للمسجد اثر الآن فتتأدى هذه السنة بالنزول بالمحصب من الابطح وهو ما بين العقبة وبين مكة وقيل هو ما بين الجبل الذي عنده مقابر مكة والجبل الذي يقابله مصعدا في الشق الايمن لقاصد مكة وليست المقبرة فيه واشتقاقه من الحصباء وهو الحصى المحمول بالسيل وقال السيد ضياء الدين ابن الفاخر شارح الرسالة ما شاهدت احدا يعلمني به في زماني وانما اوقفني واحد على اثر مسجد بقرب منى على يمين قاصد مكة في مسيل واد قال و ذكر آخرون انه عند مخرج الابطح الى مكة وروى الصدوق ان الباقر عليه السلام كان ينزل بالابطح قليلا ثم يدخل البيوت واكثر الروايات ليس فيها تعيين مسجد ولعله عثر على ما لم نعثر عليه من النصوص وان ما ذكره من روايات العامة وعلى كل حال فقد اعترف غير واحد بانه ليس لهذا المسجد اثر ولكن قيل ظاهر كلام الصدوق والشيخين وجوده في زمنهم وقد عرفت ان المستفاد من النصوص استحباب النزول في المحصب الذي هو الوادي لا المسجد وان ذكر ذلك غير واحد الا انا سمعته من الفقه المنسوب الى الرضا الذي لم تثبت عندنا نسبته ولعل ما ذكره ابن ادريس من تأدي السنة بالنزول في الوادي لعدم معرفة المسجد مبني على الجمع بينهما على فرض وجود الامر به في المسجد بالحمل على تأكد فيه لا ال السنة وقد نص الجوهري وغيره على ما قيل انه الشعب الذي مخرجه الى الابطح وقد سمعت ما في خبر ابي مريم انه دون خبط وحرمان والظا انهما اسمان ثم زالا او زال اسمهما فاني لم اقف في كلام اهل اللغة على شيء يعتد به في ضبط هذين اللفظين وتفسيرهما اللهم الا في لعل المراد بما دون خبط وحرمان انه لا ينام فيه مطمئنا ولا يجاوزه محروما من الاستراحة فيه فان الخبط بالمعجمة والموحدة طرح النفس حيث كان للنوم وفي بعض النسخ ذو خبط يعني يرتحل وهو طارح نفسه للنوم ومحروم من النوم انتهى وعن الازرقي حد المحصب من الحجون مصعدا في الشق الايسر وانت ذاهب الى منى الى حائط حرمان مرتفعا عن بطن الوادي وهو يشهد لما قلناه كقوله ايضا في المحكي عن تاريخه كا اهل مكة يدفنون موتاهم في جنبتي الوادي يمنة وشامة في الجاهلية وفي صدر الاسلام ثم حول الناس جميعا قبورهم الى الشعب الايسر لما جاء فيه من الرواية ففيه اليوم قبور اهل مكة الا آل عبد الله بن خالد بن اسيد بن ابي العيص بن امية بن عبد شمس وآل سفين بن عبد الاسد بن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم فهم يدفنون بالمقبرة العليا بحائط حرمان وعن السيد تقي الدين المالكي في مختصر المقدمة قلت حائط حرمان هو الموضع الذي يقال له الحرمانية عند المعابدة والله العالم وكيف كان فاذا عاد الى مكة فمن السنة ان يدخل الكعبة بغير حذاء ويتأكد ذلك في حق الصرورة وان يغتسل ويدعو عند دخولها وان يصلي بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء ركعتين يقرأ في الاولى الحمد وحم السجدة وفي الثانية الحمد وعدد آيها ويصلي في زوايا البيت ويدعو بالدعاء المرسوم ويستلم الاركان ويتأكد في اليماني بلا خلاف ولا اشكال في شيء من ذلك قال معوية بن عمار في الصحيح رأيت العبد الصالح عليه السلام دخل الكعبة فصلى فيها ركعتين على الرخامة الحمراء ثم قام فاستقبل الحائط بين الركن اليماني والغربي فرفع يده عليه ولصق به ودعا ثم تحول الى الركن اليماني فلصق به ودعا ثم اتى الركن الغربي ثم خرج وفي خبر ابي القداح عن جعفر عن ابيه عليهما السلام سئلته عن دخول الكعبة فقال الدخول فيها دخول في رحمة الله تعالى والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فيما بقي من عمره مغفور له ما سلف من ذنوبه وفي مرسل علي بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام قال كان يقول الداخل في الكعبة يدخل والله راض عنه ويخرج عطلا من الذنوب وفي مرسل الصدوق من دخل الكعبة بسكينة ووقار وهو ان يدخلها غير متكبر ولا متجبر غفر له وقال الصادق عليه السلام في خبر سعيد الاعرج لا بد للصرورة ان يدخل البيت قبل ان يرجع فاذا دخلته فادخله بسكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ثم قل اللهم انك قلت ومن دخله كان آمنا فآمني من عذابك يوم القيمة وصل بين العمودين اللذين يليان الباب على الرخامة الحمراء وان كثر الناس فاستقبل كل زاوية في مقامك حيث صليت وادع الله و سله وفي مرسل ابان بن عثمن يستحب للصرورة ان يطأ المشعر الحرام وان يدخل البيت وفي خبر حماد بن عثمن المحمول على ذلك سئلته ايضا عن دخول البيت فقال اما الصرورة فيدخله واما من حج فلا وكذا خبر سليمان بن مهران عنه ايضا في حديث قلت له وكيف صار الصرورة يستحب له دخول الكعبة دون من قد حج قال لان الصرورة قاضي فرض مدعو الى حج بيت الله تعالى فيجب ان يدخل البيت الذي دعي اليه ليكرم فيه وكذا خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سئلت اخي موسى بن جعفر عن دخول الكعبة اواجب هو على كل من قد حج قال هو واجب اول حجة ثم ان شاء فعل وان شاء ترك وفي مرسل المقنعة عنه ايضا احب للصرورة ان يدخل الكعبة وان يطأ المشعر الحرام ومن ليس بصرورة فان وجد الى ذلك سبيلا واحب ذلك فعل وكان ماجورا وان كان على باب الكعبة زحام فلا يزاحم الناس وفي صحيح معوية عنه ايضا اذا اردت دخول الكعبة فاغتسل قبل ان تدخلها ولا تدخلها بحذاء وتقول اذا دخلت اللهم انك قلت ومن دخله كان آمنا فآمني من عذاب النار ثم تصلي ركعتين بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء تقرأ في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد آيها من القرآن وتصلي في زواياه وتقول اللهم من تهيأ وتعبأ او اعد واستعد لوفادة الى مخلوق رجاء رفده وجائزته ونوافله وفواضله فاليك يا سيدي تهيئتي وتعبئتي واعدادي واستعدادي رجاء رفدك

ونوافلك

ونوافلك وجائزتك فلا تخيب اليوم رجائي يا من لا يخيب عليه سائله ولا ينقصه نائل فاني لم آتك اليوم بعمل صالح قدمته ولا شفاعة مخلوق رجوته ولكن اتيتك مقرا بالظلم والاساءة على نفسي فانه لا حجة لي ولا عذر فاسئلك يا من هو كذلك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تعطيني مسئلتي وتقيلني عثرتي وتقلبني برغبتي ولا تردني مجبوها ممنوعا ولا خائبا يا عظيم يا عظيم يا عظيم ارجوك للعظيم اسئلك يا عظيم ان تغفر لي الذنب العظيم لا اله الا انت قال ولا تدخلها بحذاء ولا تبزق فيها ولا تمتخط فيها ولم يدخلها رسول الله ص الا يوم فتح مكة وفي خبر محمد بن اسمعيل بن همام قال ابو الحسن ع دخل النبي ص الكعبة فصلى في زواياها الاربع وصلى في كل زاوية ركعتين وقال الحسين بن ابي العلاء سئلت ابا عبد الله ع وذكرت الصلوة في الكعبة قال بين العمودين تقوم على البلاطة الحمراء فان رسول الله ص صلى عليها ثم اقبل على اركان البيت وكبر الى كل ركن منه الى غير ذلك من النصوص المشتملة ايضا على السجود فيها والدعاء بالماثور قال ذريح سمعت ابا عبد الله ع في الكعبة وهو ساجد وهو يقول لا يرد غضبك الا حلمك ولا يجير من عذابك الا رحمتك ولا ينجي منك الا التضرع اليك فهب لي يا الهي فرجا بالقدرة التي بها تحيي اموات العباد وبها تنشر ميت البلاد ولا تهلكني يا الهي حتى تستجيب لي دعائي وتعرفني الاجابة اللهم ارزقني العافية الى منتهى اجلي ولا تشمت بي عدوي ولا تمكنه من عنقي من ذا الذي يرفعني ان وضعتني ومن ذا الذي يضعني ان رفعتني وان اهلكتني فمن ذا الذي يعرض لك في عبدك او يسئلك عن امره فقد علمت يا الهي انه ليس في حكمك ظلم ولا في نقمتك عجلة انما يعجل من يخاف الفوت ويحتاج الى الظلم الضعيف وقد تعاليت يا الهي عن ذلك الهي فلا تجعلني للبلاء غرضا ولا لنقمتك نصبا ومهلني ونفسني واقلني عثرتي ولا ترد يدي في نحري ولا تتبعني ببلاء على اثر بلاء فقد ترى ضعفي وتضرعي اليك ووحشتي من الناس وانسي بك اعوذ بك اليوم فاعذني واستجير بك فاجرني واستعين بك على الضراء فاعني واستنصرك فانصرني واتوكل عليك فاكفني وأومن بك فآمني واستهديك فاهدني واسترحمك فارحمني واستغفرك مما تعلم فاغفر لي واسترزقك من فضلك الواسع فارزقني ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ويستحب البكاء فيها وحولها من خشية الله فان الصادق ع قال انما سميت الكعبة بكة لبكاء الناس فيها وحولها وقد سمعت ما في صحيح معوية من الامر بالغسل لدخولها والظاهر شموله للنساء ايضا لقوله ع في الاشتراك وقال الحلبي سئلت ابا عبد الله ع أتغتسلن النساء اذا اتين البيت قال نعم ان الله عز وجل يقول طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فينبغي للعبد ان لا يدخل الا وهو طاهر قد غسل عنه العرق والاذى ويطهر ويستحب التكبير ثلثا وهو خارج من الكعبة قال عبد الله بن سنان سمعت ابا عبد الله ع وهو خارج من الكعبة وهو يقول الله اكبر الله اكبر حتى قالها ثلثا ثم قال اللهم لا تجهد بلائنا ربنا ولا تشمت بنا اعدائنا فانك انت الضار النافع ثم هبط فصلى الى جانب الدرجة جعل الدرجة عن يساره مستقبل القبلة ليس بينها وبينه احد ثم خرج الى منزله ومنه يستفاد صلوة ركعتين عن يمين الدرجة وقال يونس قلت لابي عبد الله ع اذا دخلت الكعبة كيف اصنع قال خذ بحلقتي الباب اذا دخلت ثم امض حتى تأتي العمودين فصل على الرخامة الحمراء ثم اذا خرجت من البيت فنزلت من الدرجة فصل عن يمينك ركعتين نعم الظاهر عدم تأكد الدخول للنساء وان كن موردة للنصوص الدالة على وضع ذلك عنهن وان دخلنه كان افضل قال عبد الله بن سنان سئل الصادق ع عن دخول النساء الكعبة قال ليس عليهن وان فعلنه فهو افضل وقال ايضا في مرسل فضالة بن ايوب ان الله وضع عن النساء اربعا وعد منهن دخول الكعبة ونحوه غيره ولا يخفى عليك بعد التامل في هذه النصوص ما فيها من كيفيات الدخول والصلوة وغير ذلك مما امر به ونهي عنه وفي صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع ما دخل رسول الله ص الكعبة الا مرة وبسط فيها ثوبه تحت قدميه وخلع نعليه قال معوية بن عمار في دعاء الولد قال افض عليك دلوا من ماء زمزم ثم ادخل البيت فاذا قمت على باب البيت فخذ بحلقة الباب ثم قل اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وقد قلت من دخله كان آمنا فآمني من عذابك واجرني من سخطك ثم ادخل البيت فصل على الرخامة الحمراء ركعتين ثم قم الى الاسطوانة التي بحذاء الحجر والصق بها صدرك ثم قل يا واحد يا احد يا ماجد يا قريب يا بعيد يا عزيز يا حليم لا تذرني فردا وانت خير الوارثين هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء ثم در بالاسطوانة فالصق بها ظهرك وبطنك وتدعو بهذا الدعاء فان يرد الله شيئا كان والله العالم ثم يطوف بالبيت طواف الوداع اسبوعا ثم يستلم الاركان والمستجار ويتخير من الدعاء ما تقدم في صحيح معوية بن عمار وغيره المشتمل على كيفية ذلك والدعاء فيه ثم يأتي زمزم فيشرب منها ثم يخرج وهو يدعو بان يقول آئبون تائبون الخبر ومثله في الشرب من ماء زمزم قبل الخروج خبر ابي اسمعيل المتقدم آنفا ايضا لكن عن صريح الصدوق والمفيد وسلار انه يقول ما سمعت اذا خرج من المسجد وظاهرهم غيره حين الاخذ في الخروج ولعله لظاهر الخبر المزبور وقد تقدم ايضا قال الصادق ع لقثم بن كعب والماسح باب الكعبة كما عن القاضي قال وان قدر ان يتعلق بحلقة الباب فليفعل ويقول المسكين الخ ولكن عن المقنعة وسلار انه اذا خرج من المسجد وضع يده على الباب وقال ذلك وظاهر باب المسجد فيهما ايضا قبل اتيان زمزم صلوة ركعتين واكثر نحو كل ركن آخرها ركن الحجر ثم اتيان الحطيم مرة اخرى والالتصاق به والحمد له الصلوة ومسئلة ان لا يجعله آخر العهد لا بأس به والله العالم ويستحب ايضا خروجه من باب الحناطين تأسيا بما سمعته في خبر الحلبي من خروج ابي جعفر الثاني ع منه وعن ابن ادريس انه باب بني جمح وهي قبيلة من قبائل قريش وفي غيره وغيرها انه بازاء الركن الشامي على التقريب سمي بذلك لبيع الحنطة عنده والحنوط وعن الكركي لم اجد احدا يعرف موضع هذا الباب فان المسجد قد

استحباب البكاء في مكة

زيد فيه فينبغي ان يتحرى الخارج موازاة الركن الشامي ثم يخرج ولا بأس به كما لا بأس باكثار الشرب من ماء زمزم وحمله واهدائه قال في س ويستحب الشرب من زمزم والاكثار منه والتضلع منه اي الامتلاء فقد قال النبي ص ماء زمزم لما شرب له وقد روي حماد ان جماعة من العلماء شربوا منه لمطالب مهمة ما بين تحصيل علم وقضاء حاجة وشفاء من علة وغير ذلك فنالوها والاهم طلب المغفرة من الله تعالى وليتم وليتنو بشربه طلب المغفرة والفوز بالجنة والنجاة من النار وغير ذلك ويستحب حمله واهداؤه قال في رواية معوية اسماء زمزم ركضة جبرئيل وسقيا اسمعيل وحفيرة عبد المطلب وزمزم والمصونة والسقيا وطعام طعم وشفاء سقم انتهى وفي مرسل الصدوق عن الصادق ع ماء زمزم لما شرب له قال وروي ان من روي من ماء زمزم احدث به شفاء وصرف عنه داء قال وكان رسول الله ص يستهدي ماء زمزم وهو بالمدينة الى غير ذلك من النصوص الواردة فيه وكيف كان فعن سلار ويستقبل القبلة ويدعو قبل الخروج من المسجد كما سمعته في صحيح معوية وابرهيم بن ابي محمود ولعل عبارة المتن لا تنافي ذلك وان قيل ان ظاهرها ان محل هذا السجود بعد الخروج من المسجد لكن فيه منع واضح وعن الصدوق تخر ساجدا وتسئل الله ان يتقبله منك ولا يجعله آخر العهد منك وعن المفيد والقاضي تقول سجدت لك تعبدا ورقا لا اله الا انت ربي حقا حقا اللهم اغفر لي ذنوبي وتقبل حسناتي وتب علي انك انت التواب الرحيم ثم ترفع الرأس ولا بأس بقول ذلك جميعه وغيره مما يخطر والله العالم ويستحب ايضا ان يشتري بدرهم مثلا تمرا ويتصدق به قبضة قبضة احتياطا لما وقع منه في احرامه وحرم الله عز وجل قال الصادق ع في صحيح معوية بن عمار يستحب للرجل والمرأة ان لا يخرجا من مكة حتى يشتريا بدرهم تمرا فيتصدقان به لما كان منهما في احرامهما ولما كان منهما في حرم الله عز وجل قال ايضا في صحيح حفص بن البختري ينبغي للحاج اذا قضى مناسكه واراد ان يخرج ان يبتاع بدرهم تمرا فيتصدق به فيكون كفارة لما لعله دخل في حجه من حك او قملة سقطت ونحو ذلك وقال ايضا في خبر ابي بصير اذا اردت ان تخرج من مكة فاشتر بدرهم تمرا فتصدق به قبضة قبضة فيكون لكل ما كان حصل في احرامك وما كان منك في مكة بل عن الشهيدين وغيرهما انه لو تصدق بذلك ثم ظهر له موجب تأدى بالصدقة اجزء والظاهر هذه النصوص لكنه لا يخ من نظر وعن الجعفي الصدقة بدرهم ويستحب التطوع بطواف بعد الحج عن سائر ارحامه واهل بلده لخبر ابرهيم الحضرمي قال رجعت من مكة فاتيت ابا الحسن موسى ع في المسجد وهو قاعد فيما بين المنبر والقبر فقلت يا ابن رسول الله ص اني اذا خرجت الى مكة ربما قال لي الرجل طف عني اسبوعا وصل عني ركعتين فربما شغلت عن ذلك فاذا رجعت لم ادر ما اقول له قال اذا اتيت مكة فقضيت نسكك فطف اسبوعا وصل ركعتين وقل اللهم ان هذا الطواف وهاتين الركعتين عن ابي وامي وزوجتي وعن ولدي وعن خاصتي وعن جميع اهل بلدي حرهم وعبدهم وابيضهم واسودهم فلا تشاء ان تقول للرجل اني قد طفت عنك وصليت عنك ركعتين الا كنت صادقا والله العالم ويكره الحج والعمرة على الابل الجلالة لخبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان يكره الحج والعمرة على الابل الجلالات ويستحب لمن حج ان يعزم على العود لانه من اعظم الطاعات المعلوم كون العزم عليها من قضايا الايمان وقد سمعت ما في اخبار الدعاء بان لا يجعله آخر العهد به وقال الصادق ع في خبر عبد الله بن سنان من خرج من مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد في عمره بل الظاهر كراهة عدم ارادة العود اليها لقول الصادق ع في مرسل حسين بن عثمان من خرج من مكة وهو لا يريد العود اليها فقد اقترب اجله ودنى عذابه قال ايضا في خبر الحسن بن علي ان يزيد بن معوية قد حج فلما انصرف قال اذا جعلنا ثافلا يمينا فلا نعود بعدها سنينا للحج والعمرة ما بقينا فنقص الله من عمره وامات قبل اجله هذا وفي س استحباب اتيان مولد رسول الله ص وهو الآن مسجد في زقاق يسمى زقاق المولد واتيان منزل خديجة الذي كان رسول الله ص يسكنه وخديجة وفيه ولدت اولادها منه وفيه قد توفت ولم يزل رسول الله ص مقيما به حتى هاجر وهو الآن مسجد ايضا وزيارة خديجة بالحجون وقبرها هناك معروف بسفح الجبل واتيان مسجد ارقم ويقال للدار التي هو بها دار الخيزران وانه فيه استتر النبي ص اول الاسلام واتيان الغار بجبل حراء الذي كان رسول الله ص في ابتداء الوحي يتعبد به واتيان الغار الذي بجبل ثور واستتر به النبي ص عن المشركين والله العالم والطواف افضل للمجاور من الصلوة وللمقيم بالعكس كما صرح به غير واحد لخبر حريز وصحيحه سئلت ابا عبد الله ع عن الطواف لغير اهل مكة ممن جاور بها افضل او الصلوة قال الطواف للمجاورين افضل والصلوة لاهل مكة والقاطنين بها افضل من الطواف وصحيح حفص وحماد وهشام عنه ايضا اذا قام الرجل بمكة سنة فالطواف افضل واذا اقام سنتين خلط من هذا وهذا واذا اقام ثلث سنين فالصلوة افضل الى غير ذلك من النصوص التي ظاهرها تحديد المجاورة لسنة واما الثانية فالخلط واما الثالثة فالصلوة وهو مناف لاطلاق المصنف وغيره الحكم في المجاور والمقيم وعلى كل حال فالظاهر ارادة غير الرواتب من الصلوة لزيادة الحث عليها بل قد سمعت قطع الطواف لخوف فوات الوتر منها بل قد يقال ان المراد افضلية الطواف من النوافل المبتدأة اما المخصوصة كنوافل ليلة القدر ونحوها فلا والامر سهل بعد كون الامر مستحبا وتكره المجاورة بمكة في المشهور كما في س وعلى المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك معللين له بخوف الملالة وقلة الاحترام او بالخوف من ملابسة الذنب فان الذنب فيها اعظم وبان المقام فيها يقسي القلب وبان من سارع الى الخروج منها يدوم شوقه اليها وذلك المطلوب لله عز وجل بل في ك ان هذه التعليلات كلها مروية لكن اكثرها غير واضحة الاسناد قلت قد عرفت مكررا التسامح في ادلة الكراهة

مضافا الى قول الباقر ع في صحيح ابن مسلم لا ينبغي للرجل ان يقيم بمكة سنة قلت كيف يصنع قال يتحول عنها والى صحيح الحلبي سئلت اباعبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم فقال كل الظلم فيه الحاد حتى لو ضربت خادمك ظلما خشيت ان يكون الحادا فلذلك كان الفقهاء تكره سكنى مكة وخبر ابي الصباح الكناني قال سئلت اباعبد الله ع عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم فقال كل ظلم يظلمه الرجل بنفسه بمكة من سرقة او ظلم احد او شيء من الظلم فاني اراه الحادا ولذلك كان يتقي الفقهاء سكنى الحرم وخبر داود الرقي عنه ايضا اذا فرغت من نسكك فارجع فانه اشوق لك الى الرجوع ونحوه خبر ابي بصير عنه ايضا والمرسل عن ابي عبد الله ع اذا قضى احدكم نسكه فليركب راحلته وليلحق باهله فان المقام بمكة يقسي القلب وعنه ايضا انه كره المقام بمكة وذلك لان رسول الله ص اخرج منها [illegible] استنباط كراهة سكنى الاماكن المشرفة والمشاهد المعظمة من هذه النصوص هو استنباط قبيح يمكن دعوى منافاته لما هو كالضروري مما الكلام في خصوص مجاورة مكة قيل والمراد به هو المسافرة بعد نية الاقامة عشرة ايام وفي الكشف شرح العبارة يعني لا اقامة بها بعد انقضاء المناسك وان لم يكن سنة ويمكن ان يريد به سنة وكلاهما مروي في الصحيح مع التأيد انه المتعارف وعلى كل حال فقد سمعت ما ورد فيه لكن في صحيح ابن مهزيار سئلت ابا الحسن ع المقام بمكة افضل او الخروج الى بعض الامصار فكتب ع المقام عند بيت الله افضل مؤيدا بما عن علي بن الحسين ع من ختم القرآن بمكة لم يمت حتى يرى رسول الله ص ويرى منزله من الجنة وتسبيحة بمكة تعدل خراج العراقين ينفق في سبيل الله ومن صلى بمكة سبعين ركعة فقرء في كل ركعة بقل هو الله احد وانا انزلناه واية السخرة واية الكرسي لم يمت الا شهيدا والطاعم بمكة كالصائم فيما سواها وصوم يوم بمكة يعدل صيام سنة فيما سواها والماشي في مكة في عبادة الله عز وجل الى غير ذلك من النصوص التي لا تنافي عند التأمل كراهة المجاورة وتصو بعد احتمال كون الطاعم فيها كالصائم والماشي كالعابد خصوص من نوى بكونهما التقرب الى الله تعالى باداء المناسك وغيرها من العبادات على انه غير مناف لكون الخارج منها التشويق نفسه اليها والتحرز من الالحاد والقسوة والاندراج في الحاج والوافدين على الله تعالى ونحو ذلك مما لا يحصل للمقيم كل ايضا وافضل منه قال ابو جعفر ع في المرسل من جاور بمكة سنة غفر الله له ذنوبه ولاهل بيته ولكل من استغفر له ولعشيرته ولجيرانه تسع سنين قد مضت وعصموا من كل سوء اربعين ومائة سنة وقال بعد ذلك والانصراف والرجوع افضل من المجاورة وان احتمل كون ذلك من الصدوق وجمع الشهيد بين الخبرين باستحباب المجاورة لمن يثق من نفسه بعدم المحذورات المذكورة وحكى قولا باستحبابها للعبادة وكراهتها للتجارة ولم يستوضحه في ك قال اذ مقتضى الروايتين كراهة المجاورة على ذينك الوجهين وتبعه بعض من تأخر عنه ويمكن منعه عليه كما انه يمكن كون مراد القائل استحباب الجوار من حيث الجوار لا من حيث العبادات الاخر من طواف ونحوه وبذلك يظهر لك عدم التنافي بين النصوص ولعل صحيح ابن مهزيار محمول على خصوص القادم للحج والعبادة فان مقامه بالبيت افضل له من مقامه في غير مكان والله العالم ويستحب النزول بالمعرس بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء المفتوحة ويقال بفتح الميم وسكون العين وتخفيف الراء لمن رجع على طريق المدينة ليلا او نهارا وان كان اصل التعريس في اخر الليل للاستراحة كما نص عليه اهل اللغة وصلوة ركعتين به بلا خلاف اجده في شيء من ذلك للنصوص التي منها حسن معوية بن عمار عن الصادق ع اذا انصرفت من مكة على المدينة فانتهيت الى ذي الحليفة وانت راجع الى المدينة من مكة فائت معرس النبي ص فان كنت في وقت صلوة مكتوبة او نافلة فصل فيه وان كان في غير وقت صلوة مكتوبة فانزل فيه قليلا فان رسول الله ص كان يعرس فيه ويصلي وفي الموثق قال علي بن اسباط لابي الحسن ع ونحن نسمع انا لم نكن عرسنا فاخبرنا ابو القاسم بن الفضيل انه لم يكن عرس وانه سئلك فامرته بالعود الى المعرس ليعرس فيه فقال له نعم فقال له انا انصرفنا فعرسنا فاي شيء نصنع قال تصلي فيه وتضطجع وكان ابو الحسن ع يصلي بعد العتمة فيه فقال محمد فان مر به في غير وقت صلوة مكتوبة قال بعد العصر قال سئل ابو الحسن ع عن ذا فقال ما رخص في هذا الا في ركعتي الطواف فان الحسن بن علي عليهما السلام فعله فقال يقيم حتى يدخل وقت الصلوة قال فقلت له جعلت فداك فمن مر به بليل او نهار يعرس فيه وانما التعريس بالليل فقال ان مر به بليل او نهار فليعرس فيه وخبر عيسى بن القسم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الغسل في المعرس فقال ليس عليك غسل والتعريس هو ان تصلي فيه وتضطجع فيه ليلا او نهارا وخبر علي بن اسباط قلت لعلي بن موسى ع ان الفضيل بن يسار روى عنك واخبرنا عنك بالرجوع الى المعرس ولم نكن عرسنا فرجعنا اليه فاي شيء نصنع قال تصلي وتضطجع قليلا وقد كان ابو الحسن ع يصلي فيه ويقعد فقال محمد بن علي بن فضال قد مررت في غير وقت صلوة بعد العصر وقال سئل ابو الحسن ع عن ذلك فقال صل فقال له الحسن بن علي بن فضال ان مررت به ليلا او نهارا فعرس وانما التعريس بالليل فقال نعم ان مررت به ليلا او نهارا فعرس فيه لان رسول الله ص كان يفعل ذلك وخبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال لي في المعرس معرس النبي ص اذا رجعت الى المدينة فمر به وانزل وانخ فيه وصل فيه ان رسول الله ص فعل ذلك قلت فان لم يكن وقت صلوة قال فاقم قلت لا يقيمون اصحابي قال فصل ركعتين وامض وقال انما المعرس اذا رجعت الى المدينة ليس اذا بدئت ومن الامر بالعود اليه والصلوة في وقت المكروه ومع العذر والانتظار مع عدمه يفهم كمال تأكده وعن ابي عبد الله لا سك بذي الحليفة مسجدان لرسول الله ص فالكبير الذي يحرم الناس منه والاخر مسجد المعرس هو دون مصعد البيداء بناحية عن هذا المسجد في س انه بازاء مسجد الشجرة الى ما يلي القبلة والله العالم وكذا يستحب للراجع على طريق المدينة الصلوة في مسجد غدير

خم والاكثار من الدعاء وهو موضع النص من رسول الله ص على امير المؤمنين ع فيه وفي المسجد قال الى لان نجد انه والله العالم مسائل ثلث الاولى للمدينة حرم بلا خلاف فيه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين وحده من عاير الى وعير بفتح الواو وعلى ما في س لكن في خط شيخ الكركي انه وجدها في مواضع معتمدة بضم الواو وفتح العين وفي كشف اللثام كذا وجدته مضبوطا بخط بعض الفضلاء وفي تك وغيرهما انهما جبلان يكتنفان المدينة من المشرق والمغرب عن خلاصة الوفاء عير جبل مشهور في قبلة المدينة قرب ذي الحليفة وكيف كان فهو لا يعضد شجره قال الصادق ع في صحيح معوية قال رسول الله ص ان مكة حرم الله تعالى شانه حرمها ابرهيم ع وان المدينة حرمي ما بين لابتيها حرم لا يعضد شجرها وهو ما بين ظل عاير الى ظل وعير ليس صيدها كصيد مكة يؤكل هذا ولا يؤكل ذلك وهو بريد ولعل المراد بظل عير فيؤه كما روى الصدوق مرسلا قيل والتعبير بظلهما للتنبيه على ان الحرم داخلهما لا بعضه وقال ايضا في خبر الصيقل كنت عند زياد بن عبد الله وعنده ربيعة الراي فقال له زياد يا ربيعة ما الذي حرم رسول الله ص من المدينة فقال بريد في بريد فقال ابو عبد الله ع فقلت لربيعة وكان على عهد رسول الله ص الاميال فسكت فلم يجبني فاقبل علي زياد فقال يا اباعبد الله فما تقول انت قلت حرم رسول الله ص من المدينة من الصيد ما بين لابتيها فقال وما لابتيها قلت ما احاطت به الحرتان قال وما الذي يحرم من الشجر قال من عاير الى وعير قال ابن صفوان قال ابن مسكان قال الحسن فسئله رجل فقال وما بين لابتيها قال ما بين الصورين الى الثنية وفي خبر معوية بن عمار المروي عن معاني الاخبار سمعت اباعبد الله ع يقول ما بين لابتي المدينة ظل عاير الى ظل وعير حرم قلت طائره كطائر مكة قال لا ولا يعضد شجرها والظاهر اتحاد المراد مما ورد في تفسير لابتيها كالظهور الاتحاد فيه مما في التحديد وما في خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال حد ما حرم رسول الله ص من المدينة من ذباب الى واقم والعريض والنقب من قبل مكة وذباب كغراب وكتاب جبل بشامي المدينة يقال كان مضرب قبة النبي ص يوم الاحزاب والعريض بالتصغير واد في شرقي الحرة قرب قناة وهي ايضا واد والنقب الطريق في الجبل وفي خبر ابي العباس قلت لابي عبد الله ع حرم رسول الله ص المدينة فقال نعم حرم بريدا في بريد عضاها قال قلت صيدها قال لا يكذب الناس وجمع بينهما في خبر زرارة عن ابي جعفر ع قال حرم رسول الله ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها او يعضد شجرها الا عودي الناضح وقال ابو عبد الله ع في خبر عبد الله بن سنان يحرم من صيد المدينة ما صيد بين الحرتين وفي خبر الفضيل بن يسار المروي عن بصائر الدرجات قال سئلته الى ان قال ان الله تعالى ادب نبيه فاحسن تأديبه فلما اشتد به فوض اليه فحرم الله الخمر وحرم رسول الله كل مسكر فاجاز الله له ذلك وحرم الله مكة وحرم رسول الله ص المدينة فاجاز الله ذلك كله له ونحوه خبر عبد الله بن سنان المروي عنه ايضا الى غير ذلك من النصوص المتفقة على ان لا يعضد اي يقطع شجره كما هو ظاهر الاكثر بل عن كره انه المشهور بل عن في انه لا يجوز عند علمائنا بل لم اجد من نص على الكراهة قبل الفاضل في عد وان جعله في لك من معقد الشهرة على الكراهة لكن لم نتحققه بل هو حكى فيها عن بعض الاصحاب القطع بتحريم قطع الشجر وجعل الخلاف في الصيد قال فيها بعد ان حكى ذلك وظاهر الاخبار يدل عليه فانه لم يرد خبر بجواز قطع الشجر انما تعارضت في الصيد الا ان الاصحاب نقلوا الكراهة في الجميع واختاروها وهو غريب نعم عن كره وهي و ير استثناء ما يحتاج اليه من الحشيش لخبر عامي وللحرج لان بقرب المدينة اشجارا وزروعا كثيرة فلو منع من الاحتشاش للحاجة لزم الحرج المنفي بخلاف حرم مكة وهو كما ترى بعد ما سمعت من النصوص المفسرة وما فيها من الخلا اي الرطب من النبات واختلائه قطعه وعن ابن سعيد استثناء ما سمعته في خبر زرارة من عودي الناضح ولا بأس به بل لا يبعد استثناء ما سمعته سابقا في الحرم للمشاة ودي ولوبته والله العالم وكيف كان فلا بأس عند المص والفاضل بصيد ما بين الحرتين وهذا ايضا على الكراهية المؤكدة والمراد حرة واقم وهي شرقية المدينة وتسمى حرة بني قريظة وواقم اسم صنم لبني عبد الاشهل بنى عليها او اسم رجل من العماليق نزل بها ولها حرتان اخريان جنوبا وشمالا يتصلان بهما فكان الاربع حرتان وهما حرة قبا وحرة الرجلى ككسرى وبه بئر جمل فيها لكثرة حجارتها ووافقه عليه الفاضل ولعله للاصل وما سمعته سابقا في خبر معوية وخبر ابي العباس ايضا المروي عن معاني الاخبار المؤيد بخبر يونس بن يعقوب سئله يحرم على المحرم رسول الله ص ما يحرم على في حرم الله قال لا الا انها بعد الاغضاء عن السند والجابر واحتمال خبر ابي العباس منها نفي الكذب عن الناس اي العامة في روايتهم ذلك كظهور خبر يونس في ارادة نفي الكلية لا خصوص الامرين واحتمال خبر ابن عمار نفي حرمة الاكل لا الاصطياد قاصرة عن معارضة غيرها مما دل على الحرمة فيما بين الحرتين سندا وعملا فان المحكي عن الاكثر الحرمة بل عن الشيخ نفي الاجماع عليها كالظاهر ومن هنا جمع بين النصوص بالفرق بين صيد ما بين الحرتين وبين صيد غيره فيحرم الاول دون الثاني ولعله لا يخ من قوة مع انه احوط نعم في المتن من الكراهة غير واضح وان نسبه في لك الى الشهرة ايضا الا انا لم نتحققه بل لعل المحقق خلافه بل رجع المص عنها في نفي الحرمة نعم لا نعرف عدم الكراهة في غير ذلك من الحرم الذي سمعت انه بريد في بريد ولا بأس به لظاهر النصوص ان كان انه لو قيل به لكان وجها للتسامح فيها ثم اعلم انه لا كفارة في صيد الحرم المزبور ولا في قطع شجره ولا يجب احرام في دخوله كحرم مكة كما صرح بذلك بعضهم للاصل وغيره بل عن الفاضل في هي ان من ادخل صيد المدينة لم يجب عليه ارساله لان النبي ص كان يقول يا ابا عمير ما فعل النغير وهو طائر صغير رواه الجمهور وظاهره انه احتبسه وكان لا ينكر عليه وكانه اراد بذلك تأييد الاصل المقتضي للجواز والله العالم المسئلة الثانية يستحب زيارة النبي ص ابي القاسم رسول الله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف

صلى الله عليه وآله ولد بمكة في شعب ابي طالب يوم الجمعة بعد طلوع الفجر سابع عشر شهر ربيع الاول عام الفيل وكان حمل امه آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب به ايام التشريق في منزل ابيه عبد الله بمنى عند الجمرة الوسطى والاشكال فيما بين الولادة والحمل يدفعه ان ايام التشريق في ذلك الزمان كانت في رجب لان حجهم كان فيه وان المراد ظهور حمله به فيها وعلى كل حال فقد صدع بالرسالة في اليوم السابع والعشرين من رجب لاربعين سنة وقبض بالمدينة يوم الاثنين لليلتين بقيتا من صفر سنة احدى عشرة من الهجرة وقيل لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الاول وله من العمر ثلث وستون سنة ومن قبض مسموما خصوصا للحاج استحبابا مؤكدا اجماعا وضرورة من الدين ولذا يجبر الامام الناس عليها لو تركوها كما سمعت قال هو ص من زارني بعد موتي كمن هاجر الي في حيوتي فان لم تستطيعوا فابعثوا الي بالسلام فانه يبلغني وقال ايضا من زارني او زار احدا من ذريتي زرته يوم القيمة فانقذته من اهوالها ومنه يستفاد زيارة غير المعصومين عليهم السلم من ذريته وقال لبعض ولده يا علي من زارني في حيوتي او بعد موتي او زارك في حيوتك او بعد موتك او زار ابنيك في حيوتهما او بعدهما ضمنت له يوم القيمة ان اخلصه من اهوالها وشدائدها حتى اصيره معي في درجتي وقال للحسن ع من زارني حيا او ميتا او زار اباك حيا او ميتا او زار اخاك حيا او ميتا او زارك حيا او ميتا كان حقا علي ان استنقذه يوم القيمة وقال للحسين ع يا بني من اتاني زائرا بعد موتي فله الجنة ومن اتى اباك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتى اخاك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتاك زائرا بعد موتك فله الجنة الى غير ذلك من النصوص المتضمنة ان له الجنة وانه في جواره وانه شفيعه في يوم القيمة وان زيارته تعدل حجة معه بل زيارته زيارة الله في عرشه قال عبد السلم بن صالح الهروي قلت لعلي بن موسى الرضا ع يا ابن رسول الله ص ما تقول بالحديث الذي يرويه اهل الحديث ان المؤمنين يزورون الله في منازلهم في الجنة فقال يا ابا الصلت ان الله تع فضل نبيه محمدا على جميع خلقه من النبيين والملئكة وجعل طاعته طاعته ومبايعته مبايعته وزيارته في الدنيا والآخرة زيارته فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال رسول الله ص من زارني في حيوتي او بعد موتي فقد زار الله درجة النبي ص ارفع الدرجات فمن زاره الى درجته في الجنة فقد زار الله تبارك وتعالى وقال علي ع في المروي عن الخصال في حديث الاربعمائة اتموا برسول الله ص اذا خرجتم الى بيت الله الحرام فان تركه جفاء وبذلك امرتم واتموا بالقبور التي الزمكم الله حقها وزيارتها واطلبوا الرزق عندها وفي خبر الشحام قلت ما لمن زار رسول الله ص قال كمن زار الله فوق عرشه الى غير ذلك من النصوص بل في خبر العيص بن القسم ما يقتضي استحباب البدءة بزيارته وتقديمها على اتيان مكة قال سألت ابا عبد الله ع عن الحاج من الكوفة يبدأ بالمدينة افضل او بمكة قال بالمدينة وافتى به الفاضل في محكي التذكرة فقال ويستحب تقديمها على مكة وان كان في خبر غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلم سألت ابا جعفر ع ابدأ بالمدينة او بمكة قال ابدأ بمكة واختم بالمدينة فانه افضل ونحو خبر احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن بعضهم مؤيدا بخبر سدير عنه ايضا ابدؤا بمكة واختموا بنا وبغيره من النصوص الآمرة بلقاء الامام ع بعد الحج وانه من قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وانه تمام الحج بل قال ابو حمزة الثمالي دخلت على ابي جعفر ع وهو جالس على الباب الذي يلي المسجد وهو ينظر الى الناس يطوفون فقال يا ابا حمزة بما امر هؤلاء فلم ادر ما ارد عليه فقال انما امروا ان يطوفوا بهذه الاحجار ثم ياتونا فيعلمونا ولايتهم قال جعفر بن محمد عليهما السلم في خبر اسمعيل بن مهران اذا حج احدكم فليختم بزيارتنا لان ذلك من تمام الحج بل الظاهر رجحان زيارته على اتيان مكة مجردا عنه ففي المروي عن ابن قولويه بسنده الى الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن الرضا ع ايهما افضل رجل ياتي مكة ولا ياتي المدينة او رجل ياتي النبي ص ولا يبلغ مكة قال فقال لي اي شيء تقولون انتم فقلت نحن نقول في الحسين ع فكيف النبي ص فقال اما لئن قلت ذلك لقد شهد ابو عبد الله ع عيدا بالمدينة فدخل على النبي ص فسلم ثم قال لمن حضره لقد فضلنا اهل البلدان كلهم مكة فما دونها بالسلام على رسول الله ص بل قد سمعت ما في الخبر السابق من ان السلام عليه من بعد يبلغه وفي خبر عبد الله بن مسعود المروي عن المجالس قال رسول الله ص ان لله ملائكة سياحين في الارض يبلغوني عن امتي السلم كقوله ايضا في خبر الامالي مسندا الى امير المؤمنين ع من سلم علي في شيء من الارض بلغته ومن سلم علي عند القبر سمعته وقول الص ع لابي بكر الحضرمي اتى قبر رسول الله ص قلت نعم قال اما انه يسمعك من قريب ويبلغه عنك اذا كنت نائيا بل نحو خبر عامر بن عبد الله عنه ايضا وغيره من النصوص واما كيفية زيارته ص على ما رواه معوية بن عمار في الحسن عن الصادق ع قال اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها ثم تاتي قبر النبي ص فتسلم على رسول الله ثم تقوم عند الاسطوانة المقدمة من جانب القبر الايمن عند رأس القبر عند زاوية القبر وانت مستقبل القبلة ومنكبك الايسر الى جانب القبر ومنكبك الايمن مما يلي المنبر فانه موضع رأس رسول الله ص وتقول الخ وفي خبر علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن موسى عن جده ع قال كان علي بن الحسين ع يقف على قبر النبي ص فيسلم عليه ويشهد له بالبلاغ ويدعو بما حضره ثم يسند ظهره الى المروة الخضراء الدقيقة العرض مما يلي القبر ويلتزق بالقبر ويسند ظهره الى القبر ويستقبل القبلة ويقول الخ وفي خبر محمد بن مسعود قال رأيت ابا عبد الله ع انتهى الى قبر النبي ص فوضع يده عليه وقال اسأل الله الذي اجتباك واختارك وهداك وهدى بك ان يصلي عليك ثم قال ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ولا بأس بالجميع قال ابو عبد الله ع في حسن معوية اذا فرغت من الدعاء عند قبر النبي ص فائت المنبر فامسحه بيدك وخذ برمانتيه وهما السفلاوان وامسح عينيك ووجهك فانه يقال انه شفاء للعين وتمر

عنده واحمد الله واثن عليه وسل حاجتك فان رسول الله ص قال ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقبري ومنبري على ترعة من ترع الجنة والترعة هي الباب الصغير ثم تاتي مقام النبي ص فتصلي فيه ما بدا لك وزاد في خبر الحضرمي فيما رواه عن النبي ص وقوائم منبري رتب في الجنة قال قلت هي روضة اليوم قال نعم انه لو كشف الغطاء لرأيتم وفي حسن ليدخل المسجد من باب جبرئيل ويدعو عند دخوله فاذا دخل المسجد صلى التحية ثم اتى سيدنا رسول الله ص فزاره مستقبلا لحجرته الشريفة مما يلي الراس ثم اتى الى جانب الحجرة القبلي فيستقبل وجهه مستدبر القبلة ويسلم عليه ويزوره بالماثور او بما حضر ثم يستقبل القبلة ويدعو بما احب ثم يصلي ركعتي الزيارة بالمسجد ويدعو بعدهما وليكثر من الصلوة بالمسجد وخصوصا الروضة وهي ما بين القبر والمنبر قلت لا يخفى عليك الماثور من كيفية زيارته بعد الاحاطة بما ذكرناه من النصوص التي لا باس بالعمل بما فيها اجمع واما الروضة فقد روى ابو بصير عن الصادق ع ان حد الروضة في مسجد الرسول الى طرف الظلال وعن البزنطي انه قال بعضهم هي ما بين القبر والمنبر الى طرف الظلال وقال ابو بصير حد مسجد رسول الله ص الى الاساطين يمين المنبر الى الطريق مما يلي سوق الليل وقال مرازم سألت ابا عبد الله ع عما يقول الناس في الروضة فقال قال رسول الله ص فيما بين بيتي وقبري روضة من رياض الجنة ومنبري على ترعة من ترع الجنة فقلت له جعلت فداك فما حد الروضة فقال بعد اربع اساطين من المنبر الى الظلال فقلت جعلت فداك من الصحن فيها شيء قال لا والله العالم المسئلة الثالثة لا خلاف في انه يستحب ان تزار فاطمة ع بنت رسول الله ص ام الحسن والحسين حليلة امير المؤمنين وسيدة الوصيين استحبابا مؤكدا بل هو من ضروريات المذهب بل الدين وفي خبر يزيد بن عبد الملك عن ابيه عن جده قال دخلت على فاطمة ع فبدأتني بالسلام ثم قالت ما غدا بك قلت طلبت البركة قالت اخبرني ابي وهو ذا انه من سلم عليه وعلي ثلثة ايام اوجب الله له الجنة قلت في حيوته وحيوتك قالت نعم وبعد موتنا وتدفن كالمص وغيره كون ذلك من عند الروضة لقول الصادق ع في مرسل ابن ابي عمير قال رسول الله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على ترعة من ترع الجنة لان قبر فاطمة بين قبره ومنبره وقبرها روضة من رياض الجنة واليه ترعة من ترع الجنة وظاهر اقتصاره على ذلك اختياره له لكن في صحيح البزنطي الذي رواه المشايخ الثلثة بل رواه الصدوق منهم في الفقيه والعيون ومعاني الاخبار سألت ابا الحسن الرضا ع عن قبر فاطمة ع فقال دفنت في بيتها فلما زادت بنو امية في المسجد صارت في المسجد وهو الذي اختاره الصدوق وقال الشيخ في يب بعد ان ذكر الاختلاف في ذلك وهاتان الروايتان كالمتقاربتين والافضل ان يزور الانسان في الموضعين جميعا فانه لا يضره ذلك ويحوز به اجرا عظيما فاما من قال انها دفنت في البقيع فبعيد من الصواب وكذا استبعده ابنا سعيد وادريس والفاضل في يب وغيره لكن بعد الاحتمالات كونها في الروضة والاولى زيارتها في المواضع الثلثة وكيف كان ففيها وفي كل والروضة جزء من مسجد النبي ص وهي ما بين قبره ومنبره الى طرف الظل ولعل ذلك يكون وجه جمع بين الخبرين وكيف كان ينبغي ان تكون زيارتها بما رواه العريضي قال حدثنا ابو جعفر ع ذات يوم قال اذا صرت الى قبر جدتك فقل يا ممتحنة امتحنك الذي خلقك قبل ان يخلقك فوجدك لما امتحنك صابرة وزعمنا انا لك اولياء ومصدقون وصابرون لكل ما اتانا به ابوك ص واتى به وصيه ع فانا نسألك ان كنا صدقناك الا الحقتنا بتصديقنا لنبشر انفسنا بانا قد طهرنا بولايتك ولدت ع على ما في س بعد المبعث بخمس سنين وقبضت بعد ابيها بنحو مائة يوم ويستحب الصلوة لزيارتها ثمان ركعات او ستا او اربعا او ركعتين كما ستعرفه ان شاء الله وفي صحيح هشام بن سالم عاشت فاطمة ع بعد ابيها رسول الله ص خمسة وسبعين يوما لم تر كاشرة ولا ضاحكة تاتي قبور الشهداء في كل جمعة مرتين الاثنين والخميس والله العالم وكذا تستحب زيارة الائمة عليهم السلم بالبقيع اجماعا او ضرورة من المذهب والدين مضافا الى النصوص المتواترة التي قد تقدم بعضها وقيل للصادق ع ما لمن زار واحدا منكم فقال كمن زار رسول الله ص وقال الرضا ع في خبر الوشاء ان لكل امام عهدا في عنق اوليائه وشيعته وان من تمام الوفاء بالعهد وحسن الاداء زيارة قبورهم فمن زارهم رغبة في زيارتهم وتصديقا بما رغبوا فيه كان ائمتهم شفعاءهم يوم القيمة وقال الحراني قلت لابي عبد الله ع ما لمن زار الحسين ع قال من اتاه وزاره وصلى عنده ركعتين كتبت له حجة مبرورة فان صلى عنده اربع ركعات كتبت له حجة وعمرة قلت جعلت فداك وكذلك كل من زار اماما مفترضة طاعته قال وكذلك كل من زار اماما مفترضة طاعته الى غير ذلك وعلى كل حال فمنهم الحسن بن علي ع ابو محمد سيد شباب اهل الجنة ولد بالمدينة يوم الثلثاء منتصف شهر رمضان سنة اثنتين من الهجرة وعن المفيد سنة ثلث وقبض بها مسموما يوم الخميس سابع صفر سنة تسع واربعين او سنة خمسين من الهجرة عن سبع او ثمان واربعين سنة وقد سمعت ما قاله رسول الله ص في زيارته وزيارة ابيه واخيه عليهم السلم جميعا وفي خبر ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ان الحسين بن علي ع كان يزور قبر الحسن بن علي ع في كل عشية جمعة ومنهم الامام ابو محمد زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلم ولد بالمدينة يوم الاحد خامس شعبان سنة ثمان وثلثين وقبض بها يوم السبت ثاني عشر المحرم سنة خمس وتسعين عن سبع وخمسين سنة وامه شاه زنان بنت شيرويه بن كسرى ابرويز وقيل بنت يزدجرد ومنهم الامام الخامس ابو جعفر محمد بن علي الباقر ع لعلم الدين فبطن لبا لما مر استخرج منه الحق بعد ان اشرف على الاندراس ولد بالمدينة يوم الاثنين ثالث صفر سنة سبع وخمسين وقبض بها يوم الاثنين سابع ذي الحجة سنة اربع عشرة ومائة وروي سنة ست عشرة وامه ام عبد الله بنت الحسن بن علي عليهما السلم فهو علوي بين علويين ومنهم الامام السادس ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع ولد بالمدينة يوم الاثنين سابع عشر شهر ربيع الاول سنة ثلث وثمانين وقبض بها في شوال وقيل في منتصف رجب يوم

الاثنين سنة ثمان واربعين ومأة عن خمس وستين سنة وامه ام فروة ابنة القاسم بن محمد بن ابي بكر وعن الجعفي ان اسمها فاطمة و كنيتها ام فروة وقبورهم اجمع بالبقيع في مكان واحد بل في بعض الروايات ان فاطمة بنت اسد جدتهم معهم في تربتهم وعن ابي محمد الحسن بن علي العسكري عليهما السلام من زار جعفرا واباه عليهما السلام لم يشتك عينه ولم يصبه سقم ولم يمت مبتلى وعن الصادق ع من زارني غفرت له ذنوبه ولم يمت فقيرا وقال الامام ع في خبر ابان المرسل المسند عن مزار ابن قولويه من اتى قبري بعد موتي صلى رسول الله ص و وصلنا وجهت عيناه وحرم لحمه على النار واعطاه الله بكل درهم انفقه عشرة الاف مدينة له في كتاب محفوظ وكان الله له من وراء حوائجه وحفظ في كل ما خلف ولم يسأل الله شيئا الا اعطاه واجابه فيه اما ان يعجله واما ان يؤخره وفي خبر هشام بن سالم المروي عنه ايضا في حديث ان رجلا قال له هل يزار والدك قال نعم ويصلى عنده ويصلى خلفه ولا يتقدم عليه قال فما لمن خرج اليه المنفق عنده قال الدرهم بالف درهم هذا وفي ش والروايات في زيارة الحسن ع تدل على زيارة فضيلة زيارتهم ع مضافا الى ما سمعته وتسمعه من الروايات في زيارة كل امام مفترض الطاعة بل هو من ضروريات المذهب ومن المستحبات المؤكدة زيارة امير المؤمنين عليه السلام وسيد الوصيين ابي الحسن علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وابو طالب وعبد الله اخوان للابوين وامه فاطمة بنت اسد بن هاشم وهو اول هاشمي ولد من هاشميين ولد يوم الجمعة ثالث عشر رجب وروي سابع شعبان بعد مولد رسول الله ص بثلثين سنة وقبض قتيلا بالكوفة ليلة الجمعة لتسع ليال بقين من شهر رمضان سنة اربعين عن ثلث وستين سنة ودفن بالغري من نجف الكوفة بمشهده الان الذي هو من طور سيناء و قطعة من الجبل الذي كلم الله عليه موسى تكليما وقدس عليه عيسى تقديسا واتخذ عليه ابرهيم خليلا واتخذ محمدا ص حبيبا وجعله للنبيين مسكنا وانه ما سكن فيه بعد ابويه الطيبين ادم ونوح اكرم من امير المؤمنين عليه السلام وقبره ما بين صدر نوح ومفرق راسه ومن زاره عارفا بحقه غير متجبر ولا متكبر كتب الله له اجر مائة الف شهيد وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وبعث من الامنين وهون عليه الحساب واستقبلته الملائكة فاذا انصرف شيعوه الى منزله فان مرض عادوه وان مات شيعوه بالاستغفار الى قبره ومن زاره ماشيا عارفا بحقه كتب الله له بكل خطوة حجة مقبولة وعمرة مبرورة وانه ما تطعم النار قدما تغبرت في زيارته ماشيا كان او راكبا وقال يونس بن ابي وهب القصري دخلت المدينة فاتيت ابا عبد الله ع فقلت له اتيتك ولم ازر قبر امير المؤمنين ع فقال بئسما صنعت لولا انك من شيعتنا ما نظرت اليك الا تزور من يزوره الله تعالى مع الملئكة وتزوره الانبياء ويزوره المؤمنون قلت جعلت فداك ما علمت ذلك قال فاعلم ان امير المؤمنين ع عند الله تعالى افضل من الائمة كلهم وله ثواب اعمالهم وعلى قدر اعمالهم فضلوا الحديث ومنه يستفاد كراهة ترك زيارته لمن تمكن منها وقال الصادق ع ما خلق الله خلقا اكثر من الملئكة وانه لينزل كل يوم سبعون الف ملك ويأتون البيت المعمور فيطوفون به فاذا هم طافوا نزلوا فطافوا بالكعبة فاذا طافوا بها اتوا قبر النبي ص فسلموا عليه ثم اتوا قبر امير المؤمنين ع فسلموا عليه ثم اتوا قبر الحسين ع فسلموا عليه ثم عرجوا وينزل مثلهم الى يوم القيمة الحديث وقال ايضا لا يلوذ بقبره ذو عاهة الا شفاه الله وما اتاه مكروب فصلى عنده ركعتين او اربع ركعات الا نفس الله كربه وقضى حاجته وان ابواب السماء لتفتح عند دعاء الزائر لامير المؤمنين ع فلا تكن من الخير نواما ومنه يستفاد استحباب صلوة اربع ركعات للزيارة بل هو كذلك بالنسبة الى كل امام بل في المرسل عن الصادق ع ثم صل عنده ست ركعات بعد ان تخر على القبر وعلى تحية كان صفوان معه وقد صلى كما صلى ثم سئله عن القبر فقال هذا قبر جدك علي بن ابي طالب ع وقال ايضا من زاره ماشيا كتب الله له بكل خطوة حجة وعمرة فان رجع ماشيا كتب الله له بكل خطوة حجتين وعمرتين وعن الرضا ع انها افضل زيارة قبر امير المؤمنين ع من زيارة الحسين ع قلت ان الحسين ع قتل مكروبا فحقيق على الله عز وجل ان لا يأتيه مكروب الا فرج الله كربه وفضل زيارة قبر امير المؤمنين ع على الحسين ع وقال الصادق ع ايضا زيارة الحسين ع تعدل حجة وعمرة وزيارة ابي ع تعدل حجتين وعمرتين وفي ع ايضا في خبر ابي عامر واعظ اهل الحجاز قال رسول الله ص لعلي ع والله لتقتلن بارض العراق وتدفن بها قلت يا رسول الله ما لمن زار قبورنا وعمرها وتعاهدها فقال يا ابا الحسن ان الله قد جعل قبرك وقبر ولدك بقاعا من بقاع الجنة وعرصة من عرصاتها وان الله تعالى جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوة من عباده تحن اليكم وتحتمل المذلة والاذى فيكم فيعمرون قبوركم ويكثرون زيارتها تقربا منهم الى الله تعالى ومودة منهم لرسوله اولئك يا علي المخصوصون بشفاعتي والواردون حوضي وهم زواري غدا في الجنة يا علي من عمر قبوركم وتعاهدها فكانما اعان سليمان بن داود ع على بناء بيت المقدس ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الاسلام وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته امه فابشر وبشر اولياءك ومحبيك من النعيم وقرة العين بما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولكن حثالة من الناس يعيرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تعير الزانية بزناها اولئك شرار امتي لا انالهم الله شفاعتي ولا يردون حوضي وقال الصادق ع اذا زرت جانب النجف فزر عظام آدم وبدن نوح ع وجسم علي بن ابي طالب ع قلت وينبغي ايضا زيارة هود وصالح معهما لدعوى انه قال دفنوني في هذا الظهر في قبر اخوي هود وصالح وقد سئل الحسن بن علي عليهما السلام اين دفنتم امير المؤمنين ع فقال على شفير الجرف ومررنا به ليلا على مسجد الاشعث وقال ادفنوني في قبر اخي هود بل في خبر مبارك الخباز ان الصادق ع لما قدم الحيرة ركب وركبت معه حتى دخل الجرف ثم نزل فصلى ركعتين ثم تقدم قليلا اخر فصلى ركعتين ثم تقدم قليلا اخر فصلى ركعتين ثم ركب ورجع فقلت له جعلت فداك ما الاوليين

في فضل زيارة امير المؤمنين ع

علي ع

وما الثانيتين وما الثالثتين قال الركعتين الاولتين قبر امير المؤمنين ع والركعتين الثانيتين موضع راس الحسين ع والركعتين الثالثتين موضع قبر القائم ع ويعني بخبر ابان بن تغلب عن الصادق ع وفي مرفوع ابن الطحال عنه ايضا انك اذا اتيت الغري رايت قبرين قبرا كبيرا وقبرا صغيرا فاما الكبير فقبر امير المؤمنين ع واما الصغير فراس الحسين ع وقال يونس بن ظبيان ان الصادق ع ركب وركبت معه حتى نزل عند الذكوات الحمر وتوضأ ثم دنا الى اكمة فصلى عندها وبكى ثم مال الى اكمة دونها ففعل مثل ذلك ثم قال الموضع الذي صليت عنده اولا موضع قبر امير المؤمنين ع والاخر موضع راس الحسين ع وان ابن زياد لعنه الله لما بعث براس الحسين ع الى الشام رد الى الكوفة فقال اخرجوه منها لا يفتتن به اهلها فصيره الله عند امير المؤمنين ع فدفن فالراس مع الجسد والجسد مع الراس لكن عن ابن طاوس ان راس الحسين ع اعيد فدفن مع بدنه بكربلا وذكر ان عمل العصابة على ذلك ولعله لا منافاة لامكان دفنه مدة طويلة ثم نقل الى كربلا فلا باس بالصلوة وزيارته بمكان دفنه قال مفضل بن عمر جاز الصادق ع بالقائم المائل في طريق الغري فصلى عنده ركعتين فقيل له ما هذه الصلوة فقال هذا موضع راس جدي الحسين ع وضعوه هنا ويمكن ان يكون هذا المكان موضع دفن الراس الشريف بعد ان سلخوه فانهم لعنهم الله ثم نقلوه بعد ان سلخوه وعلى كل حال فينبغي ان تكون الصلوة عند امير المؤمنين ع اثني عشر ركعة ثمانية لزيارته ع وركعتان لزيارة الراس الشريف وركعتان لمنبر القائم او منزله بل لعلنا نابدر ادم ونوح وهود وصالح تحت قوله ع وكذا كل امام مفترض الطاعة ينبغي صلوة اربع ركعات لزيارة كل واحد منهم فيكون المجموع ثمانية وعشرين ركعة بل قال الصادق ع في خبر حنان بن سدير الصيرفي المروي عن مزار ابن قولويه وعن الحميري ان صلوة الزيارة ثمانية وستة واربعة وركعتان وافضلها ثمان وح تكون الركعات عند امير المؤمنين ع ستا وخمسين ركعة ولا باس بذلك كله ومما يتاكد زيارته ع يوم الغدير الذي قال الرضا ع فيه على ما في خبر محمد بن ابي نصر الذي رواه الشيخ وغيره انه في السماء اشهر منه في الارض وان لله تعالى في الفردوس الاعلى قصرا لبنة من ذهب ولبنة من فضة ثم ذكر وصف ذلك القصر وما يجتمع فيه يوم الغدير من الملئكة وما ينالون من كرامة ذلك اليوم ثم قال يا ابن ابي نصر اينما كنت فاحضر يوم الغدير عند امير المؤمنين ع فان الله يغفر فيه لكل مؤمن ومؤمنة ومسلم ومسلمة ذنوب ستين سنة ويعتق من النار ضعف ما اعتق في شهر رمضان في ليلة القدر وليلة الفطر والدرهم فيه بالف درهم لاخوانك العارفين فافضل على اخوانك في هذا اليوم وسر فيه كل مؤمن ومؤمنة ثم قال يا اهل الكوفة لقد اعطيتم خيرا كثيرا وانكم لممن امتحن الله قلبه للايمان مستقلون مقهورون ممتحنون يصب عليكم البلاء صبا ثم يكشفه كاشف الكرب العظيم والله لو عرف الناس فضل هذا اليوم بحقيقته لصافحتهم الملئكة في كل يوم عشر مرات ولولا اني اكره التطويل لذكرت من فضل هذا اليوم وما اعطى الله من عرفه ما لا يحصى بعدد قال علي بن الحسن بن فضال قال محمد بن عبد الله لقد ترددت الى احمد بن محمد انا وابوك والحسن بن جهم اكثر من خمسين مرة وسمعناه منه الى غير ذلك من النصوص الواردة في مطلق زيارته وفي خصوص الايام وفي خصوص الزيارات كالجامعة الصغيرة وغيرها في اداب زيارته من الغسل والمشي مع تقصير الخطا ولبس انظف الثياب وشم شيء من الطيب والسكينة والوقار بل قال الصادق ع يا صفوان انخ الراحلة فهذا قبر جدي امير المؤمنين ع فانختها ثم نزل فاغتسل وغير ثوبه وتحفى فقال افعل كما افعل ثم اخذ نحو الذكوات ثم قال قصر خطاك والق ذقنك الى الارض يكتب لك بكل خطوة مائة الف حسنة ويمحى عنك مائة الف سيئة وترفع لك مائة الف درجة وتقضى لك مائة الف حاجة ويكتب لك ثواب كل صديق وشهيد مات او قتل ثم مشى ومشيت معه وعلينا السكينة والوقار نسبح ونقدس ونهلل الى ان بلغنا الذكوات الى ان قال واعطاني دراهم واصلحت القبر بل لا يبعد استعمال هذه الاداب مع كل امام مفترض الطاعة وكذا يستحب زيارة الامام الشهيد ابي عبد الله الحسين عليه السلام ابن امير المؤمنين ع سيد شباب اهل الجنة وفي ش ولد بالمدينة اخر شهر ربيع الاول سنة ثلث من الهجرة وقيل يوم الخميس ثالث عشر من شهر رمضان وقال المفيد لخمس خلون من شعبان سنة اربع وقتل بكربلا يوم السبت عاشورا سنة احدى وستين عن ثمان وخمسين سنة بل لا كلام في استحبابها من ضروريات المذهب بل في بعض النصوص ان زيارته فرض على كل مؤمن وواجبة على الرجال والنساء ومن تركها ترك حقا لله تعالى ورسوله بل تركها عقوق رسول الله ص وانتقاص في الايمان والدين فان حقا على الغني زيارته في السنة مرتين والفقير في السنة مرة وان من اتى عليه حول لم يأت قبره نقص من عمره حول بل في مضمر منصور بن حازم ولو قلت ان احدكم يموت قبل اجله بثلثين سنة لكنت صادقا وذلك انكم تتركون زيارته فلا تدعوها يمد الله في اعماركم ويزيد في ارزاقكم واذا تركتم زيارته نقص الله من اعماركم وارزاقكم فتنافسوا في زيارته ولا تدعوا ذلك فان الحسين بن علي ع شاهد لكم عند الله وعند رسوله وعند علي وعند فاطمة صلوات الله عليهم اجمعين وانها تطيل العمر وان ايام زيارته لا تعد من الاجل وتفرج الغم وتمحص الذنوب ولكل خطوة حجة مبرورة بل له بزيارته عشرون حجة واجر عتق الف نسمة وحمل على الف فرس في سبيل الله وله بكل درهم انفقه عشرة الاف درهم وان من اتى قبره عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وانه كمن يزور الله في عرشه وان بقبره اربعة الاف او سبعين الف ملك شعثا غبرا يصلون عليه منذ يوم قتل الى ما شاء الله ويدعون لزواره الى غير ذلك من النصوص التي لا يمكن استقصاء ما تضمنته من ثواب زيارته ومن كراهة الترك مع الامكان وخصوصا زيارته في الايام المعروفة عند الشيعة وخصوص الزيارات المأثورة المطلقة وغيرها بل ينبغي لذوي الاماكن القريبة زيارته كل جمعة او كل شهر والا كان جفاء له فضلا عن النصوص المتضمنة للبكاء عليه والشعر فيه انشاء وانشادا ومدح تربته الشريفة من اكل وصلوة عليها او تسبيح بها او غير ذلك من الامور المتعلقة بحرمه وروضته فان ذلك يحتاج الى كتب متعددة وقد كفانا مؤنة معظم ذلك اصحابنا رضوان الله عليهم وكذا يستحب مؤكدا زيارة الامام السابع الكاظم الغيظ موسى بن جعفر

في فضل زيارة الحسين ع

في زيارة الامام الكاظم ع

الصادق ع ابو الحسن وابو ابرهيم وابو علي امه حميدة البربرية ولد بالابواء بين مكة والمدينة سنة ثمان وعشرين ومائة وقيل سنة تسع وعشرين ومائة
يوم الاحد سابع صفر وقبض مسموما ببغداد في حبس السندي بن شاهك لست بقين من رجب سنة ثلث وثمانين ومائة وقيل يوم الجمعة لخمس خلون من رجب
سنة احدى وثمانين ومائة ودفن في مقابر قريش في مشهده الأن وزيارته كزيارة قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين ع وقبر الحسين ع ولزايره الجنة وينبغي
زيارته بالماثور وكذا يستحب مؤكدا خصوصا في رجب زيارة الامام الثامن الرضا ابي الحسن علي بن موسى عليهما السلم امه ام البنين ام ولد وولد بالمدينة
سنة ثمان واربعين ومائة وقيل يوم الخميس حادي عشر ذي القعدة وقبض بطوس في صفر ودفن بها بمشهده الأن سنة ثلث ومائتين ومن زاره عارفا بحقه
غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وله الجنة وكان كمن زار الله في عرشه وزار رسول الله ص وبنى الله له منبرا حذاء منبر محمد وعلي صلى الله عليهما الهما حتى
يفرغ الله من حساب الخلايق واعطاه الله اجر من انفق قبل الفتح وقاتل ويخلصه الرضا من اهوال ثلث اذا تطايرت الكتب يمينا وشمالا وعند الصراط وعند
الحساب ويشفع فيه يوم القيمة وزيارته تبلغ عند الله الف حجة بل قيل للجواد ع زيارة الرضا ع افضل ام زيارة ابي عبد الله الحسين ع فقال زيارة
ابي افضل وذلك ان ابا عبد الله ع يزوره كل الناس وابي لا يزوره الا الخواص من الشيعة وقال الكاظم ع اذا كان يوم القيمة كان على عرش الرحمن اربعة
من الاولين واربعة من الاخرين فاما الاربعة الذين هم من الاولين فنوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلم واما الاربعة من الاخرين محمد وعلي والحسن والحسين
عليهم السلم ثم يمد الطعام فيقعد معنا زوار قبور الائمة عليهم السلم الا ان اعلاهم درجة واقربهم حبوة زوار قبر ولدي علي ع وكذا يستحب مؤكدا زيارة
الامام الجواد ابي جعفر محمد بن علي الرضا ع امه خيزران ام ولد كانت من اهل بيت مارية القبطية ولد بالمدينة في شهر رمضان سنة خمس وتسعين
ومائة وقبض ببغداد في اخر ذي القعدة وقيل يوم الثلثاء حادي عشر ذي القعدة سنة عشرين ومائتين ودفن في ظهر جده الكاظم ع قال ابن عقبة
كتبت الى ابي الحسن ع الثالث ع الهادي اسئله عن زيارة ابي عبد الله الحسين وعن زيارة ابي الحسن ع وابي جعفر ع وعن الائمة عليهم السلم فكتب الي
ابو عبد الله ع المقدم وهذا اجمع واعظم اجرا وكذا يستحب زيارة الامام الهادي المنتجب ابي الحسن علي بن محمد الجواد ع امه سمانة ام ولد
ولد بالمدينة منتصف ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومائتين وقبض بسر من راى في يوم الاثنين ثالث رجب سنة اربع وخمسين ومائتين ودفن في
داره بها وكذا يستحب زيارة الامام النقي الهادي ولي المؤمنين ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلم امه حديثة ام ولد ولد بالمدينة في شهر ربيع الاخر
وقيل يوم الاثنين رابعه سنة اثنتين وثلثين ومائتين وقبض بسر من راى يوم الاحد وقال المفيد يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول سنة ستين
ومائتين ودفن الى جانب ابيه وثواب زيارتهما يعلم مما تقدم من النصوص انه كمن زار رسول الله ص وقال العسكري ع قبري بسر من راى
امان لاهل الجانبين لكن عن المفيد انها يزاران من ظاهر الشباك ومنع من دخول الدار بل عن الشيخ انه احوط لانها ملك الغير فلا يجوز
التصرف فيها الا باذنه قال ولو ان احدا دخلها لم يكن ماثوما وخاصة اذا تاول في ذلك ما روي عنهم انهم جعلوا شيعتهم في حل من مالهم ولكن
لأن من ضرورة مذهب الشيعة جواز ذلك ولعله لان قبورهم ع بقعة من بقاع الجنة وانها مشاعر ومختلف اوليائهم ومجمع شيعتهم وغير
ذلك مما يكون التوقف فيه من الوسواس وكذا يستحب مؤكدا زيارة الامام المهدي الحجة صاحب الزمان ابي القاسم محمد بن الحسن عجل الله فرجه
وسهل الله مخرجه وجعلني فداه ولد بسر من راى ليلة الجمعة وقيل ضحى خامس عشر شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين امه صقيل وقيل صيقل وقيل
نرجس وقيل مريم بنت زيد العلوية وهو الذي يملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا اسئل الله تعالى ان يعجل فرجه وبآبائه الطاهرين
ان يصلي على محمد وآل محمد وان يرزقني لقاه ولقربني وبينه ويجعلني من اوليائه وشيعته وانصاره فانه ارحم الراحمين ويستحب زيارته
في كل مكان وكل زمان والدعاء بتعجيل الفرج في زيارته وتتاكد زيارته في السرداب المعروف بسر من راى ويستحب زيارة النبي وفاطمة و
الائمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين من بعد بمعنى الايماء الى قبورهم بالسلم ويستحب ان يكون ذلك على سطح الدار او في فلاة من الارض
بعد الغسل ولبس اطهر الثياب وصلوة الزيارة الثمانية او الستة او الاربعة او الركعتين موميا بالسلم الى قبورهم وينبغي ان يكون بالماثور ويتاكد
ذلك في كل جمعة والظاهر جواز تاخير الصلوة بعد الايماء بالسلام وليزر علي بن الحسين ع في زيارة الحسين ع من بعد العباس ع وجميع الشهداء
الى غير ذلك مما ورد في زيارات الائمة عليهم السلم من قريب وبعيد من الاقوال المخصوصة والاداب كالغسل قبل دخول المشهد والكون على طهارة
وقد تقدم البحث في انتقاض الغسل بالحدث والنوم خاصة وعدمه بل استحباب اعادته لمن طرا له في النوم خاصة والاتيان بخضوع وخشوع في ثياب
نظيفة جديدة او غسيلة والوقوف على الباب والدعاء والاستيذان بالماثور بل قيل ان وجد خشوعا ورقة دخل والا فالافضل ان يتحرى زمان
الرقة لان الغرض حضور القلب لتلقي الرحمة النازلة من الرب وتقديم الرجل اليمنى في الدخول واليسرى في الخروج والمشي الهوينا بسكينة ووقار مسبحا مهللا
ومقدسا والوقوف على الضريح ملاصقا له او غير ملاصق ودعوى ان البعد اشد ادبا وهم نعم لا يتكاء على الضريح وتقبيله واما تقبيل الاعتاب
فلم نقف له على نص يعتد به ولكن عليه الامامية ولو سجد لله تعالى قاصدا الشكر على توفيقه وبلوغه تلك البقعة كان اولى وفي خبر حسن بن الحسين
المروي عن فرحة الغري ان زين العابدين ع ورد الكوفة ودخل مسجدها وبه ابو حمزة الثمالي وكان من زهاد اهل الكوفة ومشايخها فصلى ركعتين وذكر دعاء
الى ان قال فتبعته الى الكوفة فوجدت عبدا اسود ومعه نجيب وناقة فقلت يا اسود من الرجل فقال او تخفى عليك شمائله هو علي بن الحسين عليهما السلم قال ابو حمزة
فانكببت على قدميه اقبلهما فرفع راسي بيده وقال يا ابا حمزة انما يكون السجود لله فقلت يا ابن رسول الله ما اقدمك الينا قال ما رايت ولو علم الناس ما فيه

في فضل زيارة القائم عجل الله فرجه

من الفضل لاتوه ولو حبوا وعلى كل حال فينبغي استقبال وجهه واستدبار القبلة حال الزيارة ثم يضع عليه خده الايمن عند الفراغ من الزيارة ويدعو متضرعا
ثم يضع خده الايسر ويدعو سائلا من الله تعالى بحقه وبحق صاحب القبر ان يجعله من اهل شفاعته ويبالغ في الدعاء والالحاح ثم ينصرف الى ما يلي الراس ثم يستقبل
القبلة ويدعو والزيارة بالماثور وصلوة الزيارة في الروضة عند النبي وعند الراس في غيره الى القبر ويجوز في غير ذلك بل لعل الاولى الصلوة في الخارج
مع الازدحام والدعاء بعدها بالماثور او بما يسنح له من امور الدنيا والدين وتلاوة شيء من القران عند الضريح واهدائه الى المزور وان كان المنتفع
بذلك الزائر على ما في النص واحضار القلب في جميع الاحوال بما يمكن والتوبة من الذنب والاستغفار والاقلاع وتعجيل الخروج عند قضاء الوطر لتعظيم الحرمة
ويشتد الشوق ويخرج القهقرى حتى يتوارى بل عد في النص من اداب الزيارة التصدق على السدنة والحفظة للمشهد واكرامهم واعظامهم فان فيه اكرام صاحب
المشهد قال وينبغي لهؤلاء ان يكونوا من اهل الخير والصلاح والدين والمروة والاحتمال والصبر وكظم الغيظ خالين من الغلظة على الزائرين قائمين بحوائج
المحتاجين مرشدي الغرباء والواردين وليتعهد احوالهم ناظرين فان وجد من احد منهم تقصيرا نبهه عليه فان اصر زجره عنه فان كان من المحرم جاز ردعه عنه
بالضرب ان لم يجد التعنيف من باب النهي عن المنكر وجعل منها ايضا انه اذا انصرف الى منزله من الزيارة استحب له العود اليها ما دام مقيما فاذا حان الخروج
ودع ودعا بالماثور وسئل الله تعالى العود اليه وان يكون الزائر بعد الزيارة خيرا منه قبلها فانها تحط الاوزار اذا صادفت القبول والصدقة على المحاويج
بتلك البقعة فان الصدقة مضاعفة هنا الشخص على الذرية الطاهرة الا بابين بذلك وان كان هو ليس من اداب الزيارة وكذا يستحب زيارة منتجبي الصحابة
كسلمان بالمداين وعمار بصفين وابي ذر بالربذة وحذيفة ونحوهم والشهداء سيما جعفر بن ابي طالب بموتة ونحوه والانبياء حيث كانوا وجميع الصلحاء من
المؤمنين قال الكاظم ع من لم يقدر ان يزورنا فليزر صالحي اخوانه يكتب له ثواب زيارتنا ومن لم يقدر ان يصلنا فليصل صالحي اخوانه يكتب له ثواب
صلتنا وكذا يستحب زيارة عبد العظيم بالري فانها كزيارة الحسين ع وقبر فاطمة بنت موسى بن جعفر عليهما السلم بقم فان من زارها فله الجنة وجميع قبور العلماء
والصلحاء والاولياء وكافة اخوانه احياء وامواتا ولكل ذلك اداب ووظايف قد تكفلت بها الكتب المعدة لذلك والرجاء بالله تعالى شانه ان يوفقنا بعد
اتمام هذا الكتاب الى تاليف كتاب يجمع جميع ما ورد عنهم عليهم السلم في ذلك والله الموفق والمؤيد والمسدد **خاتمة** لا خلاف ولا اشكال في
انه تستحب المجاورة بها اي المدينة بل في س الاجماع عليه للتاسي ولما ورد في مدح جوارها عن النبي صلى الله عليه وآله ولما تستعقبه من العبادات فيها بل قال الصادق ع
في خبر الزيات من مات فيها بعثه الله تعالى في الامنين يوم القيمة وقال ابن الجهم سئلت ابا الحسن ع ايما افضل المقام بمكة او بالمدينة فقال اي شيء
تقول انت قال فقلت وما قولي مع قولك قال ان قولك يردك الى قولي فقلت له اما انا فازعم ان المقام بالمدينة افضل من الاقامة بمكة فقال اما
لئن قلت ذلك لقد قال ابو عبد الله ع ذلك يوم فطر وجاء الى رسول الله ص فسلم عليه ثم قال لقد فضلنا الناس اليوم بسلامنا على رسول الله ص وقال
مرازم دخلت انا وعمار وجماعة على ابي عبد الله ع بالمدينة فقال ما مقامكم فقال عمار قد سرحنا ظهرنا وامرنا ان نوتى به الى خمسة عشر يوما
فقال اصبتم المقام في بلد رسول الله ص والصلوة في مسجده اعملوا لاخرتكم واكثروا لانفسكم ان الرجل قد يكون كيسا في الدنيا فيقال ما اكيس فلانا
وانما الكيس كيس الاخرة وفي النبوي لا يصبر على لاواء المدينة وشدتها احد من امتي الا كنت له شفيعا يوم القيمة وشهيدا وان نفرا
كانوا يريدون الخروج منها الى احد الامصار فقال ص المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون وان احتمل الاختصاص بهم وعلى كل حال فلا معارض هنا
لما عرفت كما في مكة وان حكي عن بعض العامة تعدية العلل الا انه في غير محله خصوصا بعد قوله ص في المرسل من غاب عن المدينة ثلثة ايام
جاءها وقلبه مشرب جفوة ويستحب الغسل عند دخولها للمسامعة من قول الصادق ع في خبر عمار اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها
او حين تدخلها ثم تاتي قبر النبي ص فتسلم على رسول الله ص الحديث نعم الظاهر الاكتفاء بهذا الغسل لها وللدخول المسجد وللزيارة ولو اراد تكراره
جاز بل لعله افضل واولى وقد تقدم في كتاب الطهارة تفصيل ذلك فلاحظ وتستحب الصلوة في مسجد رسول الله ص فانها تعدل الف صلوة في
غيره الا المسجد الحرام وخصوصا بين القبر والمنبر وهو الروضة التي هي بقعة من بقاع الجنة وان كنا لم نعرف في الصلوة فيها على نص بالخصوص
قال الصادق ع في خبر ابي بصير حد ما الى طرف الظلال وحد المسجد الى الاسطوانتين عن يمين المنبر الى الطريق مما يلي سوق الليل وقال ابن مسلم
في الصحيح سئلته عن حد مسجد رسول الله ص فقال الاسطوانة التي عند راس القبر الى الاسطوانتين من وراء المنبر عن يمين القبلة وكان وراء المنبر
طريق تمر فيه الشاة ويمر الرجل منحرفا وكان ساحة المسجد من البلاط الى الصحن وكيف كان فظاهر المتن عدم التاكد هنا ولكن قال جميل بن دراج لابي
عبد الله ع الصلوة في بيت فاطمة مثل الصلوة في الروضة قال وافضل وقال يونس بن يعقوب قلت له ايما الصلوة في بيت فاطمة افضل او في
الروضة قال في بيت فاطمة عليها السلم وقال الصادق ع وبيت علي وفاطمة عليهما السلم ما بين البيت الذي فيه النبي ص الى الباب الذي يحاذي الزقاق الى البقيع
وقال لو دخلت من ذلك الباب والحايط مكانه اصاب منكبك الايسر ثم سمى ساير البيوت والله العالم ويستحب ايضا ان يصوم الانسان بالمدينة
ثلثة ايام للحاجة وغيرها وان كان مسافرا وقلنا بعدم جواز صوم الندب في السفر الا ان ذلك مستثنى نصا وفتوى كما عرفته في كتاب الصوم
وينبغي ان تكون الاربعاء والخميس والجمعة قال الصادق ع في صحيح معوية ان كان لك مقام بالمدينة ثلثة ايام صمت اول يوم الاربعاء وتصلي
ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة التي كان ربط نفسه اليها حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء
ثم تاتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي ص ليلتك ويومك وتصوم يوم الخميس ثم تاتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص ومصلاه ليلة
الجمعة

استحباب المجاورة بالمدينة

استحباب الصلاة في مسجد النبي

الجمعة فتصلي عند هالبابك دبومك وتصوم يوم الجمعة فان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام فافعل الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد
الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل ثم احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي ص وسل حاجتك وليكن فيما
تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة في قضاء
حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري ان تقضي حاجتك ان شاء الله وقال ايضا في صحيح ابن عمار صم الاربعاء والخميس والجمعة وصل ليلة الاربعاء ويوم الاربعاء عند الاسطوانة
التي تلي رأس النبي ص وليلة الخميس ويوم الخميس عند اسطوانة ابي لبابة وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص وادع بهذا الدعاء لحاجتك
وهو اللهم اني اسألك بعزتك وقوتك وقدرتك وجميع ما احاط به علمك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تفعل بي كذا وكذا وقال ايضا في خبر مرازم الصيام
بالمدينة والقيام عند الاساطين ليس بمفروض ولكن من شاء فليصم فانه خير له وانما المفروض صلوة الخمس وصيام شهر رمضان فاكثروا الصلوة في هذا المسجد
ما استطعتم فانه خير لكم واعلموا ان الرجل قد يكون كيسا في امر الدنيا فيقال ما اكيس فلانا فكيف من كان في امر آخرته وقال ايضا في صحيح الحلبي اذا دخلت
المسجد فان استطعت ان تقيم ثلثة ايام الاربعاء والخميس والجمعة فتصلي بين القبر والمنبر يوم الاربعاء عند الاسطوانة التي عند القبر فتدعو الله ثم
عنده وتسأله كل حاجة تريدها من آخرة او دنيا واليوم الثاني عند اسطوانة التوبة ويوم الجمعة عند مقام النبي ص مقابل الاسطوانة الكثيرة الخلوق
فتدعو الله عندهن بكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام الى غير ذلك من النصوص ومنها يستفاد ما ذكره المص بقوله وان يصلي ليلة الاربعاء عند
اسطوانة ابي لبابة بشير بن عبد المنذر الانصاري الذي [illegible] تسمى باسطوانة التوبة ايضا وفي ليلة الخميس عند الاسطوانة التي تلي مقام رسول الله ص و
غيرهن من الامور ايضا حتى ما وفاته اليه من الاعتكاف الذي صرح به غير واحد وكذا يستحب ان يأتي المساجد بالمدينة كمسجد الاحزاب ومسجد
الفتح ومسجد الفضيخ وقبور الشهداء باحد خصوصا قبر حمزة ومشربة ام ابراهيم اي غرفتها التي كانت فيها وهي مارية القبطية ويقال انها ولدت
ابراهيم فيها قال الصادق ع في صحيح معوية لا تدع اتيان المشاهد كلها مسجد قبا فانه المسجد الذي اسس على التقوى من اول يوم ومشربة ام ابراهيم و
مسجد الفضيخ وقبور الشهداء ومسجد الاحزاب وهو مسجد الفتح قال وبلغنا ان النبي ص كان اذا اتى قبور الشهداء قال السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى
الدار وليكن فيما تقول عند مسجد الفتح يا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين اكشف همي وغمي وكربي كما كشفت عن نبيك همه وغمه وكربه
وكفيته هول عدوه في هذا المكان وقال ايضا في خبر الحلبي هل اتيتم مسجد قبا او مسجد الفضيخ او مشربة ام ابراهيم فقلت نعم فقال لم يبق من آثار
رسول الله ص شيء الا وقد غير غير هذا وقال ايضا في مرسل [illegible] قال رسول الله ص من اتى مسجدي مسجد قبا فصلى فيه ركعتين رجع
بعمرة وعن القاضي انه يصلي فيه عند الاسطوانة التي تلي المحراب قال الصادق ع ايضا في خبر الفضيل بن يسار زيارة رسول الله ص في هذه العرصة ثم ائت
مشربة ام ابراهيم فصل فيها فانها مسكن رسول الله ص وزيارة قبور الشهداء وزيارة قبر الحسين ع تعدل حجة مبرورة مع رسول الله ص بل ينبغي ملاحظة
الترتيب الذي رواه عقبة بن خالد قال سألت ابا عبد الله ع انا نأتي المساجد التي حول المدينة فبايها ابدء فقال ابدء بقبا فصل فيه واكثر فانه
اول مسجد صلى فيه رسول الله ص في هذه العرصة ثم ائت مشربة ام ابراهيم فصل فيها فانها مسكن رسول الله ص ومصلاه ثم تأتي مسجد الفضيخ فتصلي
فيه فقد صلى فيه نبيك فاذا قضيت هذا الجانب اتيت جانب احد فبدأت بالمسجد الذي دون الحرة فصليت فيه ثم مررت بقبر حمزة بن عبد المطلب
فسلمت عليه ثم مررت بقبور الشهداء فاقمت عندهم فقلت السلام عليكم يا اهل الديار انتم لنا فرط وانا بكم لاحقون ثم تأتي المسجد الذي في المكان
الواسع الى جنب الجبل عن يمينك حين تأتي احدا فتصلي فيه فعنده خرج النبي ص الى احد حين لقي المشركين فلم يبرحوا حتى حضرت الصلوة فصلى
فيه ثم مر ايضا حين ترجع فصل عند قبور الشهداء ما كتب الله لك ثم امض على وجهك حتى تأتي مسجد الاحزاب فتصلي فيه وتدعو الله فان
رسول الله ص دعا فيه يوم الاحزاب قال يا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين ويا مغيث المهمومين اكشف همي وكربي وغمي فقد ترى
حالي وحال اصحابي ثم لا يخفى عليك ظهور الخبر في كراهة الترك وفي ان مسجد الاحزاب هو مسجد الفتح كما عن [illegible] القطع به في جملة من كتبه
والشهيد في [illegible] فالعطف في عبارة المص وغيره على الاحزاب تفسيري والمسجد انما سمي بذلك لان النبي ص دعا فيه يوم الاحزاب فاستجاب الله له بالفتح
على يد امير المؤمنين ع وسيد الوصيين بقتله عمرو بن عبد ود وانهزام الاحزاب وسمي الفضيخ بالمعجمات لانهم كانوا يفضخون فيه التمر قبل
الاسلام اي يشدخونه وفي خبر ليث سألت ابا عبد الله ع عن مسجد الفضيخ لم سمي مسجد الفضيخ قال لنخل يسمى بالفضيخ ولما نفي من ابن كان من
انه لما حاصر بني النضير ضربت قبته قريبا منه كان يصلي هناك ليالي حرمت الخمر هناك وجماعة من الانصار كانوا يشربون فيه فضيخا فحلوا اوكا
السقا فهرقوه فيه والجميع على كل حال فالظاهر ان هذا المسجد هو الذي ردت فيه الشمس لامير المؤمنين ع حتى صلى العصر حين فاته الوقت بسبب
نوم النبي ص في حجره فلما فرغ من الصلوة انقضت انقضاض الكوكب كما صرح به في [illegible] بل رواه الكليني عن عمار عن الصادق ع وينبغي ان يأتي
ايضا مقام جبرئيل ع قال الصادق ع في خبر معوية بن عمار ائت مقام جبرئيل وهو تحت الميزاب فانه كان مقامه اذا استأذن على رسول الله ص
فقل اي جواد اي كريم اي قريب اي بعيد اسألك ان تصلي على محمد واهل بيته وان ترد علي نعمتك قال ع ذلك مقام لا تدعو فيه حائض بدعاء الدم الا
رأت الطهر وكذا يستحب زيارة ابراهيم بن رسول الله ص وعبد الله بن جعفر وفاطمة بنت اسد وجميع من بالبقيع من الصحابة والتابعين والله العالم
ويكره النوم في جميع المساجد كما قد عرفت احكامها وتتأكد الكراهة في المسجد الحرام ومسجد النبي ص لحسن زرارة المحمول على ذلك قال قلت لابي

جعفر ع ما تقول في النوم في المساجد قال لا بأس به الا في المسجدين مسجد النبي ص والمسجد الحرام قال وكان يأخذ بيدي في بعض الليل فيتنحى ناحية ثم
يجلس فيتحدث في المسجد الحرام فربما نام فقلت له في ذلك فقال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله ص فاما الذي في هذا
الموضع فليس به بأس وربما استفيد مما في ذيله عدم الكراهة اصلا في غيرهما بل فيه لا يبعد عدم تأكدها فيه ايضا لصحيحة معوية بن وهب سألت
ابا عبد الله ع عن النوم في المسجد الحرام ومسجد الرسول قال نعم اين ينام الناس ولعل المراد به حال الضرورة والا فالنوم في مسجده ص اشد كراهة من المسجد الحرام
كما يومي اليه ما في المتن عليه الخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه ع عن النوم في المسجد الحرام قال لا بأس وسأله عن النوم في مسجد الرسول
قال لا يصلح وفي النبوي لا ينام في مسجدي احد ولا يجنب فيه وهم يستثنى ذلك والجنابة لهم خاصة قال رسول الله ص ان الله اوحى الي ان اتخذ مسجدي طهورا لا يحل
لاحد ان يجنب فيه الا انا وعلي والحسن والحسين عليهم السلام وقد تقدم ذلك وما يقرب منه جم غفير من العامة فضلا عن الخاصة والله العالم **الركن الثالث في اللواحق**
وفيه مقاصد الاول في الاحصار والصد الصد بالعدو والاحصار بالمرض لا غير كما هو المعروف بين الفقهاء بل في المدارك اختصاص الحصر بالمرض هو الذي استقر
عليه رأي اصحابنا ووردت به نصوصهم بل الظاهر الاتفاق على ارادة ذلك من اللفظين المزبورين بل عن صريح التنقيح وكنز العرفان ذلك قال الصادق ع
في صحيح معوية بن عمار المحصور غير المصدود فان المحصور هو المريض والمصدود هو الذي يرده المشركون كما ردوا رسول الله ص ليس من مرض والمصدود تحل
له النساء والمحصور لا تحل له النساء بل في ذلك هو اي الحصر بمعنى المرض مطابق للغة قال في الصحاح حصر الرجل على ما لم يسم فاعله قال ابن السكيت احصره المرض اذا
منعه من السفر او من حاجة يريدها قال الله تعالى فان احصرتم الآية ورد بما حكي عن تغلب [illegible] الفراء هو كلام العرب وان كان المحكي عن غيرهم من اهل اللغة
خلاف ذلك كما ستسمع بل كون المراد من الآية الاعم ايضا وعلى كل حال فالمراد منهما هنا في النص والفتوى ذلك وان كان الحصر لغة مطلق الضيق والحبس من
السفر وغيره والصد المنع كما في القاموس والصحاح ومقتضى الترادف بل في كنز العرفان هو قول اكثر الجمهور بل فيها ايضا قد نقل النيسابوري وغيره اتفاق المفسرين
على نزول قوله تع فان احصرتم الآية في حصر الحديبية ولذلك احتج بها الاصحاب على مسائل من احكام الصد وفي ذلك عند العامة الحصر والصد واحد
من جهة العدو ونحو ذلك الا ان ذلك كله كما ترى بعد الاحاطة بما ذكرناه بل في كشف اللثام المصدود الممنوع بالعدو نصا واتفاقا وكل من يمنع
الناسك من اتمام نسكه فهو عدو له من هذه الجهة وان كان منعه لافراطه في المحبة وان ما ذكره اخيرا لا يخلو من نظر وستسمع تمام الكلام
في الاحصار وكيف كان فالحصر والصد يشتركان في ثبوت اصل التحلل عند المنع من كمال النسك في الجملة ويفترقان في امور تعرفها في تضاعيف الباب
منها انه قيل هنا ان جملتها ستة عموم تحلل المصدود بمحلله لكل ما حرم عليه بالاحرام حتى النساء بخلاف المحصر الذي يحل له ما عدا النساء المتوقف
حلهن له على طوافهن والاجماع على اشتراط الهدي في المحصور بخلاف المصدود فان فيه خلافا وتعين مكان ذبح هدي المحصور بمكة في احرام العمرة
وبمنى في احرام الحج بخلاف المصدود الذي يذبح حيث وجد المانع وافتقار المحصور الى الحلق والتقصير مع الهدي بخلاف المصدود فان فيه قولين
وتعين تحلل المصدود بمحلله في مكانه بخلاف المحصور الذي هو بالمواعدة التي قد تتخلف وكون فائدة الشرط في عقد الاحرام للمحصور تعين
تعجيل التحلل بخلاف المصدود الذي فيه ما تقدم من الخلاف في انه هل يفيد سقوط الهدي او كون التحلل عزيمة لا رخصة او مجرد التعبد لكن من المعلوم
ان اختلاف هذه الاحكام مع وقوع كل واحد من السببين منفردا عن الآخر اما اذا اجتمعا على المكلف بان مرض وصده العدو ففي [illegible] ترجيح احدهما
او التخيير بينهما فيأخذ حكم ما اختاره او الاخذ بالاخف من احكامهما او وجود هما الاخير لصدق اسم كل واحد عند الاخذ بحكمه ولا فرق في ذلك بين
عروضهما دفعة او متعاقبين اذا كان قبل الشروع في حكم السابق فلو عرض الصد بعد بعث المحصور او الاحصار بعد ذبح المصدود ولما يقصر احتمل
ترجيح السابق وهو خيرة س وبقاء التخيير لصدق الاسم قبل التحلل قلت لا يخفى القول بترجيح السابق مطلقا وعلى الوجه الذي ذكره الشهيد من وجوه
نفي لو اجتمع الاحصار والصد فالاشبه تغليب الصد لزيادة التحلل به ويمكن التخيير وتظهر الفائدة في الخصوصيات والاشبه جواز الاخذ بالاخف
من احكامهما ولا فرق بين عروضهما معا او متعاقبين نعم لو عرض الصد بعد بعث المحصر او الاحصار بعد ذبح المصدود ولما يقصر فترجيح جانب السابق
قوي قلت هو كذلك وكيف كان فالمصدود اذا تلبس باحرام حج او عمرة وجب عليه الاكمال اجماعا بقسميه مضافا الى الكتاب والسنة نعم هو كذلك مع
الاختيار اما اذا تلبس باحرام الحج ثم صد تحلل بمحلله من كل ما احرم منه اذا لم يكن له طريق غير موضع الصد او كان له طريق وقصرت نفقته بلا خلاف
معتد به اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من قول الصادق ع في صحيح ابن عمار السابق وفي رواية اخرى له ايضا ان رسول الله ص حين صده
المشركون يوم الحديبية نحر واحل ورجع الى المدينة كرواية حمران عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص حين صد بالحديبية قصر واحل ونحر ثم انصرف منها
وخبر زرارة عنه ايضا المصدود يذبح حيث شاء ويرجع صاحبه فيأتي النساء ونحوهما غيرهما في الدلالة على ذلك وما عن ظ التذكرة وغيرها من اعتبار
الاشتراط في التحلل معلوم الفساد نصا وفتوى نعم لا خلاف ولا اشكال في انه يستمر على احرامه اذا كان له مسلك غيره ولو كان اطول مع تيسر
النفقة بل الظاهر انه ليس هو من المصدود ومن هنا لو خشي الفوات لم يتحلل وصبر حتى يتحقق الفوات ثم يتحلل بعمرة نحو غيره ممن يفوته الحج بدون الصد نعم
لو قصرت نفقته لسلوكه جاز له التحلل لانه مصدود ولا طريق له سوى موضع المنع لعجزه عن غيره فيتحلل ويرجع الى بلده ان شاء بخلاف من لم
تقصر نفقته ولكن فاته الحج من جهة طول الطريق فانه من افراد من فاته الحج فيتحلل بالعمرة وبذلك ظهر لك انه لا يجوز له التحلل بخوف الفوات
ضرورة ظهور الادلة في انحصاره بالصد لا بالفوات فما عن قواعد الفاضل من الاشكال في التحلل بعلم الفوات ولعله من الضرر بالاستمرار كما في

الصد انه اولى بالتسويغ منه فانه يسوغ به وان احتمل الادراك كما ستعرف ثم بل قيل انه خيرة السيد والشيخ وابن ادريس من الامر بالاتمام ولا محل
الا فيما عرفت مع انه اذا فات الحج انقلب عمرة واتمها فلا احلال قبل اتمام النسك ولا دليل هنا على الانقلاب في العدول ولا ريب ان الاخير اقوى لما
عرفت ولا ضرر في استمراره الى تحقق الفوات ولعل من العلم بالفوات نفاذ النفقة لكن عن التمهيد انهم نصوا على التحلل عنده ومع التسليم قيل
يمكن الفرق بالضرر والخروج من التكليف بلا اتمام ولكنه كما ترى وكيف كان فيتحلل في الفرض بالعمرة عند الفوات ثم يقضي في القابل وجوبا
ان كان الحج واجبا عليه وجوبا مستقرا او كان مستطيعا في السنة القابلة والا اتى به ندبا والحق في ذلك بالاول من قصر في السفر بحيث لولاه لما فاته
الحج كان ترك السفر مع القافلة الاولى ولم يتصل في ذلك وهو انما يتم اذا وجب الخروج مع الاولى اما اذا جوزنا التأخير الى السفر الثانية وعلى بعض
الوجوه سقط ويجوز القضاء لعدم ثبوت الاستقرار وانتفاء التقصير قلت قد عرفت التحقيق في المسألة في محلها فلاحظ وكيف كان فلا يتحلل المصدود
الا بعد ذبح الهدي او نحره كما صرح به غير واحد بل نسبه بعض الى الاكثر ... الى المشهور بل في المنتهى قد اجمع عليه اكثر العلماء الا مالكا ان الحج لاستصحاب
حكم الاحرام الى ان يعلم حصول التحلل ولما سمعته من النصوص السابقة المعتضدة بالمرسل عن الصادق ع المحصور والمضطر ينحران بدنتيهما في
المكان الذي يضطران فيه بل وبقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي بناء على ان المراد من الاحصار فيها ما يشمل الصد بل عن الشافعي لا خلاف بين
اهل التفسير ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية بل في ... عن النيسابوري وغيره اتفاق المفسرين على نزولها في حصر الحديبية وقد سمعت انه ص نحر
وحل والمناقشة بلا حجية ضعيفة من الوجوب واضعف الضعيف خصوصا بعد ظهوره في امتثال ما انزل اليه من الله نعم فما عن ابن ادريس وظاهر المحكي
عن علي بن بابويه من سقوط الهدي وربما مال اليه بعض متأخري المتأخرين للاصل لم والمقطوع بما عرفت ولعله ما يظهر من المحكي عن الفقه المنسوب
الى الرضا ع الذي لم تثبت حجيته عندنا قال وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا بأس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس
كالمحصور على انه مطلق يقيد بما سمعته ثم ان صريح بعض ما سمعته من النصوص والفتاوى وظاهر غيره ذبح المصدود او نحره في محل صده وان كان
خارج الحرم ولا يجب عليه البعث خلافا للمحكي عن ابي الصلاح من نفاذه كالمحصور ويبقى على احرامه حتى يبلغ الهدي محله ويذبح يوم النحر وعن الاسكافي
من التفصيل في البدنة بين امكان ارسالها فيجب وعدمه فينحرها في مكانه وفي كشف اللثام عن الاحمدي نحو ما عن ابي الصلاح فيمن ساق هديا وامكن
بعثه لم يتعين يوم النحر بل ما يقع فيه لو عد نحو الغنية لكن نص فيها على العموم للسائق وغيره وللحاج والمعتمر والجامع لكن نص فيه على العموم للحاج
والمعتمر ولم نجد لهم دليلا على ذلك بل ظاهر ما سمعته من النصوص صريح بعضها خلافه نعم قد يستدل لبعضهم بعموم قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى
يبلغ الهدي محله وظهور اختصاصه بالمحصور الذي هو المريض كما مر ويأتي غير مناف بعد ما عرفت من كون المراد به في خصوص الاية الاعم منه و
المصدود ويدفع بان الاية وان كانت ظاهرة في ذلك على التقدير المزبور ولكن النصوص صرحت باختصاص الحكم المزبور فيها بالمحصور الذي هو
المريض دون اصل الهدي الواجب عليهما لا بأس بذلك بعد ان كانوا عليهم السلام هم المرجع في المراد من القرآن فالمتجه عدم الوجوب نعم لا يبعد القول بالتخيير
بين البعث والذبح عنده كما عرفت وهي مبرور كرره بل في الاول ان البعث افضل وفي الثاني اولى هذا وفي كشف اللثام لا بد من الاستنابة فيما
عنه من الطواف والسعي او كليهما ان امكن لعموم ما دل عليهما مع التعذر فاذا فعل النائب ذلك ذبح الهدي ولم يحضرني غيره ممن تعرض لذلك على الاطلاق بل
ظاهرهم خلافه فان كان اجماع عليه بالخصوص فذاك والا فمقتضى اطلاق النص والفتوى في المصدود خلافه وستسمع ان شاء الله تفصيل الحال في ذلك واما زمان النحر
فمن حين الصد الى ضيق الوقت عن الحج ان صد عنه ولا يجب عليه التأخير الى الضيق وان ظن انكشاف الصد قبله كما صرح به غير واحد لاصالة عدم
التوقيت لظهور النصوص او صراحتها في عدمه ولذا قال الشهيد يجوز التحلل في الحل والحرم بل في بلده اذ لا زمان ولا مكان مخصوصين فيه خلافا للمحكي
عن ف وط وفي والغنية فوقتوه بيوم النحر بل عن الشيخ وابن زهرة تفسير الاية به وبه مضمر سماعة ولا ريب في انه احوط ولكن الاصح عدمه و
كيف كان فيجب نية التحلل عند ذبح الهدي كما صرح به الشيخ وابن حمزة والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم قيل لان الاعمال
بالنيات ولانه عن احرام فيفتقر الى نيته كمن يدخل فيه ولان الذبح يقع على وجوه فلا يتخصص الا بالنية واعتبارها فيه دون غيره ممن يتحلل باتمام
الرمي من دون نيته باعتبار تمحض الرمي للنسك الذي يحل من عليه كما له من غير احتياج الى النية بخلاف الذبح الذي يقع على وجوه وان كان قد يناقش
بان الاول لا يدل على اعتبار نية التحلل والا لاقتضى في غيره والثالث مجرد مصادرة مع وضوح الفرق بين الابتداء والانتهاء بانه كما يتحلل غير المصدود
باتمام المناسك فكذا المصدود باتمام ما عليه كما ان الذبح يقع لغوا لا يفيد تحللا او يقع نسكا فكذا الرمي ودعوى الاكتفاء بنية ما عليه من الرمي
في الحج كسائر المناسك بخلاف هدي التحلل الذي لا يتعين الا بنية التحلل وان لم ينوه كان كاللغو من الرمي في الذبح لا شاهد لها بل هي عند التأمل
مصادرة محضة ضرورة الاكتفاء بقصد القربة بعد ان لم يكن الامر بذبح الهدي في الفرض مشتركا بينه وبين غيره بل الامر به انما هو للتحلل خاصة
ونية التعيين انما يحتاج اليها مع التعدد كما عرفته غير مرة وكون الاصل فيما قام الذبح بمكة او منى لا يقتضي الاحتياج الى نية التعيين كما هو واضح
لكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في مراعاتها سيما بعد تغير حكم المصدود ولم يبق عليه نسكه الذي يحل بمجرده كما المحصا فالى الاستصحاب بقائه على
الاحرام وان كان يكفي في قطعه اطلاق الدليل ثم ان ظاهر المتن وغيره بل قيل الاكثر عدم اعتبار غير الذبح والنحر على الوجه المزبور للاصل واطلاق
الادلة السابقة الظاهرة في حصول التحلل بذلك من دون توقف على شيء اخر خلافا للفاضل في عد فاعتبر مع ذلك التقصير للمراسم وكي

الغنية

الغنية فخير وابينه وبين الحلق في احد النقلين عن الاخيرين وفي اخر تعين الحلق واختار الشهيد التخيير بينهما ولكن لا دليل معتبر على التعيين لاحدهما
ولا على التخيير عدا رواية عامية بحلقه ص يوم الحديبية مع ان ما سمعته بما في الرواية بتقصيرهم تردد ولكن في سندها كالمرسلة ضعف ولا دليل
على تعين التقصير غيرها بل ربما كان في خبر الفضل بن يونس سأل ابا الحسن ع عن رجل ... يوم عرفة بمكة فلما كان يوم النحر خلي سبيله قال يلحق
بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمي ويذبح ولا شيء عليه قلت فان خلي عنه يوم الثاني قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف
بالبيت اسبوعا وليسع اسبوعا ويحلق رأسه ويذبح شاة وان كان دخل مكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا حلق فانه لا محالة يعدل الى العمرة المفردة
ولا شبهة ان عليه التقصير او الحلق دلالة على عدمه وان كان الخبر المزبور كما ترى نعم ربما استدل عليه بثبوته اصالة ولم يظهر ان الصد اسقطه فالاحرام
مستصحب اليه وفيه بعد التسليم بقاء وجوبه مع تعين الحال الاول انه يكفي اطلاق الادلة كتابا وسنة في قطع الاستصحاب المزبور الا ان الاحتياط
مع ذلك لا ينبغي تركه والله العالم وكذا البحث في المعتمر اذا منع عن الوصول الى مكة على معنى ان ما سبق من حكم المصدود عن اكمال الحج على الوجه لا في
بان مثله في المعتمر عمرة مفردة او غيرها اذا منع من الوصول اليها بل الظاهر انه بحكم ذلك ايضا من وصل ومنع من فعل الطواف والسعي والله العالم
ولو كان ساق هديا ثم صد ... قيل والقائل الصدوقان يفتقر الى هدي التحلل مع ذلك لاصالة تعدد المسبب بتعدد السبب وللمحكي من فقه
الرضا ع فاذا قرن الرجل الحج والعمرة فاحصر بعث هديا مع هديه ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله فاذا بلغ محله احل وانصرف الى منزله وعليه الحج
من قابل ولا يقرب النساء حتى يحج من قابل وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا بأس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس
كالمحصور ولعله اليه يرجع ما عن ابن الجنيد من انه ان احصر ومعه هدي قد اوجبه لله تعالى بعث بهدي اخر عن احرامه فان لم يكن اوجبه بحال من اشعار
ولا غيره اجزأه عن احصاره ضرورة عدم صدق الهدي المسوق قبل الاشعار مثلا ومن هنا استحسنه في المخ واختاره المصنف في النافع والفاضل في عد و
ثاني الشهيدين وغيرهم لقاعدة عدم التداخل في غيره وعدم صدق الهدي عليه التحلل او العزم على سوقه لا يجعله هديا فعلا قبل الاشعار وقبل النذر
لم يتعين وكلي وقد عينه به بناء على تعينه بمثل ذلك وقيل والقائل المشهور يكفيه ما ساقه وان وجب باشعار او غيره بل في ... نسبته الى ما عدا
الصدوق من اصحابنا بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اصل البراءة بعد صدق قوله تعالى فما استيسر من
الهدي عليه بعد ما قيل من انه لم نقف على دليل يدل على ايجاب المحصر والمصدود هديا مستقلا وانما المستفاد من الادلة كتابا وسنة انما هو ما استيسر من
الهدي كما في الاول او هديه كما في الثاني ولا ريب في صدقهما على المسوق مطلقا في محل البحث وان كان لا يخلو ما ذكره ولا من نظر او منع وخبر رفاعة عن ابي
عبد الله ع في حديث قلت رجل ساق الهدي ثم احصر قال يبعث بهديه قلت يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه وصحيح عنه ايضا
وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل قال لا ولكن
يدخل في مثل ما خرج منه وصحيح رفاعة عن الصادق ع خرج الحسين ع معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثم اقبل
حتى جاء فضرب الباب الخبر وفي اخر انه جاء اليه امير المؤمنين ع وفعل ذلك به والمناقشة في الاخير باحتمال عدم احرامه ع واضح الضعف كالمناقشة
في الجميع بانها في المحصور دون المصدود بعد الاتفاق ظاهرا على عدم الفرق بينهما في هذا الحكم وكذا المناقشة في الاولين باحتمال كون الاكتفاء لما
فيهما من الاشتراط اي قوله فحلني الخ بناء على ان فائدته ذلك ضرورة عدم مدخلية تلك المسألة فيما نحن فيه ولذا لم يحك عن احد التفصيل فيهما
بذلك نعم في س قول بعدم التداخل ان وجب بنذر او كفارة او شبهها يعني دون ما وجب بالاشعار او التقليد ولعل الفرق انه واجب بالاحرام
فاتحد السبب مضافا الى ظهور فتاوى الاصحاب ببعث هديه او ذبحه فيه وفيما يجب للصد والحصر لا الواجب بكفارة ونحوها وان كان فيه
انه لا مدخلية للنذر ونحوه بعد صدق اسم الهدي عليه الذي به يندرج فيما سمعته من الادلة واما ما عن الفاضل من احتمال ان يكون المراد من
هدي التحلل كافيا ولكن يستحب هدي اخر للتحلل ففيه ما لا يخفى من انه لا دليل له مع انه لا يخلو اما ان يحل بما ساقه فلا معنى لذبح هدي اخر ولا فيجب
الاخر وان قدمه على ما ساقه اشكل نية الاحلال به ويشكل تقديم ما ساقه بلا نية احلال بناء على وجوبها اللهم الا ان يريد الاحتياط من
الاستصحاب فينوي بهما التحلل الاحتياط وعلى كل حال فقد ظهر ان الاقوى ما عليه المشهور لما عرفت وبه ينقطع استصحاب البقاء على الاحرام كما انه
بالبته فيما ذكرنا تندفع كثير من المناقشات هذا كله فيمن ساق هديا اما من لم يسق هديا فلا ريب في وجوب هدي التحلل عليه على معنى ان اراده
فلا يحل بدونه حج اتفاقا ولا بدل له اي هدي التحلل اختيارا ولا اضطرارا بخلاف هدي التمتع ونحوه الذي قد عرفت الكلام فيه سابقا بلا خلاف
معتد به اجده فيه بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد الاية والاستصحاب والاحتياط وظاهر الاية واصالة عدم بدل له بعد عدم الدليل لكن
عن الاسكافي انه يتحلل حج بدون دم بقوله تعالى فما استيسر ولم يستيسر لواجد ... فقد عليه نعم في عد الاشكال في ذلك ولعله مما عرفت ومن
العسر والحرج وقول الصادق ع في خبر زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه رأسه قبل ان يذبح هديه فانه يذبح في المكان الذي احصر فيه
او يصوم او يتصدق والصوم ثلاثة ايام والصدقة على ستة مساكين نصف صاع لكل مسكين وقوله ع ايضا في حسن ابن عمار في المحصور ولم يسق
الهدي ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام وكذا في صحيحه الا ان فيه قيل له فان لم يجد هديا قال يصوم وقول ابي جعفر ع في خبر زرارة اذا
احصر الرجل بعث بهديه ثم اذاه رأسه قبل ان ينحر فحلق رأسه فانه يذبح في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يطعم ستة مساكين وما عن الجامع

للتحليل

من كتاب

عن كتاب المشيخة لابن محبوب انه روى صالح عن عامر بن عبد الله بن جزاعة عن ابي عبد الله عم في رجل خرج معتمرا فاعتل في بعض الطريق وهو محرم قال فقال ينحر بدنته ويحلق رأسه ويرجع الى رحله ولا يقرب النساء فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما فاذا برئ من وجعه اعتمر ان كان لم يشترط على ربه في احرامه وان كان قد اشترط فليس عليه ان يعتمر الا ان يشاء فيعتمر واذا ثبت البدل للمحصور فللمصدود اولى لان الحرج فيه اشد غالبا لكن لا يخفى عليك منع الاولوية المزبورة كما لا يخفى عليك اعراض الاصحاب عنها مضافا الى اختلافها والى عدم اجتماع شرائط الحجية في اكثرها بل في ك دعوى اجمال متن حسن معوية فانه لا يبعد حمل الصوم الواقع فيه على الواجب في بدل الهدي ولذا قال في ك فدعوى ان له بدلا وهو صوم ثمانية عشر يوما لكن لم نعلمه على وجه يسوغ العمل به ورد بما قيل بانه عشرة كهدي التمتع لكن لا يجب فيها المتابعة وكونها في ايام الحج وغيرها لانتفاء المقتضي ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط خصوصا في المحصور وسيما مع احتمال عدم عثور الاصحاب على مجموع هذه الروايات كما يظهر من بعضهم فلم يتحقق اعراض عنها ح وان كان الاصح ما عرفت ح فلو عجز عنه وعن ثمنه بقي على احرامه الى ان يقدر عليه او على اتمام النسك ولو عمرة بل لا مدخل هنا للعجز عن ثمنه وان قال في المتن بل على احرامه وكذا عند الا على القول بتعينه حتى في المصدود عينا او تخييرا اللهم ان يريد بذلك بيان وجوب الشراء مع التمكن من الثمن وارادة الاحلال به على كل حال فلو تحلل ح بغير ما ذكرنا لم يحل الا مع الاشتراط بناء عليه والله العالم ولا خلاف ولا اشكال في انه يتحقق الصد عن الحج بالمنع عن الموقفين بل يتحقق ايض بالمنع عما يفوت الحج بفواته منها كما عرفت الحكم فيه في الاقسام الثمانية ولا يجب عليه الصبر حتى يفوته الحج للاصل واطلاق النصوص لانه لا فوات حقيقة الا بالموت وخصوصا العمرة المفردة مع انه عم تحلل بالحديبية والفرق بين عام وعام ترجيح بلا مرجح ورد بما نوقش بالمنع من اطلاق النصوص فان الصد عن الوقوف انما يتحقق بالصد عنه الى فوات وقته اذ لا صد عن الشيء قبل وقته ولا عن الكل بالصد عن بعضه والاصل معارض بالاستصحاب وبالاحتياط والفارق بين عام وعام مع لزوم الحرج فعله عم او يفرق بين العمرة والحج لافتراقهما بالفوات وعدمه ولا حرج ولا عسر بالبقاء على الاحرام مدة لو لم يصدق عليه ولكن لا يخفى عليك اندفاعها بل لا تناهل ان لتطرق ضرورة كونها كالاجتهاد في مقابلة النص والفتوى والحكم ح لا اشكال فيه بل في ك ومن هذا الباب ما لو وقف العامة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا ولم يمكن التاخير عنهم لخوف العدو منهم ومن غيرهم فان التقية هنا لم تثبت لعله وانه في موضوع ورد بما وتيد ما ورد من الامر بقضاء يوم العيد الذي ثبت عندهم وافطر فيه تقية اللهم الا ان يفرق بينهما بشدة المشقة في الحج دون صوم اليوم فيلحق الموضوع ح فيه بحكم التقية ويجزيه الوقوف معهم بخلاف الصوم ولكن هو في غاية الاشكال وقد تقدم منا سابقا بعض الكلام في ذلك وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا بعد وضوح منع تحقق الصد في ذلك سيما في بعض الافراد وح يتجه اندراجه في حكم من فاته الحج لا في حكم المصدود ولو صد بعد اداء الموقفين عن نزول منى خاصة استناب في الرمي والذبح كما في المريض ثم حلق وتحلل واتم باقي الافعال فان لم يمكنه الاستنابة فالاقوى جواز التحلل بالهدي في مكانه لصدق الصد وفي ك وغيرهما احتمال البقاء على احرامه بل حكي عن بعض للاصل المقطوع باطلاق الادلة المعتضدة بقاعدة نفي الحرج وبالاولوية للبعض بالاحلال من الكل ودعوى ظهور ادلة الصد فيما يفوت به الحج او العمرة بالكلية لا بعض افعالهما المتاخر يدفعها ظهورها او من الفحوى في الاعم من ذلك حتى ما يمكن فيه الاستنابة لكن خرج بالنص والاجماع وليس من لوازم المصدود قضاء الحج وجوبا او ندبا من قابل وانما ثمرته اللازمة له جواز الاحلال من الاحرام ووجوب الهدي ونحن نقول بهما هنا وان توقف في الاخير منها بعض لفقد العموم فيه وعدم مساعدة الفحوى لايجابه بعد فرض اختصاصه بصورة الصد عن الحج او العمرة من اصله فان غاية الاولوية افادة جواز الاحلال لا وجوبه لاحتمال الخصوصية في الصد عن كل الحج في ايجابه ولا يوجد في الصد عن ابعاضه وفيه ان ظاهر الادلة كتابا وسنة وفتوى ثبوت الهدي بتحقق موضوع الصد لا اقل من الشك والاصل البقاء على الاحرام فايجابه لشرطيته للاصل لا للفحوى وهو كاف في ذلك وح يكون الحاصل تحقق الصد الموجب للتحلل والهدي بالمنع عن الحج والعمرة ولو ابعاضهما وسقوط ما صد عنه بعد التحلل والهدي في عامة الا ما يقبل النيابة فيجب ولا ثمرة للصد فيه الا افادة جواز التحلل فيما لا تحلل فيه الا بفعله او بالصد فلا اشكال في تحقق الصد ح في الفرض واولى من ذلك لو كان الصد عن منى ومكة ولذا جزم به الفاضل في محكي كره ومه نظرا الى ان الصد يفيد التحلل من الجميع فمن بعضه اولى واستحسنه في ك وجعله في لك اجود الوجهين لعموم الاية والاخبار قال ويحتمل ان يحلق ويستنيب في الرمي والذبح ان امكن ويتحلل مما عدا الطيب والنساء والصيد حتى ياتي بالمناسك ولا يخفى عليك ما في الاحتمال المزبور مع عدم امكان الاستنابة بعد عدم الدليل بل ظاهر الادلة خلافه كما انه لا يخفى عليك ما في اشكال الفاضل في عد في ذلك قال ولو لم يدرك سوى الموقفين فاشكال اي في تحقق الصد واحكامه وان قرر في كشف اللثام الاشكال في انه ان احل ح بنيته مع الهدي فهل يسبب الاحلال ذلك وحده او مع الوقوفين للشك في ان المحلل هي مناسك منى وحدها ام مع الوقوفين ولا تصغ الى ما في الشرحين فلا ارتباط له بالمقام لكنه كما ترى لا حاصل معتد به له ولذا قال بعد ذلك والمتجه التحقق لما عرفت اي من الاطلاق وغيره ولو صد عن الذبح خاصة قيل فهو ممن لا يستطيع الهدي فعليه الصيام بدله ان لم يمكنه ابداع الثمن ممن يذبح بقية ذي الحجة ولكنه لا يخ من نظر بعد الاحاطة بما ذكرناه ولو صد عن مكة خاصة بعد الاتيان بافعال منى فان اتى بالطواف والسعي تمام ذي الحجة ولو بالاستنابة كما صرح به في ضه

صح حجه والا ففي ط والتذكرة والمنتهى والدروس وحواشي الكركي وظاهر التحرير والتلخيص على ما حكي عن بعضها بقي على احرامه بالنسبة للنساء والطيب والصيد لان المحلل للاحرام اما الهدي للمصدود والمحصور او الاتيان بافعال يوم النحر والطوافين والسعي فاذا شرع في الثلاثة والحق بمناسك منى يوم النحر تعين عليه الاكمال لعدم الدليل على جواز التحلل بالهدي ح فيبقى على احرامه الى ان ياتي بباقي المناسك وبالجملة التحلل من الجميع اما باداء المناسك او بنية للصد مع الهدي ولا دليل على التبعيض مع الاصل والاحتياط ولكن قد يدفع ذلك كله باطلاق النص المؤيد بالحرج والاولوية فيتحلل بالهدي ح كما في كشف اللثام وخصوصا بعد مضي ذي الحجة كما جزم به في ك بل لا يتحقق الصد بالمنع احدهما عن ايضا ومن هنا قال المص كذا اي يتحقق الصد بالمنع من الوصول الى مكة مطلقا ذلك وكيف كان فلا يتحقق الصد بالمنع من العود الى منى لرمي الجمار الثلث والمبيت بها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه ح فيحكم بصحة الحج ويستنيب فيها في الرمي في تلك السنة مع الامكان والا ففي القابل وان كان المصدود معتمرا بعمرة التمتع تحقق صده بمنعه من دخول مكة وبمنعه بعد الدخول من الاتيان بالافعال وفي ك في تحققه بالمنع من السعي خاصة بعد الطواف وجهان من اطلاق النص وعدم مدخلية الطواف في التحلل وعدم التصريح بذلك في النص والفتوى وفيه ما لا يخفى بعد وضوح صدق اسم الصد عليه ثم قال والوجهان آتيان في العمرة المفردة مع زيادة اشكال فيما لو منعه بعد التقصير عن طواف النساء فيمكن ان لا يتحقق ح الصد بل يبقى على احرامه بالنسبة اليهن وفيه منع واضح ايضا بعد عدم توقف تحقق الصد على عدم امكان الاتيان بالنسك بل ظاهر النص والفتوى تحققه وان كان يمكن فيما بعد ذلك الاتيان بالمصدود مع البقاء على احرامه ومن ذلك يظهر لك النظر فيما في حاشية الكتاب للكركي من دعوى عدم صدق الصد على المعتمر بعمرة افراد بالشروع في بعض افعالها فيبقى على احرامه الى ان ياتي بالباقي نعم لو منع من دخول مكة او المسجد تحقق الصد وفيه منع واضح بعد الاحاطة بما ذكرنا ثم ان الامر بالاحلال في النص والفتوى وان افاد الوجوب الا ان الظاهر ارادة الاباحة منه لانه في مقام توهم الحظر كما صرح به غير واحد بل ظاهرهم الاتفاق عليه كما عن بعض الاعتراف به فاذا بقي على احرامه ح للحج حتى فات الحج كان عليه التحلل بعمرة ان تمكن منها كما هو شان من يفوته الحج ولا دم عليه لفوات الحج كما صرح به المص في الفرع الثالث والفاضل وغيرهما بل في كشف اللثام انه المشهور للاصل وغيره لكن في محكي المنتهى عن بعض الاصحاب ان عليه دما لخبر داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله عم بمنى اذ دخل عليه رجل فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال نسأل الله العافية ثم قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى تمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل بدعوى ان الظاهر كون الدم للتحلل لعدم تمكنهم من العمرة ولكنه كما ترى لا دلالة فيه على انه للفوات من حيث كونه كذلك وعلى كل حال فهل يجوز له التحلل بعمرة قبل الفوات عن الحج وكره اشكال به قال بعض الجمهور لجواز العدول بدون الصد فمعه اولى وهو متجه حيث يجوز له العدول لاطلاق دليله الشامل لحال الصد لكن عن الشهيد القطع بعدم جواز التحلل له بعمرة الا ان يكون افرادا نذ بجواز التحلل بلا بدل فيه اولى وفيه ان غيره مثله وان وجب بناء على جواز التحلل فيه بلا بدل في عامة وكيف كان فالوجه جواز التحلل له بالعمرة في كل مقام يجوز له ذلك بدون صد والله العالم

فروع الاول اذا حبس بدين فان كان قادرا عليه ولم يدفعه لم يتحلل بالهدي بلا خلاف ولا اشكال ضرورة عدم كونه من المصدود الذي شرع فيه ذلك ح فاستصحب بقاء الاحرام بحاله حتى ياتي بالمحلل المثله نعم ان عجز عن ادائه تحلل بالهدي لكونه مصدودا عن الحج ح لان الصد هو المنع الصادق على مثله ودعوى ارادة خصوص المنع للعدو ونحوه منه لم تحققه في الفرض ان كان ظالما له يدفعها منع كون المراد منه ذلك بل هو مطلق المنع كما عساه يشهد له ما سمعته في خبر الفضل بن يونس عن ابي الحسن ع الذي حكم فيه بالصد لمن حبسه السلطان بل ونحوه مما تقدم ايضا من تحقق الصد بالمنع عن طريق مخصوص ولم تكن عنده نفقة لغيره او كان الوقت ضيقا بل في ك ان حصر الصد فيما ذكروه في موضع النظر لتعدد الاسباب فناء النفقة وفوات الوقت وضيقه والضلال عن الطريق مع الشرط قطعا ولا معنى وجه لرواية حمران عن الصادق عم حين سئل عن الذي يقول حلني حيث حبستني فقال هو حل حيث حبسه الله قال او لم يقل وفي الحاق احكام هؤلاء بالمصدود او المحصور او استقلالهم نظر من مشابهة كل منهما والشك في حصر السبب فيهما وعدم التعرض لحكم غيرهما ويمكن ترجيح جانب الحصر لانه اشق وبه يتيقن البراءة وان كان لا يخفى عليك ما فيه بل هو من غرائب الكلام ضرورة عدم صدق كل منهما على امثال هؤلاء كضرورة عدم لحوق حكم كل منهما لشيء منهم بعد عدم اندراجهم بل يبقون على الاحرام الى الاتيان بالنسك ولو العمرة المفردة وقد ذكر الاصحاب حكم من فاته الحج غيرهما مكررا واغرب شيء احتماله اخيرا ترجيح جانب الحصر باعتبار كونه اشق وان به تيقن البراءة فانه واضح المنع فالتحقيق ما ذكرناه ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة محلل غير المصدود ايضا ثم ان الظاهر تحقق الصد بالحبس ظلما على مال وان قدر على دفعه للاطلاق والحكم على المحبوس عند السلطان بانه مصدود فيما سمعته من خبر الفضل لانه لا يجب عليه بذله وان كان غير مجحف للاصل وغيره والامر بالاتمام بعد تحقق اسم الصد لا يقتضي لبذله مقدمة ولذا جزم به الفاضل في عد من غير اشارة الى خلاف بل حكاه في ك ايض عن ظاهر جماعة ايض بل لعله مراد المص بقوله وكذا لو حبس ظلما بناء على ان المراد التشبيه بالجزء الاخير من حكم المديون وهو قوله تحلل فيكون الحاصل ح ان المحبوس ظلما يتحلل مطلقا لانه مصدود سواء قدر على دفع المظلوم ام لا وسواء كان مجحفا ام لا ورب احتمال في عبارة المتن كون المشبه به المشار اليه بذا مجموع حكم المحبوس بدين بتفصيله فيكون الحاصل ح ان المحبوس ظلما ان قدر على دفع ما يريد منه لم يتحلل وان عجز تحلل نحو ما سمعته في المديون واختاره في ك ورد بما يشهد له ما تقدم له

فى الشرايط فيما لو كان فى الطريق عدو لا يندفع الا بمال حيث قال ولو قيل يجب التحمل مع المكنة كان حسنا ولو ما التسمعه منه فى الفرع الخامس من انه لو طلب
اى العدو مالا لم يجب بذله ولو قيل بوجوبه اذا كان غير مجحف به كان حسنا الكذ لا يخفى عليك ما فى اختلاف عبارة المص فى المواضع الثلثة مع انها متقاربة
الموضوع وبينها اختلاف يسير لان الاولى منها فيما لو طلب المال فى الطريق قبل الشروع فى الحج والاخران بعده الا ان هذه مفروضة فى كونه قد حبس
بالفعل والثانية فى كونه ممنوعا من المسير الى ان يؤدى لهم ما لا ضعلى الاحتمال الاخير فى عبارة المتن هنا الاختلاف فى الحكم ضرورة اشتراك الثلثة فى
وجوب الدفع مع الامكان الا ان فى الاخير التقييد بعدم الاجحاف فيحتاج ح الى توجيه الفرق بين ذكر القيد وعدمه ان كان او دعوى تغير الحكم واما
على الاحتمال الاول فى العبارة المقتضى لعدم وجوب دفع المال للظالم مط فلا ريب فى اختلاف الحكم ح ومن هنا تكلف للفرق بين هاتين العبارتين هنا بان
الاولى مفروضة فى كونه محبوسا على مال الظالم المخصوص المنع من الحج بل بسبب المال خاصة حتى انه لو اعرض عن الحج راسا لم يندفع عنه المال بخلاف منع العدو
فى الثانية فانه لخصوصية الحج حتى لو اعرض عن الحج خلى سبيله وح فيجب بذل المال فى الثانية لانه بسبب الحج دون الاولى لكن فى اختلاف الاحكام
بسبب هذا الفرق منع واضح خصوصا بعد عدم ظهوره من الكلام بل والمقام ونا اعد بما قيل انه كان الاولى للمط العكس فيجب بذل جميع ما يتمكن
ويقدر مع التلبس بالاحرام لوجوب الاتمام عليه جوابا فيقتضى وجوب مقدمته بخلاف ما اذا لم يتلبس بالحج فان الوجوب فيه مشروط بتخلية
السرب وهو منتف وشرط الواجب لا يجب تحصيله لكن فيه ما لا يخفى اذ فان مقتضا عدم الوجوب وان كان غير مجحف على انه قد تقدم
سابقا ان الوجوب للمقدمة قد يعارضه قاعدة نفى الحرج ونفى الضرر وغيرهما ولذا قيد بعضهم وجوبها بما اذا لم يستلزم ضررا وكيف كان فذلك
كله خارج عن المقصود الذى هو تحقق الصد بالحبس ظلما من غير فرق بين كونه على الحج او على المال والله العالم **الفرع الثانى** اذا
صابر المصدود ملعرفته من كون الامر بالتحلل له للاباحة ففات الحج لم يجز له التحلل بالهدى لعدم صدق اسم المصدود عليه من غير فرق بين كون ذلك
منه رجاء لزوال العذر قبل خروج الوقت ام لا وح تحلل بعمرة مفردة كغيره ممن يفوته الحج ولا دم عليه للفوات خلافا لما سمعته من المحكى مرسلا
عن خلاف الشيخ لخبر داود الرقى الذى لا دلالة فيه على ذلك وعليه القضاء اى تدارك الحج ان كان واجبا عليه مستقرا ولو للتفريط فى عدم المبادرة
بناء عليه مستمرا على الاستطاعة والا فان كان ندبا بالاصل فلا وان كان قد وجب بالشروع وكذا ما وجب عليه فى عامه ولم يتحقق التقصير فى ذهبت
الاستطاعة كما تقدم الكلام فى ذلك كله انفا ولو استمر المنع عن مكة بعد الفوات تحلل من العمرة بالهدى كالاول كما فى المسالك وغيرها بل فى س وعلى هذا لو
صار الى بلده ولم يتحلل وتعذر العود فى عامه لخوف الطريق فهو مصدود فله التحلل بالذبح فى بلده والتقصير فيتبعه عليه ك ولكن لا يخلو من نظر ضرورة
عدم صدق اسم الصد على مثله عرفا والله العالم **الفرع الثالث** اذا غلب على ظنه انكشاف العدو قبل الفوات جاز له التحلل كما نص عليه غيرها
بل لا اجد فيه خلافا فيه معتدا به فضلا عمن كان يرجع لصدق اسم المصدود بل عن بعض لو علم ذلك لم يستبعد الاصبها لو تم الدليل على الظن وكانه اشار
بذلك الى ما سلف منه من المناقشة فى تحقق الصد قبل فوات الوقت المذكور من المناقشة بان ما وصل الينا من الروايات لا عموم فيه بحيث يتناول هذه الصورة
اى صورة غلبة الظن ومع انتفاء العموم يشكل الحكم بالجواز ويلوح من كلام الشهيد فى الدروس فى موضع من الشرح ان التحلل انما يسوغ اذا لم يرج المصدود
زوال العذر قبل خروج الوقت ولا ريب فى انه اولى وفيه ما لا يخفى عليك من كونه كالاجتهاد فى مقابلة النص والفتوى ويكفى فى العموم ما سمعته من النصوص
السابقة بل والاية بناء على ارادة الاتمام من الحصر فيها كما سمعته سابقا نعم قد يشك فى صورة العلم الذى يمكن دعوى ظهور كلمات الاصحاب فى خلافها
ولولا ذلك لكان الحاقها بهما ايضا ولكن مع ذلك فلا ريب فى ان الافضل والاولى بل الاحوط البقاء على احرامه كما فى غير المقام من دوران الامر بين
تخلصا من احتمال توقف تحقق اسم الصد على الفوات فى جميع الوقت كما سمعته من بعض الافاضل وغير ذلك مما يكفى فى اثبات مثله وح فاذا لم
يتحلل وانكشف العدو ولم يفت الوقت اتم نسكه المامور باتمامه ولو اتفق الفوات تحلل بعمرة كما هو حكم من يفوته الحج وسمعته مكررا ولو
تحلل فانكشف العدو والوقت متسع للاتيان به وجب الاتيان بحج الاسلام مع بقاء الشرايط بناء على ما سمعته سابقا من وجوب المبادرة
على من جمع الشرايط ولا يشترط فى بقاء وجوبه الاستطاعة من بلده ح وان كان فى حج الاسلام لعموم النصوص لصدق الاستطاعة والله العالم
الفرع الرابع لو افسد حجه فصد فتحلل جاز لعموم الادلة والملازمة الرافع لاحتمال اختصاص الصد بالحج الصحيح ح كان عليه بدنة
للافساد ودم التحلل للصد والحج من قابل للافساد وان كان الحج مندوبا وسقط عنه وجوب الاتمام بالصد بلا خلاف اجده فى شئ من ذلك بل ولا
اشكال لعموم الادلة فان كانت الحجة حجة الاسلام وكان استقر وجوبها او استمر الى قابل قلنا فيما على المفسد حجتين التى فسدها وما يفعله
فى قابل ان الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة لم يكف الحج الواحد اذ لم يات بشئ مما عليه من العقوبة وحجة الاسلام وقد وجبا عليه لان المفروض
تحلله بالصد ما عن الاردبيلى من الشك فى شموله لدليل القضاء بمثل هذا الفرض فى غير محله بعد اطلاقه وعمومه كما تعرفه انشاء فيما ياتى نعم ان
قلنا ان الاولى عقوبة كان النجم وجوب حجة واحدة كما عن ط والايضاح وغيرهما للاصل بعد كون المعلوم وجوبه عليه عقوبة اتمام ما افسد
والفرض سقوطه عنه بالصد فليس عليه الا حجة الاسلام بعد ان لم يكن دليل على قضاء حجة العقوبة الا ان ظاهر المص كون الاولى حجة الاسلام
والثانية عقوبة ولذا اطلق وجوبهما عليه ولعله لانه حج واجب قد صد عنه وكل حج واجب قد صد عنه يجب عليه قضاؤه ولما تسمعه فيما ياتى انشاء
من الخبر الدال صريحا على ان الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة الا انه لا يخفى عليك منع كلية الكبرى فى الاول بعد ما عرفت

عدم اقتضاء الصد نفسه من حيث هو كذلك قضاء حج بل ان كان وجوبه مستقرا او مستمرا وجب لدليله والا فلا وجوب اما الثانى فستعرف الكلام فيه انشاء
وعلى كل حال فبناء على وجوب الحجتين عليه ينبغى تاخر ما هو عن حجة الاسلام المتقدم وجوبها بل عن الايضاح الاجماع عليه كيف كان فلو تحلل المصدود
قبل الفوات وانكشف العدو والوقت متسع لاستيناف القضاء وجب القضاء فى عامه ان كان واجبا من اصله ضرورة تناول الخطابات له مع فرض
بقاء الوقت وهو حج يقضى اى يتدارك لسنته بل عن ط وير وتهى انه ليس فى غير هذه الصورة حج فاسد يقضى لسنته ولعله لانه فى غير الصد
المحصر يجب عليه اتمام الفاسد فلا يتصور قضاؤه فى تلك السنة نعم الظاهر ارادة التدارك من القضاء فى هذه السنة ضرورة كونها حجة الاسلام
وهذا العام عامها الا انها قضاء فيه ولكن فى عدة فى مفروض المسئلة وهو حج يقضى لسنته على اشكال فى كشف اللثام من الاشكال فى ان الاولى
حجة الاسلام فتكون مقضية فى سنتها او لا فلا فان السنة حج سنة العقوبة ومعناه ان لا تقضى او تقضى من قابل فان قيل العام فى الاصل عام
حجة الاسلام والذى كان لحرمه كان ايضا حجة الاسلام وقد تحلل منها والان يقضيها قلنا انقلبت الى عام العقوبة بناء على كون الاولى عقوبة
وان قيل ان القضاء ليس فى شئ من هذا العام وما يفعل بالمعنى المصطلح لامتداد العمر وان وجب المبادرة فانما هو بمعنى الفعل
والاداء قلنا المراد به فعل ما تحلل منه نعم لا طائل تحت هذا البحث قلت لا يخفى عليك ضعف الوجه الثانى من الاشكال على هذا التقدير ضرورة عدم
كون الاولى عقوبة عدم صحة حجة الاسلام فيها لخصوص ما عرفته من الاجماع على تاخرها عن حجة الاسلام على القول بوجوبها وكذا ما حكاه فى كشف
اللثام ايضا من ان معنى كونه حجا يقضى لسنته انه ليس عليه حج لغيره الاشكال مما تقدم من الاشكال فى وجوب حجتين وعدمه ولعله الذى فهمه الشهيد
وعميد الاسلام الا انه كما ترى واضح الفساد ويمكن ان يكون مراد الفاضل الاشكال فى صدق كونه حجا يقضى لسنته على الفرض وذلك للاشكال
فى كون الاولى حجة الاسلام والثانية عقوبة وبالعكس فعلى الاول يصدق ضرورة انه قضاء عن الفاسد الذى كان هو حجة الاسلام بخلاف الثانى فانها
تكون هى حجة الاسلام لا قضاء عن الفاسد ان قلنا بكونه موجبا للقضاء لما عرفت من الاجماع المحكى على تقديم حجة الاسلام عليه فهو ح حج الاسلام
لا قضاء عنه لسنته وحج العقوبة بعد والامر سهل فانه لا ثمرة لذلك كما سمعت الاعتراف به فى كشف اللثام هذا كله فى حج الاسلام المستقر او المستمر
اما اذا كان مندوبا وقد افسده ثم صد وتحلل ثم انكشف العدو وقضى ايضا وجوبا لان الفرض بقاء الوقت واحتمال اختصاص مشروعية القضاء فى القابل
لظاهر النصوص واضح الضعف بعد ظهور النصوص فى غير صورة الصد التى يجب فيها اتمام الفاسد اذ المطلق فيها ان عليه الحج من قابل بل الظاهر انه على
التقدير حج يقضى لسنته بل قد يقال لا صورة يتصور فيها القضاء للفاسد فى سنته غير هذه الصورة ضرورة وجوب الاتمام عليه فى غير الفرض ولعله
لذا اطلق المص ولكن قوله متصلا بما سمعته على ما قلنا فحجة العقوبة باقية يقتضى كون مراده فى مفروض المسئلة حجة الاسلام وان مختاره
ما عرفته من كون حجة الاسلام الاولى والثانية عقوبة وح يجب له القضاء بمعنى التدارك عن الفاسد مع فرض سعة الوقت وكونه حجا يقضى
لسنته ويبقى حج العقوبة فى ذمته ولا يشكل ذلك بعد ما سبق ما يدل على مختاره كون الاولى هى الفرض والثانية عقوبة لامكان استفادته من اطلاق
قوله وعليه الحج من قابل الشامل للصورة انكشاف العدو وبعد التحلل مع سعة الوقت فانه لا يتم الا على ذلك ضرورة عدم وجوبه عليه من قابل لو كان غير
حج الاسلام وقد تداركه فى تلك السنة بل لا ينافيه ايضا كون حج العقوبة على التراخى فلا يتعين كونه من قابل لامكان عدم ارادته الفورية او
عدمها وانما مقصوده عليه حج بسبب الافساد وبما ذكر كونه من قابل تبعا للنصوص الواردة التى يمكن ان يكون محلها الغالب فى حج الاسلام او غير
ذلك بل قد يندفع بالتامل فى ذلك ما عساه يورد على عبارة المص من كونها موهمة للتناقض باعتبار ظهور قوله وعليه الحج من قابل فى كون الواجب حجا
واحدا مع تصريحه بقوله ولو انكشف الخ فى وجوب حجتين وعلى كل حال فيما ذكرناه يظهر لك النظر فيما فى التنقيح حيث قال اذا اعتق العبد فى الحج الفاسد
قبل الوقوف اجزاه مع القضاء عن حج الاسلام ولو كان العتق بعد الوقوف وقلنا الاولى فرضه لم يجزه ويجب حج الاسلام بعد حج القضاء وان قلنا
انها العقوبة اجزا القضاء عن حجة الاسلام لصدق عتقه قبل الوقوف فيه ولا ما لا يخفى عليك بعد ما عرفته من الاجماع على وجوب تاخير حج
القضاء عن حج الاسلام نعم عن الشيخ الاجتزاء بحجة القضاء لو قدمها غفلة لان الزمان متعين لها والمشهور البطلان لعدم الدليل على التعيين على وجه
يقع لها وان لم تنو وهو الاصح وثانيا ما فى قوله وان قلنا انها العقوبة الخ فان مراده على الظ كون عتقه قد حصل قبل وقوف القضاء وقد قلنا
ان الثانية هى حجة الاسلام وهو قد اعتق قبل وقوف حجة الاسلام فيجزيه لعموم قولهم عليهم السلام اذا اعتق العبد قبل الوقوف اجزء عن حجة
الاسلام وفيه ان القضاء انما يجزى عن حج الاسلام على القولين فى موضع لو سلم من الافساد لاجزء عن حج الاسلام وفى الفرض لو سلم عن الافساد لم يجز عن
حج الاسلام لكون المفروض وقوع العتق بعد الموقفين ولان القضاء قد صار عليه بسبب الافساد فلا يجزى عن حج الاسلام الذى لا يجزى عنه الفاسد
على تقدير عدم فساده ضرورة ان الضرورة مثلا لو حج قبل الاستطاعة ندبا ثم افسد كان عليه الاتمام والقضاء فلو استطاع قبل القضاء لم يجزه القضاء
عن حج الاسلام لان الفاسد لو سلم لم يجز عن حج الاسلام ومن هنا صرح الحلى والفاضل الشهيد فيما حكى عنهم بعدم الاجزاء على القول بكون
الاولى عقوبة والثانية حجة الاسلام والله العالم وعلى كل حال فلو انكشف العدو ولم يكن قد تحلل مضى فى اتمام فاسده وقضاه وجوبا وان كان ندبا
ندبا فى القابل كما عرفت وتعرفه انشاء فان فاته تحلل بعمرة وقضى واجبا وان كان ندبا عليه بدنة الافساد لا دم الفوات لما سمعته سابقا ولو فاته
وكان العدو باقيا يمنعه عن العمرة فله التحلل من دون عدول الى العمرة ثم انه بلا اطلاق النص والفتوى على العمرة المقدرة وعليه دم التحلل كما كان عليه

قبل الفوات للعمومات بدنة الافساد والقضاء على حسب ما عرفت ولو صدنا فانه جاز التحلل ايضا لاطلاق الادلة الذي لا فرق فيه بين الافساد وعدمه ولا بين
التقدم والتأخر كما عرفته سابقا ولو حج فعليه لبدنة للافساد والدم للتحلل والقضاء وان بقي محرما حتى فات تحلل بالعمرة والله العالم **الفرع الخامس**
لو لم يندفع العدو الا بالقتال لم يجب سواء غلب على الظن السلامة او العطب بلا خلاف اجده فيه بل في المسالك الاتفاق عليه وفي المدارك هو مقطوع به في كلام الاصحاب و
لعله للاصل السالم عن معارضة باب المقدمة الساقطة هنا باستلزامها حرجا ومشقة ونحوهما مما تسقط بمثله كما في غير المقام ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر
خلافا للشافعي في قول فاوجب القتال اذا كانوا كفارا ولم يزد عددهم على ضعف المسلمين ولا ريب في ضعفه وفي محكي المنتهى الاعداء ان كانوا مسلمين فالاولى ترك
القتال الا ان يدعو الامام او نائبه الى القتال فيجوز لانهم تعدوا على المسلمين بمنع الطريق فاشبهوا سائر قطاع الطريق وان كانوا مشركين لم يجب ايضا
قتالهم لانه انما يجب لله تعالى عن النفس او الدعوة للاسلام واذا لم يجب فلا يجوز ايضا سواء كانوا قليلين او كثيرين والمسلمون اكثر او اقل مع انه قال في المسلمين ان
الاولى ترك قتالهم وهو مشعر بالجواز ومن هنا قال في المسالك الظاهر ان المراد نفي التحريم لانه ولي التقييد باذن الامام يدل عليه لكن فيه المنع من اشتراط
اذن الامام في ذلك ضرورة كونه من الدفاع اذا كان قد اراد السير في الطريق المباح فمنعه ومن النهي عن المنكر ولذا صرح الفاضل والشهيد بالجواز وان
في الكفار اذا ظن الظفر بهم بل عن ظاهره استحباب قتالهم لما فيه من الجهاد وحصول النصر واتمام النسك ودفعهم عن منع السبيل واشكله في المسالك بمنع عدم توقف النهي المؤدي
الى القتال او الجرح على اذن الامام وقد اعترفنا به في بابه وبان ذلك لو تم لم يتوقف الجواز على ظن الظفر بل متى جوزه كما هو الشرط فيه وايضا الحاقه بباب
النهي عن المنكر يفضي الى وجوبه لا الى جوازه بالمعنى الاخص وهم قد اتفقوا على عدم الوجوب مطلقا وفيه ان اطلاق الادلة يقتضي عدم التوقف في نحو
الفرض خصوصا بعد ما سمعت انه من الدفاع مع فرض ارادة السير ومنعهم بل هم من قطاع الطريق الذين لا اشكال في جواز دفاعهم وانتظار ارادة ظن
السلامة من ظن الظفر وعدم الوجوب للمعارضة بما فيه من الخطر على النفس كما حررناه في نظير ذلك في كتاب الجهاد وعلى كل حال فلو ظن العطب او تساوى
الاحتمالان فينبغي ان ظاهرهم الاتفاق على عدم الجواز وهو ان تم كان الحجة والا امكن القول بالجواز مع تساوي الاحتمالين ولو بدء العدو بالقتال
فان اضطر الى الدفاع وجب وكان جهادا واجبا من غير حاجة الى اذن الامام بل في كشف اللثام هو كذلك ايضا مع ظن الظفر والعلم بعدم المخاطرة وان
لم يضطر الى الدفاع والا استحب وان كان لا يخلو من نظر ولقد اجاد ابو علي فيما حكي عنه بقوله ولو طمع المحرم في دفع من صده اذا كان ظالما له بقتال او غيره
كان ذلك مباحا له ولو اتى على نفس الذي صده سواء كان كافرا او ذميا او ظالما ولذا نفى الباس عنه في محكي التحرير هذا وفي المسالك فان لبس جنة للقتال او ساترة
للدراع كالجوشن او مخيطة فعليه الفدية كما لو لبسها للحر والبرد ولو قتل نفسا او اتلف مالا لم يضمن ولو قتل صيدا للكفار كان عليه الجزاء لله تعالى ولا قيمة
للكفار اذ لا حرمة لهم قلت ستسمع ان شاء الله تمام الكلام في ذلك في الكفارات ولو طلب العدو مالا لم يجب بذله ان لم يكونوا مأمونين اجماعا كما عن كرة و
هي قليلا كان او كثيرا بل عن كره ذلك ايضا وان امنوا بل عنه ايضا وعن كرة وهي الكراهة مع كونهم مشركين لان فيه تقوية لهم وصغارا على المسلمين
وان كان قد ينافيه منافاة ذلك لوجوب المقدمة ولعله لذا قال المص ولو قيل بوجوبه اذا كان غير مجحف كان حسنا ونحوه عن هي بل قد سمعت ما ذكره
المص سابقا من وجوب التحمل مع التمكن قبل التلبس بالحج فضلا عن الفرض المامور فيه باتمام الحج والعمرة ومن هنا قال في المدارك كان حق التسوية بين
المقامين او عكس الحكم ان كان فيه من الظاهر ارادة عدم الاجحاف من التمكن في السابق ضرورة كونه المناسب لسقوط باب المقدمة بقاعدة نفي العسر والحرج
وغيرها كما انه يرجع اليه ما عن كرة من عدم وجوب بذله مع كثرته مطلقا بل عنه ايضا انه جعل بذله مكروها للعبد لكافر لما فيه من الصغار و
تقوية الكفار وان كان فيه ما عرفت ما لم يرجع الى قاعدة نفي الحرج ونحوها هذا كله في المصدود واما المحصر اسم مفعول من احصره
المرض اذا منعه من التصرف ويقال للمحبوس حصر بغير همزة فهو محصور ولكن عن الفراء جواز قيام كل منها مقام الاخر ويؤيده استعمال
الفقهاء لهما هنا خلافا لما عن الزجاج والمبرد من اختصاص الحصر بالحبس والاحصار في غيره وكذا عن يونس قال اذا رد الرجل عن وجه يريده
فقد احصر واذا حبس فقد حصر وعن ابي اسحق النحوي الرواية عن اهل اللغة ان يقال للذي منعه الخوف والمرض ويقال للمحبوس حصر وعن ابي
عمرو الشيباني حصرني الشيء واحصرني اي حبسني وعن التبيان والمجمع عن اهل البيت عليهم السلام ان المراد بالاية من احصره الخوف والمرض ولكن
بلوغ هدي الاول الى محله حيث صده ومكة الثاني ذبحه في الحرم وكذا عن ابن زهرة انه عمم الاحصار في الاية واللغة وقال قال الكسائي والفرا
وابن عبيدة وتغلب واكثر اهل اللغة يقال احصره المرض لا غير وحصره العدو واحصره ايضا وكذا الشيخ في محكي ف الا انه حكى هذه العبارة عن الفرا
خاصة والامر في ذلك كله سهل بعد التوسع في التعبير وعلى كل حال فهو الذي يمنعه المرض عن الوصول الى مكة او الموقفين على حسب ما سمعته
فاذا تلبس هذا بالاحرام لحج او عمرة تمتع او مفردة ثم احصر كان عليه ان يبعث ما ساقه ان كان قد ساق ولو لم يسق بعث هديا او ثمنه ولا يحل
حتى يبلغ الهدي محله وهو منى ان كان حاجا او مكة ان كان معتمرا بلا خلاف اجده في توقف تحلله بالهدي بل بوقته بل الاجماع بقسميه عليه مضافا
الى الكتاب والسنة نعم ما سمعته من البحث في الاجتزاء في التحلل بالهدي المسوق في المصدود يجري هنا وكذا الكلام في اعتبار النية وعدمها
وانما الخلاف في البعث وعدمه فالمحكي عن ابني بابويه والشيخ وابي الصلاح وبني حمزة والبراج وادريس ما ذكره المص بل حكي عن غير واحد عليه
الشهرة وهو كذلك نعم عن الاكثر تقييد مكة بفناء الكعبة وابن حمزة بالحزورة وعن الراوندي في فقه القران تخصيص مكة بالعمرة المفردة
وجعل منى محل المتمتع بها كالحج خلافا للاسكافي فخيره بين الذبح حيث احصر والبعث وجعله اولى وسلار ففصل بين التطوع وحجة

الاسلام ففي الاول يذبح الهدي حيث احصر وعن المفيد رواية مرسلا بل الظاهر العمل به لانه قال قال الصادق ع المحصور بالمرض ان كان ساق
هديا اقام على احرامه حتى يبلغ الهدي محله ثم يحل ولا يقرب النساء حتى يقضي المناسك من قابل هذا اذا كان في حجة الاسلام فاما حجة التطوع فانه
ينحر هديه وقد حل مما كان احرم منه فان شاء حج من قابل وان لم يشأ لا يجب عليه الحج وعن المقنع والمحصور والمضطر ينحران بدنتيهما في المكان الذي
يضطران فيه ورواه في الفقيه مرسلا عن الصادق ع وعن الجعفي انه يذبح مكان الاحصار ما لم يكن ساق وهو خلاف ما فعله الحسين ع على احد الروايتين
ان كان احرم ولكن ظاهر الاية والاخبار حجة على الجميع لما اشتهر في الاول باحتمال كون معناه حتى تنحروا هديكم حيث حبستم كما هو المنقول من فعل
النبي ص فيها ظاهر النصوص التي منها الخبر الطويل في حج الوداع المشتمل على احتجاجه ص بالاية على عدم الاحلال حتى يبلغ محله يعني منى بل وصحيح معوية
بن عمار عن ابي عبد الله ع الدال على الحكم في المسئلة والمشعر بكون محل الهدي ما ذكرناه قال سئلته عن رجل احصر فبعث بالهدي قال يواعد اصحابه ميعادا
ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك وان كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول اصحابه
مكة والساعة التي يعدهم فيها فاذا كان تلك الساعة قصر واحل وان كان مرض في الطريق بعد ما يخرج فاراد الرجوع رجع الى اهله ونحر بدنة او اقام
مكانه حتى يبرأ اذا كان في عمرة فاذا برئ فعليه العمرة واجبة وان كان عليه الحج رجع او اقام ففاته الحج فان عليه الحج من قابل فان الحسين بن علي ع خرج معتمرا
فمرض في الطريق فبلغ عليا ع ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه بالسقيا وهو مريض بها فقال يا بني ما تشتكي قال اشتكي راسي فدعا علي ع ببدنة
فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة فلما برئ من وجعه اعتمر قلت ارايت حين برئ من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة احل له النساء قال لا تحل له النساء
حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله ص حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي ص مصدودا
والحسين ع محصورا وخبر زرارة عن ابي جعفر ع اذا احصر بعث بهديه الحديث وخبره الاخر عن ابي عبد الله ع اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه
راسه الحديث وخبر رفاعة عنه ايضا قلت رجل ساق الهدي ثم احصر قال يبعث بهديه قلت هل يستمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه
وصحيح ابن مسلم عن ابي جعفر ع ورفاعة عن ابي عبد الله ع انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلت
هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه وموثق زرعة سئلته عن رجل احصر في الحج قال فليبعث بهديه اذا كان مع اصحابه ومحله
ان يبلغ الهدي محله ومحله منى يوم النحر اذا كان في الحج وان كان في العمرة نحر بمكة وانما عليهم ان يعدهم لذلك يوما فاذا كان ذلك اليوم فقد وفى
ان اختلفوا في الميعاد لم يضره ان شاء الله وهو مع انه صريح في الحكم صريح ايضا في المراد من الاية ولا ينافي ذلك فعله ع بعد احتمال الارادة ظاهرا في خصوص
المحصور وان اشترك معه المصدود في اعتبار الهدي كما اشرنا اليه سابقا بل في المسالك ان الاولى للمص ترك ذكر المحل لان كل موضع يذبح فيه الهدي
او ينحر فهو محله سواء كان احد الموضعين المذكورين او محل الصد كما يقتضيه تفسير الاية عندنا فانها شاملة للمصدود والمحصور وان عبر فيها بلفظ المحصر ويراد
ح بالمحل فيها الاعم وليس في ذكره فيها ما يفيد الاختصاص بالموضعين بل هو حكم مشترك بين المصدود والمحصور وانما يمتازان بمكان الذبح وهو احد
الموضعين في المحصور وموضع الصد في المصدود وان كان لا يخفى من نظر يظهر مما ذكرناه وعلى كل حال فالمناقشة واهية نعم قد يعارض ذلك في الجملة ما
سمعته في ذيل صحيح ابن عمار المعتضد بصحيحه الاخر وحسنه عن الصادق ع ان الحسين بن علي ع خرج معتمرا فمرض في الطريق فبلغ عليا ع وهو بالمدينة فخرج
في طلبه فادركه بالسقيا وهو مريض فقال يا بني ما تشتكي قال اشتكي راسي فدعا ع ببدنة فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة وصحيحه الاخر
عنه ايضا انه قال في المحصور ولم يسق الهدي قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام وخبر رفاعة وقويه عنه ايضا قال خرج الحسين ع معتمرا وقد ساق
بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر راسه ونحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي ع ابني ورب الكعبة افتحوا له وكان قد حموه
الماء فاكب عليه ويشرب ثم اعتمر بعد ومرسل الفقيه والمفيد المتقدمين ولكن المرسل منهما لا حجة فيه بعد عدم الجابر فضلا عن ان يعارض ما سمعت
مع احتمال الاول منها الضرورة والاخران منتهى قول الصادق ع فيه الى قوله هذا والباقي من المفيد وصحيح ابن عمار وحسنه وقوي رفاعة محتملان
بل قيل ظاهران في الضرورة التي يحتملها كلام الصدوق ايضا بل قد يحتملان عدم احرام الحسين ع وانما نحرها هو او علي ع تطوعا وخصوصا اذا كان
قد ساق بل ربما ايد بما سمعته من صدر الاخر المروي في ب صحيحا لكن مكان بعد ما يخرج بعد ما احرم الا ان السياق يؤيد الاول وان
ظن عكسه ح فالسقيا هي البئر التي كان النبي ص يستعذب ماءها فيستقي له منها واسم ارضها الفلجان لا السقيا التي يقال بينها وبين المدينة
يومان وما في ك من احتمال الجمع بين صحيحه وذيله بحمل الاول على الهدي المتطوع به اذا بعثه المريض من منزله كما ترى بعد الاحاطة بما ذكرنا
من النصوص والفتاوي وبذلك وغيره يظهر لك انه لا وجه للجمع بين النصوص بالتخيير المتوقف على التكافؤ المعلوم عدمه من وجوه فالتحقيق ح ما
عليه المش نعم قال الشهيد ورد بما قيل بجواز النحر مكانه اذا اضر به التاخير وهو في موضع المنع لجواز التعجيل مع البعث يعني تعجيل الاحلال قبل
بلوغ الهدي محله ثم فيه مخالفة واحدة لاصل الشرع وهو الحلق قبل بلوغ محله بخلاف ما اذا نحره مكانه ففيه مع ذلك مخالفة بانه لم يبلغ الهدي
محله ولكن قد يقال ان الضرورة التي قد تدعو تقتضي ظهور بعض النصوص فيها واحتمال اخرها ظاهرة في ذلك وفي لا اثم منه بل العمل عليه لقول ابي جعفر ع
في خبر زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه واذاه راسه قبل ان ينحر فحلق راسه فانه يذبح في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يطعم ستين مسكينا
كالصريح فيه اللهم الا ان يحمل على ارادة ان المحصور قبل بلوغ الهدي محله اذا احتاج الى حلق راسه لاذى به ساغ له ذلك ووجب عليه الفداء

كما عن ابي التصريح به مستندا اليه بالخبر المزبور وح يكون الذبح كفارة لا للتحلل هذا كله في مكانه واما زمانه ففي الحج يوم النحر كما عن الاصحاب الاقتصار عليه ولعله لقصر عليه في صحيح ابن عمار وحسنه ومضمر زرعة المتقدمة مترسا بقا ولكن في عدد ايام التشريق ولعله لما شاء الشهيد بنسبة ذلك الى القيل ولا ريب ان الاحوط الاقتصار على يوم النحر وان كان الذي يقوى خلافه لكون ايام التشريق ايام ذبح الهدى بل يمكن ان يتعدى ذلك من يوم النحر والله العالم وكيف كان فاذا بلغ الهدى محله قصر لما سمعته في صحيح معوية عن الصادق ع مضافا الى قول ابي جعفر ع في خبر حمران فاما المحصور فانما يكون عليه التقصير الى غير ذلك واحل من كل شيء على المحرم الا من النساء خاصة حتى يحج في القابل ان كان واجبا او يطاف عنه طواف النساء ان كان تطوعا بلا خلاف معتد به في شيء من ذلك بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا بل في كشف اللثام نسبة ذلك الى النصوص والاجماع على كل من المستثنى والمستثنى منه وهو كذلك لما سمعته من صحيح معوية بن عمار المتقدم المشتمل على الفرق بين المصدود والمحصور بذلك وصحيحه الاخر المشتمل على احصار الحسين ع مضافا الى النصوص المتقدمة فيمن نسي طواف النساء الدالة على جواز الاستنابة فيه وان تمكن من الرجوع بنفسه كما مر الكلام فيه مفصلا ومنه يعلم ما في ك فانه بعد ان ذكر عن الفاضل في المخ انه اسند الاكتفاء بالاستنابة فيه الى علمائنا مؤذنا بالاجماع عليه لم يستدل عليه بشيء واستدل عليه جمع من المتاخرين بان الحج المندوب لا يجب العود لاستدراكه والبقاء على تحريم النساء ضرر عظيم فاكتفى في الحل بالاستنابة في طواف النساء قال وهو مشكل جدا لاطلاق قوله ع لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة وتبعه المحدث البحراني لكنه اختار سقوط طواف النساء فيه بعد ان حمل ما في النص عليه على الواجب للاصل ومرسل المفيد كما ترى ضرورة انقطاع الاصل بالاطلاق المعتضد باستصحاب حرمتهن عليه والمرسل بعد التسليم ظهوره في ذلك على وجه لا يقبل التخصيص بغير من لا حجة فيه وكذا ما في ك فان الاطلاق المزبور لا ينافي التقييد بطواف النائب فيه بعد معلومية مشروعية النيابة مع التمكن من الرجوع في غير المقام حتى في الحج الواجب ومن هنا مال الفاضل فيما حكي عنه الى الحاق الواجب غير المستقر هنا بالمندوب في النيابة بل والواجب المستقر مع عجزه عنه في القابل وان نسبه في ك الى القيل مشعرا بتمريضه لكنه في غير محله لما عرفت من مشروعية النيابة فيه مؤيدا بدليل نفي الحرج ونحوه كل ذلك مع ضعف دلالة الصحيح المزبور على ذلك لكونه في مقام بيان الفرق بين المصدود والمحصور لا لبيان اجزاء الاستنابة وعدم اجزائها كما هو واضح ومنه يعلم ضعف الاستدلال به على عدمه بالاصل المقطوع بما عرفت فالاقوى ح الاجتزاء بها ولعله هو مقتضى اطلاق ما عن [illegible] الغنية والتحرير لا يحللن للمحصور حتى يطوف لهن في قابل او يطاف عنه من غير تفصيل بين الواجب وغيره بل وما عن الجامع اذا استناب المريض لطواف النساء وفعل النائب حللن له النساء ولو اعتبد بالقابل بل وما عن [illegible] لهن لا يحللن حتى يحج في القابل او يامر من يطوف عنه للنساء وما عن الكافي ولا يحللن له حتى يحج او يحج عنه بناء على ارادة الطواف عنه من الحج عنه نعم لو كان قادرا على الاتيان به والفرض استقرار وجوبه واستمراره لم يتحلل الا بالاتيان بالنسك فلا يجديه الطواف فضلا عن الاستنابة فيه كما هو ظاهر الكتاب و[illegible] وغيره ومحكي [illegible] المهذب [illegible] والاصباح [illegible] والتبصرة والتلخيص للاصل وما سمعته من قول الصادق ع لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة الظاهر في الاتيان بالنسك كقوله في مرسل المفيد لا يقرب النساء حتى يقضي المناسك [illegible] اطلاق العبارات المزبورة وان اقتضى جواز الاستنابة في الواجب مع القدرة الا انه يمكن دعوى الاجماع على خلافه مضافا الى الاصل والصحيح [illegible] مع احتمال ارادتهم بالاطلاق المزبور التنويع لا الاجزاء مطلقا وعلى كل حال منه يعلم ما في احتمال مدافعة الاطلاق المزبور لما سمعته من اجماع [illegible] على الفرق بين الواجب والمندوب ومن هنا قال بعض الناس يتوجه ح القول باطلاق الصحيح المقتضي لعدم الاجتزاء بالاستنابة من غير فرق بين الواجب والمندوب لكنه كما ترى ضرورة امكان كونه بعد التسليم خرقا للاجماع المركب لان الاصحاب بين مفصل بينه وبين الواجب بما عرفت وبين مطلق لجوازها فيه وفي الواجب وبين قائل بالتحلل بالندب من غير توقف على شيء كما عن [illegible] وظاهر المفيد ومحتمل المرسل الذي عرفته فالقول بثبات الندب للواجب في توقف الاحلال منه على اداء المناسك خلاف ما اتفقت عليه الاقوال الجمع فلا مناص عن القول بالمشهور مع عدم المستند لما سمعته عن [illegible] ومحتمل المفيد كما انه لا مستند للاطلاق المزبور بناء على عدم ارادة التنويع منه بل ظاهر الادلة خلافه ومنه يقوى احتمال ارادة التنويع منه فيختص الواجب بتوقف الاحلال منه على فعل النسك مع القدرة ومع العجز او الندب او عدم استقرار الوجوب يكفي الحج عنه بل يقوى الحاق المستاجر والمتبرع عن الغير بذلك وبذلك كله يظهر لك النظر فيما ذكره غير واحد من متاخري المتاخرين والله الموفق والمسدد [illegible] ولو احصر في عمرة التمتع فالظاهر حل النساء له اذ لا طواف لاجل النساء فيها واستحسنه بعض من تاخر عنه بل استدل له بصحيح البزنطي سأل ابا الحسن ع عن محرم انكسرت ساقه اي شيء حل له واي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء فقال من النساء والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم لكن فيه انه مطلق شامل للعمرة المفردة والحج باقسامه لا قائل به ح واخراج ما عدا العمرة المتمتع بها بالاجماع وان امكن جمعا بين الصحيح والاجماع الا انه غير منحصر في ذلك اذ من المحتمل حمله على التقية فان من العامة من يرى الاحلال حتى من النساء ومنهم من لا يرى الاحلال الا ان ياتي بالافعال فان فاته الحج تحلل بالعمرة خصوصا مع كون زمان الامام المروي عنه في شدة التقية او ما اذا استناب في طوافهن كما ذكره بعض المحدثين على انه معارض بما سمعته من قضية الحسين ع وغيره مما لا فرق فيه بين عمرة التمتع وغيرها مضافا الى الاستصحاب ومن هنا مال جماعة منهم ثاني المحققين والشهيدين الى توقف الاحلال منه عليه بل في التعليل بعدم الطواف لهن في خصوص النسك المفروض ما لا يتم لو علق الاحلال منهن على طوافهن وليس كذلك فيما وصل الينا من الروايات تعرض لذكر طواف النساء وانما المستفاد من الصحيح المتقدم توقف حلهن على الطواف والسعي وهو متناول

للحج باقسامه والعمرتين اللهم الا ان يقال ان فيها شيئا غير متناول لها فلا اطلاق فيه ولكنه غير كاف في اخراجها اذ يكفي نفي الاطلاق وح فينبغي الرجوع الى الاصول التي مقتضاها البقاء على الاحرام بالاضافة اليهن حتى يثبت المحلل وليس الا الطواف لانعقاد الاجماع على الاحلال به منهن دون غيره ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا اعتبار الطواف في حلهن مع الحصر عن النسك الذي يتوقف حلهن عليه ما اذا لم يكن معتبرا فيه فذلك فالمحلل للنساء وغيرهن متمايز الاتيان بالنسك وما جعله الشارع محللا في الحصر هو الهدي ولعل هذا هو الاقوى وان كان الاحوط الاتيان به مباشرة او استنابة في الحال الذي يجوز فيه كما عرفت والله العالم ولو بان ان هديه الذي بعثه او ارسل دراهم لشرائه لم يذبح وكان قد تحلل لم يبطل تحلله فلا اثم عليه ولا كفارة فيما فعله من منافيات الاحرام وكان عليه ذبح هدي في القابل بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به غير واحد بل ولا اشكال لان تحلله قد كان باذن من الشارع ولقول الصادق ع في صحيح ابن عمار المتقدم لكن زاد فيه في بيت فان ردوا الدراهم عليه ولم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم يكن عليه شيء ولكن يبعث من قابل ويمسك ايضا وقول ابي جعفر ع في خبر زرارة المصدود يذبح حيث صد ويرجع صاحبه فياتي النساء والمحصور يبعث بهديه فيعدهم يوما فاذا بلغ الهدى احل هذا في مكانه قلت ارايت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد احل فاتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك الان عن النساء اذا بعث وموثق زرعة السابق تماما الكلام في وجوب الامساك عليه الى يوم الوعد كما هو مقتضى الخبرين بل لعله المشهور كما اعترف به ثاني الشهيدين وغيره وعدمه كما هو خيرة المص في فع والفاضل في المخ والمقداد والحلي على ما حكي عنهم بل هو ظاهر المتن وغيره للاصل بعد ان لم يكن محرما ولا في الحرم فيحمل الخبران على الندب لكن فيه انه متجه بناء على عدم حجيتهما عند الحلي لكونهما من الاحاد اما على المختار فلا يصلح الاصل لمعارضتهما مع احتمال كون الاصل بالعكس باعتبار ظهور الاية في اعتبار بلوغ الهدى محله في التحلل في نفس الامر ولا فرق بين الحلق وغيره فلو تحلل ولم يبلغ كان باطلا ولا يستفاد من النصوص المتقدمة الا عدم الضرر بالتحلل يوم الوعد [illegible] من جهة الاثم والكفارة لكونه وقع باذن الشارع فلا يتعقبه شيء من ذلك ولكن ذلك لا يقتضي حصول التحلل في اصل الشرع ولو مع الانكشاف ولعل الامر بالامساك في الخبرين لذلك فح وجه [illegible] فينبغي له الامساك من حين الانكشاف خصوصا بعد عدم تصريح احد من القائلين بوجوب الامساك بخلافه لسكوتهم عن بيان وقته فيمكن ارادتهم ما ذكرناه كالنصوص ودعوى عدم الخلاف في صحته او عدم بطلانه يمكن منعها بالنسبة الى ما ذكرناه من الاثم والكفارة ونفي الضرر في الموثق لا ينافي وجوب الامساك لكونه ضررا بعد ظهوره في ارادة ان الخلف لا يوجب ضررا فيما فعله من منافيات الاحرام ووجوب الامساك انما هو من الاحرام السابق لا من الخلف كي يتوجه نفيه اذ احتماله وجوبه تعبدا وان كان هو غير محرم كما ترى على انه بعد التسليم تناول نفي الضرر له يتجه تخصيصه بالخبرين هذا ولكن قد يقال ظاهر خبر زرارة في كون الامساك عن النساء من حين البعث لا من حين الانكشاف فلو بعثه بعد مدة لم يجب عليه الامساك قبل البعث ولو بعد الانكشاف وهو ظاهر في تحقق الاحلال في الواقع وان الامر بالامساك ليس للاحرام السابق معتضدا بما سمعته من دعوى جماعة عدم الخلاف في عدم بطلان الاحلال المراد به ظاهرا انتفاء الاحرام السابق كما عساه يشهد له عبارة المتن وغيرها فالمتجه ح وجوب الامساك مقيدا من حين البعث وان كان الاحوط من حين الانكشاف هذا وفي [illegible] واعلم انه ليس في الرواية ولا في كلام من وقفت على كلامه من الاصحاب تعيين وقت الامساك نعم قد ان ظهر من بعضها انه من حين البعث وهو مشكل ولعل المراد انه يمسك من حين احرام المبعوث معه الهدي ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه من وجوه [illegible] وما ذكره اخيرا فانه يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فبقي الكلام في شيء وهو ان ظاهر الموثق المزبور حلية النساء للمحصور ببلوغ الهدى وقد عرفت عدم حلهن الا بالطواف بنفسه او نائبه على الوجه الذي تقدم ومن هنا قال الكاشاني لعل المراد باتيانه النساء اتيانه اياهن بعد الطواف والسعي وفيه انه خلاف صريح الخبر كما اعترف به في الحدائق لكن قال اللهم الا ان يحمل اتيانه النساء على الخطاء والجهل بتوهم حلهن له بالمواعدة كما في ساير محرمات الاحرام ويكون قوله ع ليس عليه شيء يعني من حيث الجهل فانه معذور كما في غير موضع من احكام الحج وانه بعد العلم بذلك فليمسك الان عن النساء اذا بعث وفيه بعد الاغضاء عما في دعوى معذورية الجاهل مطلقا في الحج من غير فرق بين الكفارة وغيرها انه ايضا خلاف ظاهره ولعل الاولى حمله على عمرة التمتع التي قد عرفت ان الاقوى عدم احتياج حل النساء فيها الى الطواف كما سمعت الكلام فيه مفصلا والله العالم ولو بعث هديه ثم زال العارض قبل التحلل لحق باصحابه في العمرة المفردة مطلقا وفي الحج ان لم يفت لزوال العذر وانحصار جهة احلاله ح في الاتيان بالمناسك المامور باتمامها فان كان حاجا وادرك احد الموقفين في وقته على وجه يصح حجه كما عرفته سابقا فقد ادرك الحج والا تحلل بعمرة مفردة كما هو فرض كل من فاته الحج وان كان قد ذبح هديه وعليه في القابل قضاء الواجب المستقر او المستمر ويستحب قضاء الندب بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال ضرورة كونه محرما ح باحد النسكين اللذين يجب عليه اتمامهما مع التمكن كما هو الفرض مضافا الى صحيح زرارة عن ابي جعفر ع اذا احصر بعث بهديه فاذا افاق ووجد من نفسه خفة فليمض ان ظن انه يدرك الناس فان قدم مكة قبل ان ينحر الهدى فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك وينحر هديه ولا شيء عليه وان قدم مكة وقد نحر هديه فان عليه الحج من قابل او العمرة وانما الحج من قابل بل اذا نحر هديه وقد فاتت مناسكه وقوله ع ثلث فان مات وهو محرم قبل ان ينتهي الى مكة قال يحج عنه اذا كان حجة الاسلام ويعتمر انما هو شيء عليه الثاني قوله من قابل قيد للحج خاصة دون العمرة وانما الحج من قابل اذا نحر هديه وفاتت

وقت مناسكه وقوله تم او العمرة يعني ان كان احرامه للعمرة نعم بناء على ما عن بعض النسخ من العطف بالواو لا او ويتجه ارادة عمرة التحلل وح يكون صريحا في اعتبار ما وان دفع الذبح كما هو مقتضى اطلاق الاصحاب بل واطلاق ما دل على ان ذلك حكم من فاته الحج لكن في س بعد ان قرب ذلك قال ويحتمل اعتبار الحالة البعث وحالة التحلل يعني انه ان حالة البعث بما عليه فيجزيه وفيه انه لم يات بنية التحلل لا التقصير فالاصل ح يقتضي البقاء على الاحرام خصوصا بعد عدم مقتضى التحلل ببلوغ الهدي محله بحيث يشمل الفرض اذ غاية الاطلاق المنساق بحكم التبادر الى غيره فيبقى ح عموم حكم من فاته الحج وهو التحلل بالعمرة بحاله ولو علم الفوات او فات بعد البعث وزال العذر قبل التقصير فالاحوط والاقوى وجوب المضي الى مكة للتحلل بعمرة لما عرفت من ان ذلك حكم من فاته الحج اذا امكنه العمرة ولان سبب التحلل منحصر في اداء المناسك والحصر والصد ولكن في عدم الاشكال في ذلك ولعله مما عرفته من ان ايجاب ذلك عليه يجمع عليه تكليفين الذين احدهما عوض عن الاخر مع ان العمل خلاف الاصل والاصل البرائة ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه من انه لا عموم يقتضي التحلل ببلوغ الهدي على وجه يشمل الفرض نحو فالاصل بقاؤه على الاحرام حتى ياتي بالعمرة والله العالم هذا كله في الحاج واما المعتمر مفردة فلا خلاف ولا اشكال في مساواته له في الاحكام بل قد سمعت النص المشتمل على العمرة نعم اذا تحلل يقضي عمرته اي بتداركه واجماع استقرار وجوبها او استمرارها والا فندبا عند زوال العذر من غير تربص زمان كما في القواعد بناء على التوالي كما عن س وغيرها اذ على بطلان ما احصر فيه فلا توالي فيه بين عمرتين واحتمال اعتبار مضي الزمان بين الاحرامين كالعمرتين لا دليل عليه لكن قيل والقائل الشيخ في محكي ية وط وبنو حمزة والبراج وادريس يقضيها في الشهر الداخل بناء على اشتراط فصل شهر بين عمرتين على صعفان لكل شهر عمرة بل في لك ظاهر الاصحاب ان الخلاف هنا كالخلاف في اصل المسئلة في الزمان الذي يجب كونه بين عمرتين قال في س للمعتمر افرادا يقضي عمرته في زمان يصح فيه الاعتماد ثانيا فيبنى على الخلاف ولكن قد عرفت امكان الفرق بين المقام وغيره كما يومي اليه اطلاق المص في وقع القضاء عند زوال العذر مع اشتراطه فيه مضي الشهر بين العمرتين والله العالم

والقارن اذا احصر فيتحلل لم يحج في القابل الا قارنا وفاقا للمحكي عن ية وط ويه والمهذب والجامع بل الاكثر بل المش لصحيح محمد بن مسلم ورفاعة عن الصادق ع انهما قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال يبعث بهديه قلنا هل يتمتع في قابل قال لا ولكن يدخل بمثل ما خرج منه وخبر رفاعة عن ابي عبد الله ع قال قلت رجل ساق الهدي ثم احصر قال يبعث بهديه قلت هل يتمتع من قابل قال لا ولكن يدخل في مثل ما خرج منه وما في كشف اللثام من احتمال ان تعرضه للقران قال وكذا كلام الشيخ والقاضي وصاحب الجامع لا قرينة عليه كاحتمال حمل النصوص المزبورة على الندب لعدم وجوب قضاء الاصل فضلا عن الكيفية وفيه ان غاية ذلك عدم الوجوب النفسي الذي لا يلزم منه نفي الوجوب الشرطي المتعلق بمعنى انه لا يجب عليه القضاء ولكن ان قضى فليقضه مماثلا وهذا الوجوب اقرب الى الحقيقة من الاستحباب التقييد السابقين على انه لا ينتهي في الواجب التخييري فان المتجه على ما ذكرناه من العمل بالنصوص تعين الفرد المزبور عليه بخلافه على القول الاخر الذي مرجعه الى عدم تعين القران عليه بالدخول فيه بل ان كان قبله مخيرا بينه وبين غيره فهو الان مخير وان كان احدهما متعينا عليه تعين وان كان المتعين عليه التمتع وانما كان قرن للضرورة اتى بالتمتع والاصل في هذا القول ابن ادريس قال في المحكي من سرائره قال شيخنا ابو جعفر في نهايته والمحصور ان كان قد احصر وقد احرم بالحج قارنا فليس له ان يحج في المستقبل متمتعا بل يدخل بمثل ما خرج منه قال محمد بن ادريس وليس على ما قاله دليل من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع بل الاصل برائة الذمة وبما شاء يحرم في المستقبل ويتعين في قع وان زاد في تفصيلها اجمله قال وقيل لو احصر القارن حج في القابل قارنا وهو على الافضل الا ان يكون القران متعينا عليه بوجه ونحوه الفاضل وغيره والى ذلك اشار المصنف بقوله وقيل ياتي بما كان واجبا ولكن لم اجد لهم دليلا على ذلك سوى الاستصحاب المقطوع بظاهر النصوص المزبورة الذي لا قرينة على تقييده او على ارادة الندب منه بل ينبغي القطع بعدم لو اريد من الاطلاق الحلي ما يشمل صورة التعين الذي مقتضى الاصول والنصوص والفتاوى وجوب مراعاته بل لم يحك الخلاف في ذلك الا ما توهم من الاطلاق الحلي المم لكن تنزيله على التفصيل المزبور والا كان مقطوعا بفساده وبذلك ظهر لك ان المتجه مع كونه احوط اقوى نعم قد يشك فيمن فرضه التمتع وقرن للضرورة ثم صد او احصر ثم تحلل لانسياق النصوص المزبورة الى خلافه فيبقى على مقتضى الاصول ثم ان مفروض المتن وغيره بل والنصوص هو خصوص من حج قارنا الا ان بعض الاصحاب كما قيل عمم وجعل فرض المسئلة اعم فان تم الاجماع على ذلك والا فالمتجه الرجوع الى التفصيل المزبور الموافق للاصول السالمة هنا عن المعارض اللهم الا ان يقال بظهور ارادة المماثلة منها وان كان المورد القران بل لعله في خبر رفاعة منها لا يخصص الوارد ومن هنا كان الاحتياط لا ينبغي تركه وان كان الاول اقوى وان كان ندبا حج بما شاء من انواعه وان كان الاتيان بمثل ما خرج منه افضل والله العالم

وروي عن الصادق ع بعدة طرق فيها الصحيح وغيره ان باعث الهدي تطوعا يواعد اصحابه وقتا لذبحه او نحره ثم يجتنب ما يجتنبه المحرم فاذا كان وقت المواعدة احل ولكن هذا لا يلبي قال معوية بن عمار في الصحيح سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبعث بالهدي تطوعا وليس بواجب قال يواعد اصحابه يوما فيقلدونه فاذا كان تلك الساعة اجتنب ما يجتنبه المحرم الى يوم النحر فاذا كان يوم النحر اجزا عنه فان رسول الله ص حين صده المشركون يوم الحديبية نحر واحل ورجع الى المدينة وقال الحلبي في الصحيح ايضا سئلت ابا عبد الله ع عن رجل بعث بهديه مع قوم سياق وواعدهم يوما يقلدون فيه هديهم ويحرمون فقال يحرم عليه ما يحرم على المحرم في اليوم الذي واعدهم فيه حتى يبلغ الهدي محله قلت ارايت ان اختلفوا عليه في الميعاد وابطئوا في المسير عليه وهو يحتاج الى ان يحل في اليوم الذي واعدهم فيه قال ليس عليه جناح ان يحل في اليوم الذي واعدهم فيه وقال ابو [illegible]

خارجة ان ابا مراد بعث ببدنة وامر الذي بعث بها معه ان يقلد ويشعر في يوم كذا وكذا فقلت له انه لا ينبغي ان تلبس الثياب فبعثني الى ابي عبد الله ع وهو بالحيرة فقلت له ان ابا مراد فعل كذا وكذا وانه لا يستطيع ان يدع الثياب لمكان ابي جعفر فقال مره ان يلبس الثياب ولينحر بقرة يوم النحر عن لبسه الثياب وقال ابن سنان في الصحيح ايضا عن ابي عبد الله ع ان ابن عباس وعليا عليهما السلام كانا يبعثان هديهما من المدينة ثم يتجردان وان بعثا به من افق من الافاق واعدا اصحابهما بتقليدهما واشعارهما يوما معلوما ثم يمسكان يومئذ الى يوم النحر عن كل ما يمسك عنه المحرم ويجتنبان كل ما يجتنبه المحرم الا انه لا يلبي الا من كان حاجا او معتمرا وخبر ابي الصباح الكناني سئلت ابا عبد الله ع عن رجل بعث بهديه مع قوم وواعدهم يوما يقلدون فيه هديهم ويحرمون فيه فقال يحرم عليه ما يحرم على المحرم في اليوم الذي واعدهم فيه حتى يبلغ الهدي محله فقلت ارايت ان اختلفوا في ميعادهم وابطئوا في المسير عليه جناح في اليوم الذي واعدهم قال لا يحل او في اليوم الذي واعدهم بل عن الشيخ روايته صحيحا عن الحلبي وخبر سلمة عنه ايضا ان عليا ع كان يبعث بهديه ثم يمسك عما يمسك عنه المحرم غير انه لا يلبي ويواعدهم يوما ينحرون فيه فيحل ومن الغريب بعد هذه النصوص المزبورة المروية في كتب المشايخ الثلثة وعمل الشيخ والقاضي بها بل في المخ نسبته ذلك الى الاكثر وغيره الى المش وتعاضدها رد ابن ادريس لها قائلا انها اخبار احاد لا يلتفت اليها ولا يعرج عليها وهذه امور شرعية يحتاج مثبتها ومدعيها الى ادلة شرعية ولا دلالة من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع فاصحابنا لا يوردون هذا في كتبهم ولا يودعونه في تصانيفهم وانما اورده شيخنا ابو جعفر الطوسي ره في كتاب ية ايرادا لا اعتقادا لان الكتاب المذكور كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر كثيرا ما يورد فيه اشياء غير معمول عليها والاصل برائة الذمة من التكاليف الشرعية ورده في المخ بان هذه الاخبار ظاهرة مشهورة صحيحة السند عمل بها اكثر العلماء فكيف يجعل ذلك شاذا من غير دليل وهل هذا الا جهل منه بمواقع الادلة ومدارك الاحكام الشرعية وتبعه على ذلك غير واحد واغرب منه احتمال البعض متاخري المتاخرين ان هذه النصوص عدا صحيح ابن خارجة منها في المصدود والمحصور حتى الصحيح الاول منها المشتمل على الارسال تطوعا قال لقبوله التنزيل على ما يوافق التعليل في ذيله بان رسول الله ص الخ ويلايمه الاختصاص بالمصدود ولا كلام في الحكم فيه ولا في المحصور بل قال ايضا منكرا على من نسب العمل بذلك الى الكليني والصدوق ان ذلك مبني على ظهور الاخبار عندهما في محل البحث وهو محل نظر اذ هو كما ترى فانه لم ينكر ابن ادريس دلالتها على المطلوب وانما منع من العمل بها اصله المعلوم بطلانه وبه نفى اكثر الاحكام الشرعية او زعم الفاسد انها اخبار احاد وان تعاضدت وتعددت في حكم ندبي يتسامح في مثله مع انه لا يزال يعمل باحكام واجبة ومحرمة بورود بعض النصوص مدعيا خروجها عن الاحاد بالتعاضد ونحوه من القرائن التي هي اضعف مما في المقام بوجوه فما ادري ما الذي يقع في نفسه بعد معلومية حرمة التشهي والهوى في الاحكام الشرعية وعلى كل حال فلا مناص عن العمل بها بل عن ظاهر الشيخ والقاضي وجوب التكفير لو فعل ما يحرم على المحرم لما سمعته من الامر في صحيح هرون بذبح البقرة للبس نفسه المومي الى التكفير في ساير المحرمات بل هو المنساق من التصريح بوجوب اجتناب ما يجتنبه المحرم لكن قال المص وتبعه الفاضل وغيره ولو اتى بما يحرم على المحرم كفر استحبابا ولعله للاصل واختصاص الصحيح المزبور بالبقرة للبس نفسه مع انهم لا يقولون به في كفارة غيره من الاحرام الحقيقي ولا يشكل ذلك بانه لا دليل ح على الندب الذي ذكروه اذ يمكن ان يكون وجهه بعد التسامح الخروج عن شبهة الخلاف الا ان ذلك كما ترى مضافا الى ان الاستحباب المزبور ان كان لعدم وجوب ما يجب على المحرم كما صرح به ثاني الشهيدين وحكم بالكراهة الشديدة كانت النصوص المزبورة صريحة في خلافه والتصرف فيها بلا قرينة مناف للقواعد الشرعية وان كان مع القول بوجوب ما يجب على المحرم عليه فينافي ان المنساق من الوجوب المزبور جريان حكم المحرم عليه من الكفارة ونحوها ولذا لم يستثن في بعضها الا التلبية فلا ريب في ان الاحوط ان لم يكن اقوى اعتبار كفارات الاحرام نعم ينبغي اختصاص مورد المسئلة ببعث الهدي نفسه لا بثمنه لان هذه الكيفية المتلقاة من الش ومن فعل امير المومنين عليه السلام الذي يجب التاسي به خلافا للثاني الشهيدين فساوى بينهما في ذلك للمرسل في الفقيه عن الصادق ع ما يمنع احدكم ان يحج كل سنة فقيل لا تبلغ ذلك اموالنا فقال اما يقدر احدكم اذا خرج اخوه ان يبعث معه بثمن اضحيته ويامره ان يطوف عنه اسبوعا بالبيت ويذبح عنه فاذا كان يوم عرفة لبس ثيابه وتهيا واتى المسجد ولا يزال في الدعاء حتى تغرب الشمس وفيه ان الظاهر كون ذلك صورة اخرى غير الصورة السابقة كما اعترف به غير واحد لعدم ذكر المواعدة فيه ولا اشعار الهدي ولا اجتناب ما يجتنبه المحرم والثياب المامور بها في يوم عرفة الثياب التي تلبس يوم الجمعة والعيد واحتمال تقييد النصوص الاولى به بالنسبة الى هذا الحكم فرع اتحاد الموضوع وقد عرفت انه مختلف فيها فهي تلك الهدي وفي هذا الثمن واحدهما غير الاخر ومن هنا جعله غير واحد كيفية اخرى ولا باس به بعد التسامح في ادلة السنن ثم ان اطلاق النصوص المزبورة يقتضي التخيير بين النعم الثلثة نعم ينبغي احراز الشرائط التي سمعتها من السن وغيره وان كان هدي البعيد لا يصل منه الا البدن التي قد سمعت امر ابي مراد بها ولعل المنساق من المواعدة في النصوص لتقدير التخميني لبلوغ الميقات الذي يحرمون منه ويشعرون ويقلدون لكن في لك لا فرق في يوم المواعدة باشعاره او تقليده بين كونه وقت احرامهم وغيره لاطلاق النص ولا بين كونه بعد تلبسهم بالحج او قبله ولا بين كون الزمان الذي بينه وبين يوم النحر طويلا او قصيرا للاطلاق في ذلك كله وينبغي ان يكون قبل زوال عرفة ليتهيأ للتعرض بعد صحوها ولو كان بعدها فاتت الاجزاء ويمكن استفادته من قوله ع في الخبر السابق فاذا كان يوم عرفة لبس ثيابه فان الثياب عرفا شاملة للمخيط ويمكن ان يريد بها ثياب الاحرام لهو الاولى ولا يخفى عليك ما فيه خصوصا ما ذكره اخيرا فانه مبني على ادراج المرسلة في روايات المسئلة وقد عرفت ما فيه وكذا ما فيها ايضا من انه لو اقتصر على مواعدتهم لذبحه او نحره من غير اشعار ولا تقليد ففي تادي الوظيفة به وجه لعدم ذكره في الخبر السابق

وان ذكر في غيره من الاخبار وعبارة المصنف هنا تدل عليه فانه اقتصر على ذكر المواعدة للذبح وعلى هذا يكون سقوط احكام الاحرام من التجرد من المخيط وغيره ويمكن الاجتزاء بالتحرم متى شاء وقبل وقت المواعدة للذبح ولو لحظة والموجود في الفتاوى الاحرام عند المواعدة بالتقليد او هو المنساق منها فوض بالموضع من صحيح هرون بن خارجة الذي يجب الاقتصار على ما فيه من الكيفية التي هي المتيقن ثبوتها من الادلة بل هو مقتضى الجمع بينها وبين اطلاق غيرها من النصوص الذي قد عرفت خروج المرسل عنها بل من الصحيح المزبور يستفاد لبس ثوبي الاحرام واجتناب ما يجتنبه المحرم الى وقت المواعدة بالذبح نماني لك من احتمال الاجتزاء باجتناب تروك الاحرام من غير ان يلبس ثوبيه لان ذلك هو مدلول النصوص وتظهر الفائدة فيما لو اقتصر على ستر العورة او جلس في بيته عاريا ونحو ذلك اما الثياب المخيطة فلا بد من نزعها كما كشف الراس ونحوه ولا يخفى عليك ما فيه خصوصا بعد ملاحظة الانسياق في النصوص والفتاوى بل الظاهر اعتبار النية في هذه العبادة وان كانت هي الداعي عندنا واما الصدقة الذي لا ريب في سقوط الاكل منه فيه ففي المسالك هنا بعد ان ذكر مصرفه الفقراء والمساكين بتلك البقعة قال ويمكن اعتبار الاهداء والصدقة والاكتفاء بالذبح خاصة كهدي القران غير الواجب بنذر وشبهه لاصالة البراءة مما زاد على الذبح والنصوص والفتاوى خالية من بيان مصرفه وزمانه ومكانه قلت لعل الاخير هو المتجه عملا باطلاق النصوص كما ان مقتضاه في الزمان يوم النحر المصرح به في النصوص المنساق منها كون مكانه منى كما انك قد سمعت التصريح من بعضهم بعدم البأس مع الخلف في البيع ونحوه ما سمعته في المحصور والله العالم

المقصد الثاني في احكام الصيد

على المحرم وفي الحرم والمحلل له وجملة مما يتعلق به من احكام الكفارات فنقول الصيد هو الحيوان الممتنع حلالا او حراما كما في غيره مع زيادة بالاصالة التي يمكن ارادة المصنف ايضا ولو بتكلف انسياقها من اطلاق الممتنع فلا يرد دخول ما توحش من الاهلي وامتنع كالابل والبقر ونحوهما مما اتفق جواز اجماعا محكيا في تلك وغيرها بل محصلا ولخروج ما استانس من الحيوان البري كالظبي ونحوه مما لا يجوز قتله اجماعا محكيا في تلك وغيرها بل محصلا بل عن المراد نكهه هو التعريف عما سمعت مذهبنا مشعرا بالاجماع عليه وما عن ط وكره من الاتفاق على عدم حرمة قتل الذئب والفهد والنمر لا ينافي دخولها في اسم الصيد ان حلت كما انه لا ينافيه ايضا اقتصار المص على حرمة الثعلب والارنب والضب واليربوع والقنفذ والزنبور من غير الماكول اذ قضاء ان ما عدا ما صيد حلال لا انها ليست بصيد فيكون تخصيصا لقوله تع لا تقتلوا الصيد وانتم حرم كما عساه يشهد له ما ينسب الى امير المؤمنين ع من قوله صيد الملوك ثعالب وارانب واذا ركبت فصيدك الابطال وقول العرب سيد الصيد الاسد وقول شاعرهم ليث تردى زبية فاصطيد امضا فالخبر زيد الشحام عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تع ومن عاد فينتقم الله منه قال ان رجلا انطلق وهو محرم فاخذ ثعلبا فجعل يقرب النار الى وجهه وجعل الثعلب يصيح ويحدث من استه وجعل اصحابه ينهونه عما يصنع ثم ارسله بعد ذلك فبينما الرجل نائم اذ جاءته حية فدخلت في فيه فلم تدعه حتى جعل يحدث كما احدث الثعلب ثم خلت ولا قائل بالفرق ولعله لذا عد الحلبي فيما حكي عنه مما يجتنبه المحرم الصيد الدلالة عليه وقتل شيء من الحيوان عدا الحية والعقرب والفارة والغراب ما لم يخف شيئا منه ولكن مع ذلك قيل والقائل الشيخ في محكي ط بل عن بعض نسبته الى الاكثر بل المختار المص في نع يشترط ان يكون حلالا ولا ينافيه ايجاب الكفارة في الثعلب والارنب والقنفذ واليربوع والضب لا مكان كون ذلك لخصوص نصوصها لا لانها صيد بل قد يشهد له ان المتبادر من قوله تع حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اكله ولاختصاص الحرمة المحرم منه بالمحرم وكذا قوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المحرمات ليست كذلك مع اصل الحل والبراءة بل لا ينكر ظهور سياق الاية الاخيرة في التلازم بين حرمة قتل الصيد ولزوم الكفارة وانه مستتبعها وكذا ظاهر الاخبار الكثيرة المعتبرة كالصحيح لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه الفداء لمن تعمده وفي الاخر المحرم لا يدل على الصيد فان دل فعليه الفداء وهذا التلازم لا يتم الا على تقدير تخصيص الصيد بالمحلل منه فانه الذي وقع الاجماع نصا وفتوى على التلازم فيه كليا دون غيره فلم يثبت التلازم كذلك بل صرح الشيخ في محكي ط بانه لا خلاف اي بين العلماء في عدم وجوب الجزاء في قتل الحية والعقرب والفارة والغراب والحداة والكلب والذئب وانه لا يجب الجزاء عنده في الجوارح من الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحو ذلك والسباع من البهائم كالاسد والنمر والفهد وغير ذلك وقال في قتل المتولد بين ما يجب الجزاء فيه وما لا يجب فيه ذلك كالسمع وهو المتولد بين الضبع والذئب والمتولد بين الحمار الاهلي وحمار الوحش يجب الجزاء فيه عند من خالفنا ولا نص لاصحابنا فيه فالاولى ان نقول لا جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة انتهى فلو كان صيد هذه الانواع المحرمة محرما للزم فيه الفداء بمقتضى ما مر من التلازم الظاهر من الاية والاخبار والتالي باطل بما عرفت من الاجماع فتعين ان المراد بالصيد المحرم عليه انما هو المحلل منه دون المحرم ولا يلزم اما الفداء فيه مطلقا وهو خلاف الاجماع كما مضى او دفع اليد عن التلازم بين الامرين الظاهر من الاية والاخبار كما قدمناه ولا سبيل اليه ايضا فان تخصيص الصيد فيهما بالمحلل اولى من دفع اليد عن التلازم المستفاد منهما سيما وان التخصيص لو في الجملة لو تم الصيد لازم ايضا قطعا والخبر المتقدم في تفسير الاية المشتمل على الثعلب ضعيف واشتغال عبادة الراوندي باجماع موهون بما عرفت من الحكاية عن الاكثر التخصيص بالحلال فلا مستند حينئذ لدعوى العموم في الصيد لكن قد يناقش في ذلك كله بانه لا ينافي العموم في مفهوم الصيد لغة وعرفا بعد تسليم كون المنساق من الكتاب خصوصا الاية الاخيرة ارادة خصوص الماكول منه اقتضاء ثبوت الجزاء له على الاطلاق بخلاف غيره فانه يتوقف على الدليل وان كان اصطياده محرما

على المحرم لاندراجه في مفهوم الصيد المحرم عليه بظاهر الاية من غير معتد باجماع ونحوه كما انه بعد تسليم عدم اندراجه في الصيد يمكن الاستناد في حرمته الى نحو قول الصادق عليه السلم في صحيح معوية الذي تبرهم فيه ونحوه في محكي المقنع اذا احرمت فاتق الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة فاما الفارة فانها توهي السقاء وتحرق اهل البيت واما العقرب فان نبي الله مد يده الى الجحر فلسعته عقرب فقال لعنك الله لا برا تدعين ولا فاجرا والحية اذا ارادتك فاقتلها وان لم تردك فلا تردها والكلب العقور والسبع اذا ارادك فاقتلهما فان لم يريداك فلا تردهما والاسود الغدر فاقتله على كل حال وارم الحداة والغراب رميا على ظهر بعيرك وفي صحيح حريز كلما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرهما فليقتله ولو لم يرده فلا ترده وفي خبر محمد بن الفضل سال ابا الحسن ع عن المحرم وما يقتل من الدواب فقال يقتل الاسود والافعى والفارة والعقرب وكل حية وان ارادك السبع فاقتله وان لم يردك فلا تقتله والكلب العقور ان ارادك فاقتله ولا باس للمحرم ان يرمي الحداة وفي خبر حنان بن سدير عن ابي جعفر ع الذي رواه مع سابقه في الفقيه قال امر رسول الله ص بقتل الفارة في الحرم والافعى والعقرب والغراب الابقع برميه فان اصبته فابعده الله وكان يسمي الفارة الفويسقة وترجم الغراب والحداة رجما فان عرض لك اللصوص امتنعت منهم وحسن ابن ابي العلا عن الصادق ع ايضا يقتل المحرم الاسود الغدر والافعى والعقرب والفارة فان رسول الله ص سماها الفاسقة والفويسقة ويقذف الغراب وقال اقتل كل واحد منهن يريدك وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي ع يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع وغيره ويقتل الزنبور والعقرب والحية والنسر والذئب والاسد وما خاف ان يعدو عليه من السباع والكلب العقور ومرسل المقنعة قال سئل عن قتل الذئب والاسد فقال لا باس بقتلهما للمحرم اذا اراداه وكل شيء اراده من السباع والهوام فلا حرج عليه في قتله وخبر غياث بن ابرهيم عن الصادق ع يقتل المحرم الزنبور والنسر والاسود الغدر والذئب وما خاف ان يعدو عليه قال الكلب العقور هو الذئب الى غير ذلك مما يفهم ولو من جهة القراين الرخصة فيها دون غيرها بل ربما استدل بقوله في خبر عمر بن يزيد واجتنب في احرامك صيد البر كله الخ وقوله في حسن الحلبي او صحيحه لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم على تناول الصيد المحرم وان كان لا يخ من نظر كالاستدلال بما ورد من النصوص في الكفارات لانواع المحرمات كالثعلب والارنب كما ستعرف انشاء الله نعم قد يستانس له بما ذكرناه في كتاب الصيد من احتمال جريان حكمه بالكلب وبالالة الجمادية في الممتنع من غير الماكول على معنى استفادة بذلك خروجه عن الميتة كما عساه يشهد له موثق سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده مضافا الى عدم اختصاص منفعة الصيد بالاكل ضرورة امكان ارادة الانتفاع بجلده ونحوه فلاحظ وتامل هذا وقد سمعت ما عن الحلبي وفي محكي ته لا يجوز له قتل شيء من الدواب ثم استثناء ما يخاف على نفسه كالسباع والهوام والحيات والعقارب ونحوها وفي محكي ف انه لا كفارة في جوارح الطير والسباع ما لم تكن الا الاسد ففيه كبش على ما رواه بعض اصحابنا وفي محكي يب لا باس بقتله جميع ما يخافه من السباع والهوام من الحيات والعقارب وغيرها ولا يلزمه شيء ولا يقتل شيئا من ذلك اذا لم يرده قلت قد سمعت بعض النصوص الدالة على ذلك الذي يحمل عليه اطلاق الرخصة في غيره ويأتي بيانه في جوارح الطير بعض الكلام انشاء الله وفي محكي ط الحيوان على ضربين ماكول وغير ماكول فالماكول على ضربين انسي ووحشي فالانسي هو النعم من الابل والبقر والغنم ولا يجب الجزاء بقتل شيء منه والوحشي هو الصيود الماكولة مثل الغزلان وحمر الوحش وبقر الوحش وغير ذلك فيجب الجزاء في جميع ذلك على ما نبينه بلا خلاف وما ليس بماكول فعلى ثلثة اضرب احدها لا جزاء فيه بالاتفاق وذلك مثل الحية والعقرب والفارة والغراب والحداة والكلب والذئب والثاني يجب فيه الجزاء عند من خالفنا ولا نص لاصحابنا فيه والاولى ان نقول لا جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة وذلك مثل المتولد بين ما يجب الجزاء فيه وما لا يجب فيه ذلك كالسمع وهو المتولد بين الضبع والذئب والمتولد بين الحمار الاهلي وحمار الوحش والضرب الثالث مختلف فيه وهو الجوارح من الطير كالبازي والصقر والشاهين والعقاب ونحو ذلك والسباع من البهائم كالاسد والنمر والفهد وغير ذلك فلا يجب الجزاء عندنا في شيء منه وقد روي ان في الاسد خاصة كبشا ويجوز للمحرم قتل جميع الموذيات كالذئب والكلب العقور والفار والعقارب والحيات وما اشبه ذلك ولا جزاء عليه وله ان يقتل صغار السباع وان لم يكن محذورا منها ويجوز له قتل الزنابير والبراغيث والقمل الا انه اذا قتل القمل على بدنه لا شيء عليه وان ازاله عن جسمه فعليه الفداء والاولى ان لا يعرض له ما لم يؤذه ثم ذكر ان من قتل زنبورا او زنابير خطاء لا شيء عليه فان قتل عمدا تصدق بما استطاع وذكر ايضا ان من اصاب ثعلبا او ارنبا فكمن اصاب ظبيا وان اصاب يربوعا او قنفذا او ضبا او شبهه كان عليه جدي قلت ستعرف انشاء الله تفصيل الكلام في ذلك كله وفي محكي ئر والصيد حلال اللحم وحرامه والحرام اللحم موذ وغير موذ فالموذي لا يلزم بقتله شيء سوى الاسد اذا لم يرده فان قتله ولم يرده لزمه كبش وغير الموذي جارحة وغير جارحة فالجارحة جائز صيدها وبيعها في الحرم واخراجها منه وغير الجارحة يحرم صيدها ويلزم بالجناية عليها الكفارة والحلال اللحم صيد بحر لا حرج فيه بوجه وصيد بر وخطاؤه في حكم العمد في الكفارة وفي س هو اي الصيد الحيوان المحلل الا ان يكون من اسدا او ثعلبا او ارنبا او ضبا او قنفذا او يربوعا الممتنع بالاصالة البري فلا يحرم قتل الضبع والنمر والصقر وشبهها والفارة والحية ولا رمي الحداة والغراب عن البعير ولا الحيوان الاهلي ولو صار وحشيا ولا الدجاج وان كان حبشيا ولا يحل الممتنع بصيرورته انسيا ولا يخفى عليك المواقع من هذه الكلمات لما ذكرناه والمخالف وستسمع انشاء الله تمام الكلام والله الموفق والهادي ومن هنا كان النظر فيه يستدعي فصولا الاول

الصيد قسمان فالاول لا يتعلق به كفارة لكونه جايزا كصيد البحر المعلوم جوازه كتابا وسنة واجماعا بل هو كذلك بين المسلمين كما عن هى فضلا عن المؤمنين و هو ما يبيض و يفرخ بفتح حرف المضارعة وكسر العين و فتح الفاء وتشديد الراء في الماء معا و بحكم ذلك التوالد كما تقدم الكلام فيه مفصلا ومن المعلوم ان ذلك ميزان لما يعيش اما ما لا يعيش الا في احدهما فهو من صيده من غير اشكال و مثله في الجواز عندنا الدجاج الحبشي المسمى بالسندي والغرغر في تك قيل انه طائر اغبر اللون في قدر الدجاج الاهلي اصله من البحر بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه مستفيض كالنصوص منها صحيحا معوية سئلت ابا عبد الله عن الدجاج الحبشي فقال ليس من الصيد انما الطير ما طار بين السماء والارض و صف و منها صحيح جميل و محمد بن مسلم قالا سئل ابو عبد الله ع عن الدجاج السندي يخرج به من الحرم فقال نعم لانها لا تستقل بالطيران الى غير ذلك من النصوص العامة لاباحة كل ما لا يصف والخاصة للدجاج الحبشي بل منها يستفاد انه ليس بصيد لعدم امتناعه خلافا فالمحكي عن الشافعي فحرمه قال لانه وحشي يمتنع بالطيران وان كان ربما يألف البيوت وهو الدجاج البري قريب من الاهلي في الشكل واللون لكن في الغالب سواحل البحر وهو كثير ببلاد المغرب بارى مواضع الطرفا يبيض فيها و يخرج فراخه كيسة كاسبة تلتقط الحب من ساعتها كفراخ الدجاج الاهلي ولا يخفى عليك ما فيه بعد ما سمعته عن الصادقين ع وعن الازهري كانت بنوا اسرائيل من اهل تهامة من اغنى الناس على الله نعم فقالوا قولا لم يقل احد فعاقبهم الله بعقوبة ترونها الان باعينكم جعل رجالهم القردة و برهم الذرة و كلابهم الاسود و رمانهم الحنظل و عنبهم الاراك و جوزهم السرو و دجاجهم الغرغر وهو دجاج الحبش لا ينتفع بلحمه لرائحته و عن نيب لا غنداثه بالعذرة و كذا لا كفارة ولا حرمة في ذبح النعم وكلها اجماعا او ضرورة بل و لو توحشت بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه منا عليه بل عن هى كنسبته الى علماء الامصار مضافا الى الاصل والاطلاق النصوص الدالة على جواز ذبحها ذبح الدجاج في الحرم وللمحرم و بالعكس ينعكس الحكم بلا خلاف اجده فيه ايضا بل قد سمعت الاجماع عليه بل هو محصل مضافا الى الاصل والاطلاق فما عن مالك من عدم الجزاء للمستانس منه في غير محله كالمحكي عن المزني من عدم الجزاء ايضا في المملوك منه ضرورة منافاته لاطلاق الادلة الذي لا فرق فيه بين المملوك منه و غيره بل يزداد المملوك اذا اتلفه القيمة لمالكه مع الجزاء او ما بين قيمته حيا و مذبوحا و لا فرق في حرمة ما تلف بين الجميع وابعاضه فكما يحرم اتلافه يحرم اتلاف بعضه ككسر قرنه او يده او نحو ذلك للنصوص و حرمة تنفيره الذي هو دون ذلك والله العالم و لا كفارة ايضا في قتل السباع ماشية كانت او طائرة ارادتك او لم تردك الا الاسد فان على قاتله كبشا اذا لم يرده على رواية فيها ضعف بلا خلاف اجده في المستثنى منه بل عن صريح ف و ظاهر ط و كره الاجماع عليه وهو الحجة بعد الاصل واما المعتبرة المستفيضة المبيحة لقتلها اذا ارادته او خشيها على نفسه لتي منها ما سمعته سابقا و منها قول امير المؤمنين ع في خبر عبد الرحمن العرزمي يقتل المحرم كلما خشيه على نفسه و في خبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد للحميري يقتل المحرم ما عدا عليه من سبع او غيره و يقتل الزنبور والعقرب والحية والنسر والذئب والاسد و ما خاف ان يعدو عليه من السباع والكلب العقور و قول الصادق ع في خبر غياث بن ابرهيم يقتل المحرم الزنبور والاسود الغدر والذئب و ما خاف ان يعدوا عليه فلا دلالة فيها على نفي الكفارة ضرورة عدم التلازم بين الجواز و نفيها لو كان هناك دليل يقتضيها بل لا دلالة فيها على الاباحة مطلقا فالاستدلال بها على المطلوب لا يخ من نظر بل ربما استدل ايضا بصحيح معوية او حسنه عن الصادق ع فقيل له ان سبعا من سباع الطير على الكعبة ليس يمر به شيء من حمام الحرم الا ضربه فقال انصبوا له واقتلوه فانه الحد في الحرم ولكن قد يشكل بان تعليله يقتضي التخصيص و بالصحيح ان ابن ابي عمير ارسل عن الصادق انه سئل عن رجل ادخل فهدا الى الحرم فقال هو سبع وكلما ادخلت من السبع الحرم اسيرا فلك ان تخرجه و عن حمزة ابن اليسع صحيحا انه سئل عن الفهد يشترى بمنى و يخرج به من الحرم فقال كلما ادخل الحرم من السبع مأسورا فعليك اخراجه و يشكل ايضا بعدم دلالتهما على المفروض و نحو ذلك ما عن كره و هي من الاستدلال بقوله في صحيح حريز كلما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات و غيرها فليقتله وان لم يردك فلا ترده و بما رواه العامة من امر النبي ص بقتل خمس في الحرم او نفي الجناح عن قتلهن الحدأة والغراب والفارة والعقرب والكلب العقور قال نص من كل جنس على صنف من ادناه تنبيها على الاعلى و دلالة على ما في معناه فنبه بالحداة والغراب على البازي والعقاب وشبههما و بالفارة على الحشرات و بالعقرب على الحية و بالكلب العقور على السباع فانه لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا بل لا يبعد كون الثاني جريا على مذاق العامة فالعمدة ح في نفي الكفارة ما عرفت واما الجواز و عدمه فلا ينبغي التامل فيه مع الخشية على النفس لما سمعته من النص والفتوى واما مع عدمها فمقتضى ما سمعته من النصوص من النهي الحرمة ولا داعي الى حمله على الكراهة بعد عدم ثبوت الاعراض عنه سيما بعد ما سمعته من الصدوق و غيره مما ظاهره العمل به في محكي المقنعة و سئل عن الم ع عن قتل الذئب والاسد فقال لا باس بقتلهما للمحرم اذا اراده و كل شيء اراده من السباع والهوام فلا حرج عليه في قتله و في محكي سم فاما قتل السباع والذباب والهوام و كل موذ فان على كان جهة الدفع عن المهجة فلا شيء عليه وان كان خلافه فلا نص في كفارته فليستغفر الله منه و من ذلك مضافا الى ما قدمناه سابقا يظهر لك النظر فيما في الرياض من وجوه قال بعد الكلام في حرمة قتله ولا ريب فيها على القول بلزوم الكفارة و يشكل فيها على القول بالعدم من الاصل بناء على المختار من اختصاص الصيد المحرم في الكتاب والسنة بالمحلل مع ورود النهي عن قتله اذا لم يرده فيما مر من الصحيح و غيره لكنه فيها يعم الاسد و غيره ولو اعتبره بقائله مضافا الى ورود مثله في الحية و قد عرفت انه محمول على الكراهة فالقول بها ايضا هنا لا يخ من قوة سيما وان ظاهر جماعة التلازم هنا بين نفي الكفارة و ثبوت اباحة القتل و بالعكس كالفاضل في هي و المخ وغيره اذ قد عرفت منع اختصاص الصيد بالمحلل

انه بعد تسليمه لا ينافي تحريمه للنصوص وان لم يكن صيدا وانه لا تلازم بين نفي الكفارة و بين الجواز بل و لا بينها و بين الحرمة فقد يكون الشيء جايزا وان وجبت به الكفارة كما عرفت و تعرف انشاء الله و منه يعلم انه لا دلالة في نفي الكفارة في المتن على الجواز خصوصا بعد ان سبق منه تعميم الصيد للمحرم و عدم الكفارة والجواز في سابقه لا يقتضي عدمهما في السباع له فلا ريب ح ان الاحوط والاقوى عدم قتل شيء منهن اذا لم يردنه كما ان الاحوط والاقوى عدم تمكين شيء من سباع الطير مع عدم ايذائهن في الحرم هذا كله في المستثنى منه اما المستثنى فقد ذكر المص ان فيه رواية فيها ضعف مشيرا بذلك الى خبر ابي سعيد المكاري قلت لابي عبد الله ع رجل قتل اسدا في الحرم قال عليه كبش يذبحه و هو مع ضعفه و اختصاصه بالحرم الذي اقتصر عليه في محكي س محلا كان او محرما خال عن التقييد بعدم الارادة وان قيده الشيخ بذلك جمعا بينه و بين غيره المجوز لقتله مع الارادة و فيه انه لا تنافي بينها و بين الجواز وان وافقه على ذلك القاضي وابن حمزة و غيرهما على ما حكي بل عن ابن زهرة الاجماع على الكفارة اذا لم يرده و عن ط و ف الاطلاق ان عليه كبشا بل عن الاخير الاجماع عليه لعله لذا سقط الفاضل في محكي هى و مخ كالمحكي عن ابن ادريس واستجبها في محكي المخ و لكن قد يناقش بان الخبر وان كان ضعيفا و لكنه معتضد بالمحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا ع وان كان الصيد اسدا ذبحت كبشا و بما سمعته من الاجماعين في الغنية و ف و بما قيل من ان كل ما يحرم قتله في الحرم يحرم قتله على المحرم وان كان فيه بعد تسليمه انه لا يقتضي التلازم في الكفارة التي في محل البحث فالعمدة ح في ثبوتها الاجماعان المزبوران مع عدم الارادة والاطلاق اجماع ف معها ايضا اذ لم نعثر على غير الخبر المزبور كما اعترف به غير واحد وان ارسله المص والفاضل و لا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى خصوصا اذا كان في الحرم للخبر المزبور والعالم الله و كذا لا كفارة عند الشيخ فيما تولد بين وحشي و انسي او بين ما يحل للمحرم و ما يحرم عليه قد سمعت عبارة ط ف ولعله للاصل و نحوه ولكن لا يخفى عليك انه لو قيل يراعي الاسم كان حسنا بل جزم به الفاضل و من تاخر عنه بل الظ ذلك ايضا في المتولد بين المتفقين ضرورة كونه المدار لعدان كان هو العنوان ما لم يعارضه غيره نعم لو انتفى عنه الاسمان و كان له اسم اخر كالسمع المتولد بين الذئب والضبع والمتولد بين الحمار الوحشي والاهلي فقد يقال ان دخل فيما امتنع جنسه بالاصالة كالسمع حرم والا فلا دخل في غيرهما ام لم يعهد له جنس واليه اشار في ك بقوله ان لم يكن ممتنعا فلا شيء وان كان ممتنعا قيل بحرمه و فيه نظر لانه ليس بمحلل فلا يكفي وصف الامتناع فيه فان التحريم مشروط بامتناع المحلل والمحرمات المذكورة وهذا ليس منها قلت من ذلك يعلم ان المتجه بناء الحكم فيه على المسئلة السابقة بل منه يعلم الحرمة وان لم يكن ممتنعا بناء على حرمة قتل كل دابة على المحرم الا ما استثني وان لم يطلق عليه اسم الصيد لعدم امتناعه فلاحظ و تامل والله العالم و لا باس بقتل الافعى والعقرب والفارة كما صرح به غير واحد بل عن الغنية اجماع الطايفة بل عن ظ ا تفاق الامة مضافا الى ما سمعته من النصوص في الثلثة و في الدعايم عن جعفر بن محمد عن علي ع ان رسول الله ص اباح قتل الفارة في الحرم والاحرام فما في محكي ئر من اطلاق عدم جواز قتل المحرم شيئا من الدواب في غير محله نعم قد سمعت سابقا قول الصادق ع في صحيح حريز كلما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات و غيرها فليقتله وان لم يردك فلا ترده و في خبر ابن عمار والحية ان ارادتك فاقتلها وان لم تردك فلا تردها بل و غيرهما من النصوص السابقة الناهية صريحا و ظاهرا عن قتل ما لم يرده و لكن الندب فيها الجمع بمقتضى الجواز في هذه الثلثة والاسود الغدر الذي هو قسم من الحيات المصرح في النص بقتله على كل حال مع انه لا قائل بالتفصيل في الحيات فلا بد ح من الجمع بينها بحمل النهي عن القتل مع عدم الارادة على الكراهة ضرورة اولوية من تقييد الاطلاق النهي الذي هو كالصريح في بعض النصوص السابقة بعدم ارادة المقيد منه ولو من جهة الاقتصار في التقييد على الشاذ خاصة خصوصا بعد عدم المقاومة من وجوه منها الشهرة العظيمة على الاطلاق بل العمل اطلاق ابن ادريس عدم جواز قتل شيء من الدواب من الشواذ المعلومية اباحة القتل مع الخوف على النفس نصا و فتوى والله العالم و كذا يستفاد ايضا من النصوص السابقة انه لا باس ان يرمي الحداة بكسر الحاء و فتح الدال مع الهمز المحرك نحو عنبة والغراب رميا في الحرم والاحرام فضلا عن غيرهما بل و عن ظهر البعير و غيره كما هو مقتضى اطلاق المتن و غيره وان ذكر الاول في صحيح معوية لكنه غير مناف لاطلاق غيره فما عن المقتصر من التعبير بالرمي عن ظهر البعير في غير محله ان اراد التقييد نعم ظاهر النصوص المزبورة جواز رميهما لا قتلهما الا اذا اتفق افضاء الرمي اليه خلافا للمحكي عن ط فجوز قتلهما بل يظهر منه الاجماع عليه وان كان ربما يؤيده ما سمعته من قول الصادق ع في خبر حنان بن سدير في الغراب الابقع الذي ادعى عليه بالابعاد بل في فوايد الشرايع للكركي تقييد جواز الرمي للغراب بالمحرم الذي هو من الفواسق الخمس دون المحلل الذي هو محرم و ليس من الفواسق بل في الرياض لا باس به ان لم نقل بحرمته مطلقا لاطلاق ما دل على حرمة الصيد من الكتاب والسنة المتواترة الشامل للمحلل من الغراب و تقييده بما عدا الغراب بهذين الصحيحين وان امكن لكنه ليس باولى من تقييد اطلاقهما بما عدا المحلل فان التعارض بينهما و بين نحو الكتاب من وجه بل هو اولى للقطعية الكتاب و نحوه واشتمال بعض النصوص السابقة باباحة القتل و اخر بالتقييد ايضا على ان الجمع الاول مبني على عدم القول بتحريم الغراب مطلقا و لكنه كما ترى خلاف التحقيق وان تحريمه مطلقا و ح فالاظهر اباحة رمي الغراب مطلقا لعدم التعارض بين الادلة ضرورة كونهما متباينين فلا موجب لتقييد احدهما بالاخر مضافا الى امكان التامل في دعوى تعارض العموم من وجه بل النسبة بينهما اما التباين الكلي او العموم والخصوص المطلق الاول في الكتاب و الثاني فيها فتدبر و تامل و فيه انه تطويل بلا حاصل لما عرفت سابقا من عموم الصيد للمحلل والمحرم و مقتضاه عدم الفرق بين الحداة والغراب و غيرهما كما ان مقتضاه عدم الفرق بين القتل والتنفير و غيرهما من انواع الاذى لكن النصوص السابقة جاز رمي الغراب والحداة بازاء فهما عن ظهر البعير ادمطلقا و لا

دعوى انه خاص بالنسبة الى ذلك مطلقا بل ان قلنا ان المحرم في الكتاب خصوص اكل الصيد او قتله كان بينهما التباين فلا تعارض فالمتجه ح الطلاق
جواز الرمي مطلقا او الغراب مطلقا كما هو مقتضى عبارة المتن وغيره بل لا فرق بين رميهما عن ظهر البعير وغيره خلافا للظاهر المحكي من عبارة المقنع فعبر به
بل في كشف اللثام احتماله ايضا احتياطا او اقتصارا على النصوص خصوصا بل قال يحتمل ان يكون المراد عن ظهر بعيره به دبر فيجوز رميهما عنه لانهما
البعير وفيه ما عرفت من اطلاق بعض النصوص الذي لا تنافي بينه وبين الاخر بعد التوافق في الاباحة بل ما ذكره من الاحتمال الاخير واضح الضعف لبعد
ما سمعت نعم يجب الاقتصار على الرمي دون القتل وان تقدم عن الحلبي جواز قتل الغراب لكنه ظاهر خلاف الادلة وعلى كل حال فلا جزاء بقتلهما بل
عن ظا اتفاق الامة على ذلك والله العالم وكذا لا بأس بقتل البرغوث كما في غير موضع من ظا للاصل وقول الصادق عم في مرسل ابن فضال لا بأس
بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم وما يحكى عن نوادر البزنطي عن جميل انه سئل عن المحرم يقتل البقة والبراغيث اذا اذاه قال نعم وخبر زرارة سئل
احدهما عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اذاه قال نعم فما عن الجامع والتذكرة وغيرهما في موضع من ظا من الحرمة على المحرم بل يعطيه ما سمعته
من الحلبي واضح الضعف ولعله لما سمعته في صحيح ابن عمار وحسنه وخبر زرارة سئله هل يحك المحرم راسه قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة
البرغوث وفيه بعد التسليم دلالته انها مخصصة بما سمعت منه يعلم ما في محكي المبسوط والمهذب والغنية والتحرير من الحرمة على المحرم في الحرم بعني
انه لا يحرم على المحل ان قيل كانهم جمعوا به بين الدليلين ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط والله العالم وفي جواز قتل الزنبور تردد من الاصل
وكونه من الموذيات وخبر غياث بن ابرهيم وابي البختري السابقين ولا ينافيهما وجوب الكفارة التي وجبت في قتل الصيد خطاء ولذا تجوز في محكي
ظا قتله كما عن جماعة على ما في ذلك مع التكفير ومن صحيح معوية بن عمار وحسنه ونحوي الامر بالكفارة التي لا ينافيها التخلف في بعض الافراد ومن هنا تردد
او لا في محكي المنتهى ثم ذكر ان اصحابنا رووا ان فيه شيئا من الطعام فبان ان الوجه المنع كالمص ذا لم يرد لما سمعته من النهي في النصوص السابقة عن قتل
ما لم يرد من الموذيات ولصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم سئلته عن محرم قتل زنبورا قال ان كان خطا فليس عليه شيء قلت لا بل متعمدا قال يطعم
شيئا من الطعام قلت انه ارادني قال ان ارادك فاقتله ونحوه خبره الاخر ايضا الى قوله قلت وكذا خبر يحيى الازرق وبذلك ينقطع الاصل ويتر
الخبران مع ضعفهما على ما اذا اراده او خاف منه فانه لا اشكال ولا خلاف في الجواز بل حينئذ الظاهر سقوط الكفارة كما صرح به بعضهم للاصل
بعد دعوى انسياق النصوص الغير الفرض وان كان يحتمل ثبوتها للاطلاق الذي لا ينافيه الرخصة في القتل فتد وكذا من النصوص المزبورة مع الاصل
يعلم انه لا كفارة في قتله خطاء وكانه لا خلاف فيه وان حكي عن جماعة اطلاق التكفير كما ان منها يعلم الوجه في الجملة ايضا في قوله وفي قتله
عمدا صدقة ولو بكف من طعام وفي عد محكي المقنع والفقيه والغنية وفي ك ة والمهذب والجامع التكفير بكف من طعام كما عن الفقه المنسوب الى الرضا
تمليكه له وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عم من قتل غطاية او زنبورا وهو محرم فان لم يتعمد ذلك فلا شيء عليه فيه وان تعمد اطعم كفا من طعام
وكذلك النمل والذر والبعوض والقراد والقمل ولعله اليه اشار في كشف اللثام بقوله وفي بعض الكتب رسالة عن الصادق عم وفي الاول منها زيادة وبهم
وفي التنافي التكفير بشيء من الطعام ونحوه بمعنى الضمود عن بيان التكفير بشيء ويمكن ولو على بعد رجاعها الجمع عدا ما في المتن الى ما في النصوص نعم ما على
في ترو كذا التلخيص من التكفير بتمرة بل عن الاخير والغنية والمهذب الكثير منه شاة وعن ق فان قتل زنابير وضاع وفي قتل الكثير دم شاة وعن المقنعة
تصدق بتمرة فان قتل زنابير كثيرة تصدق بمد من طعام او مد من تمر ونحوه عن جمل العلم والعمل وعن ابي حمزة ونحوه عن ط الا في مد من طعام فلم
يذكره لم اعرف له دليلا معتبرا وان قيل كان القول بالتمر لكونه من الطعام وانه ليس خيرا من الجراد الا انه كما ترى الا ان يقال ان قوله عم يطعم
شيئا من طعام ظاهر فيما يتناوله بل من ذلك يعرف ما في زيادة وشبهه في عد كما سمعت بناء على كون المراد به التمر والزبيب وغيرهما وكذا ما قيل كان ايجاب
الشاة للكثير والحمل على الجراد نعم قد يتوقف ايجاب المد والصاع بضم بعضها الى بعض مع انه كما ترى ايضا فالوجه الاقتصار على النصوص المستفاد منها
انه ليس من الصيد كما هو مقتضى العرف ايضا نعم لا لبث بخطائه وعمده بل قيل ان موردها كبعض العبارات الزنبور المتحد فالمتعدد والكثير
خال عن النص فيجب الرجوع فيهما الى الاصل ويحتمل الحاقهما بالواحد في كفارته ان لم يثبت بالاصل الزيادة عليها قلت لعل المنساق التعدد بعد
كل واحد كما انه قد يقوى بالسياق الندب منها ان لم يكن اجماع لكن هي متفقة على شيء من الطعام لا مطلق الصدقة بكف من طعام كما هو ظاهر
المتن اللهم الا ان يريد الصدقة بطعام ولو بكف منه ولعل التقدير بها لانه اقل ما ينتفع به الفقير واقل ما قدر به ذلك من الطعام في غيرها مضافا
الى ما سمعته من المرسل عن الصادق عم والى الفقه المنسوب الى مولانا الرضا عم والخبر الدعائم لكن في ذلك اكتفي بالاقل للاطلاق مدا ولا دلالة في
المتن على المنع في صورة الخطا وان عقبه بذكر الكفارة لا دلالة ذكر ما في النصوص للفرق بينه وبين الصيد الذي تترتب الكفارة على خطائه وعمده
ويجوز شراء القماري جمع قمرية بالضم ضرب من الحمام والقمرة بالضم لون الخضرة او الحمرة فيه كدرة والدباسي جمع ادبس من الطير الذي لونه بين السواد
والحمرة ومنه الدبسي للطائر وكذا الكن يغرم واخراجهما من مكة على رواية العيص بن القاسم بل حسنه بل صحيحه سئلت ابا عبد الله عم عن شراء القماري
يخرج من مكة والمدينة قال لا احب ان يخرج منها شيء وبه صرح في قع وعد بل محكي الحكم بالكراهة كالدروس بل في ية والجامع لحكمهما بالكراهة
في القماري وشبهها خلافا للحلبي والفاضل في لف وله وجماعة من متاخري المتاخرين للنصوص الدالة على عدم جواز اخراجهن من مكة قال علي بن جعفر
في الصحيح سئلت اخي موسى عم عن رجل اخرج حمامة من حمام الحرم الى الكوفة او غيرها قال عليه ان يردها فان ماتت فعليه ثمنها يتصدق به وقال

جواز قتل البرغوث

وجوب الكفارة على ... [illegible]

يونس بن يعقوب ارسلت الى ابي الحسن عم ان اخا لي اشترى حماما من المدينة فذهبنا بها الى مكة فاعتمرنا واقمنا الى الحج ثم اخرجنا الحمام معنا من مكة الى الكوفة
فعلينا في ذلك شيء فقال للرسول اني اظنهن كن فرهة فقال له يذبح مكان كل طير شاة وسئل زرارة ابا عبد الله عم عن رجل اخرج طيرا من مكة الى الكوفة
قال يرده الى مكة وسئل ايضا ابا جعفر عم عن رجل اخرج طيرا من مكة الى الكوفة قال يرده الى مكة ونحوه خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عم وزاد فان مات تصدق
بثمنه وفي مرسل يعقوب عن ابي عبد الله عم اذا ادخلت الطير المدينة فجائز لك ان تخرجه منها فاذا ادخلته مكة فليس لك ان تخرجه بل في خبر مثنى خرجنا
مكة فاصطاد النساء قمرية من قماري امج حيث بلغنا البريد فنتفت النساء جناحها ثم دخلوا به مكة فدخل ابو بصير على ابي عبد الله عم فاخبره فقال ينظرون
امرأة لا بأس بها فيعطونها الطير تعلفه وتمسكه حتى اذا استوى جناحاه خلته بل في خبر غيره في المعاطير الحرم يستقبل ذكان منتوف الجناح فاذا استوى خلي عنه
وان كان مسافرا او دعه عند امين ودفع اليه ما يحتاج من الطعام حتى يستوي جناحاه فيخليه عنه بل الروايات الدالة على عدم جواز التعريض بطير الحرم مر فضلا
عن قوله عم ومن دخله كان امنا ان ليصلح المرتوب اجد الا غضاء عن المناقشة في صحته كما في كشف اللثام تخصيص القماري ولا صراحة فيه بالجواز بل ولا
ظهور بل عن ظ الشيخ في يب وغيره دلالته على التحريم ولعله للدوران الامر فيه بين ابقاء لفظ لا احب على ظاهره من الكراهة وتخصيص الشيء المنفي في
النهي بخصوص القماري والدباسي ايضا وبين ابقاء العموم بحاله وصرف لا احب عن ظاهره الى التحريم او الاعم منه والكراهة والاول خلاف التحقيق وان كان
التخصيص اولى من المجاز بناء على اختصاص الاولوية بالتخصيص المقبول هو ما بقي من العام بعده اكثر افراده وليس هنا كك فاختيار الثاني لازم هذا
ان سلم ظهور لفظ لا احب في الكراهة والا فهو اعم منها ومن الحرمة لغة لكن مقتضى هذا عدم دلالته على الحرمة ايضا بل تكون الرواية ح مجملة لا
تصلح حجة لاحد القولين ولكن الاصل عدم الجواز للعموم الكن ذلك كله كما ترى مناف لما يقتضيه لا تضامن دلالة الصحيح على جواز الاخراج من مكة
ولو بلا حجة حكم المدينة المعلوم انه الجواز ودعوى ارادة القدر المشترك بين الكراهة والحرمة من قوله لا احب لا دليل عليها فلا اشكال في دلالته
على ذلك نعم هو خاص بالقماري ويمكن اتمامه بعدم القول بالفصل فمن الغريب ما عن المخ وكره من الاستدلال بالصحيح على الحرمة واغرب من ذلك
ما في كشف اللثام من انه ليس فيها اي الصحيحة ولا في شيء من الفتاوي الا الاخراج من مكة لا الحرم فلا يخالف منع ابن ادريس من الاخراج منه ونصوص المنع
من اخراج الصيد او الحمام منه والامر بالتخلية نعم نص الشهيد على جواز الاخراج من الحرم ولم اعرف جهته اذ هو كما ترى ضرورة ظهور النص فضلا عن
الفتاوي في الاخراج من مكة الشامل للخروج عن الحرم او بترك الاستفصال ومن هنا تحقق التعارض والتنافي بينه وبين ما سمعته من ابن ادريس كما
نهاه الاصحاب حيث ذكروا الحلي مخالفا للشيخ هنا فمنهم من وافقه ومنهم من خالفه بل قيل ان مورد السؤال في النص الذي ينطبق عليه الجواب هو
الاخراج منها ومن المدينة بمقتضى لو او المفيد للجمعية في الحكم الذي هو هنا الاخراج والاخراج منهما معا يستلزم الاخراج من الحرم وان
كان لا يخ من نظر ومنع نعم في قواعد الفاضل الاقتصار في جواز الاخراج من مكة على المحل قال وفي المحرم اشكال قيل من عموم الخبر ومن عموم نصوص
حرمة الصيد على المحرم من الكتاب والسنة مع احتمال اختصاص الخبر بالمحل بل ظهوره وفيه قلت قد يمنع ظهوره في ذلك وح فالاطلاق كالفتاوي
يقتضي جواز الاخراج مطلقا بل الظاهر ان مكة فيه مثال لغيرها نعم قد يقوى ان مقتضاها جواز اخراجها لا صيدهما فيقتصر عليه بل لعل خبر مثنى
شاهد لذلك ومن هنا لا يجوز ايهما ولا اكلهما للمحرم ولغيره في الحرم اتفاقا كما في كشف اللثام بل ظاهر غيره المفروغية فمن ذلك للعموما
المقتصر في الخروج عنها على ما عرفت مما استمعته من خبر سليمان بن خالد ولذا قال في س والقماري والدباسي مستثنى من الصيد فيجوز على كراهة
شراؤها واخراجها من الحرم للمحل والمحرم على الاقوى لا اتلافها ثم قال ولو كان الصيد مملوكا فعليه الجزاء لله تعالى والقيمة للمالك وفي القماري
في الحرم نظر اقربه وجوب جزاء وقيمة للمالك فعليه اذ يجب جزاء الله تعالى ايضا ثم قال فيها ايضا ورد سليمان بن خالد في القمري والدبسي السمانا و
العصفور والبلبل القيمة فان كان محرما في الحرم فعليه قيمتان ولا دم عليه وهذا جزاء الاتلاف وفيه تقوية تحريم اخراج القماري والدباسي في
كشف اللثام لدلالته على انها كسائر الصيود قلت لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه عدم الوقع لهذا الكلام بعد ان كان المستثنى الشراء والاخراج
دون القتل والاتلاف في الحرم او في الاحرام بل الحمل في تلك لتحريم الاتلاف ولا كل ولو خرج بها المحل من الحرم لتحريمها في الحرم ابتداء خرج منه الاخراج
فيبقى الباقي وان كان فيه ما لا يخفى والله العالم القسم الثاني ما يتعلق به الكفارة وهو ضربان الاول ما لكفارته بدل على الخصوص وهو كل ما له
مثل من النعم في الصورة تقريبا لانه المنساق من المماثلة لا القيمة نحو البدنة في النعامة والبقرة الاهلية في بقرة الوحش والشاة الاهلية في الظبي والاصل
فيه قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم لكن المص وغيره عد البيض من ذوات الامثال ولا مماثلة بينه وبين فدائه لا صورة ولا قيمة ومن هنا كان المدار
على الثابت شرعا والامر في التسمية سهل بعد وضوح الحكم في نفسه كما ستسمع تفصيله انشاء الله وكيف كان فاقسامه خمسة الاول النعامة وفي قتلها بدنة
مع فرض شمول البدنة للجزور كما ستعرف الحال فيه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع ح بقسميه عليه بل هو المحكي عن اكثر المخالفين ايضا لانه اظهر افراد المثل
المامور به في الكتاب قال الصادق عم في صحيح حريز في قول الله عز وجل مثل ما قتل الخ في النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي شاة وفي البقرة بقرة وقال
ايضا في صحيح زرارة وابن مسلم في محرم قتل نعامة عليه بدنة فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا فان كان قيمة البدنة اكثر من اطعام ستين مسكينا
لم يزد على اطعام ستين مسكينا وان كانت قيمة البدنة اقل من اطعام ستين مسكينا لم يكن عليه الا قيمة البدنة وقال له ايضا يعقوب بن شعيب المحرم يقتل
نعامة قال عليه بدنة من الابل قلت يقتل حمار وحش قال عليه بدنة قلت فالبقرة قال بقرة وقال ايضا في صحيح سليمان بن خالد في الظبي شاة وفي البقرة

علي

القسم الثالث فيما يتعلق بالكفارة

بقرة وفي الحمار بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته وقال ابو بصير سألته ايضا عن محرم اصاب نعامة او حمار وحش قال عليه بدنة قلت فان لم يقدر
على بدنة قال فليطعم ستين مسكينا قلت فان لم يقدر على ان يتصدق قال فليصم ثمانية عشر يوما والصدقة مد على كل مسكين هذا ولكن في خبر ابي الصباح
سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل في الصيد من قتله الخ قال في الظبي شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي النعامة جزور وبه افتى في محكي ية وط وئر الا ابن ني
لم يقيد محمد بن الفضيل بل في كشف اللثام لا مخالفة بينه وبين النصوص السابقة ولا بين القولين كما يظهر من المخ اذ لا فرق بين الجزور والبدنة الا ان البدنة
ما يجزي للهدي والجزور اعم وهما يعمان الذكر والانثى كما في العين والنهاية الاثيرية وتهذيب الاسماء للنووي وفي التحرير له والمغرب في البدنة و خصت
في الصحاح والديوان والمحيط وشمس العلوم بالناقة والبقرة لكن عبارة العين كذا البدنة ناقة او بقرة الذكر والانثى منه سواء يهدى الى مكة فهو مع تفسيره
بالناقة والبقرة نص على التعميم للذكر والانثى فقد يكون اولئك ايضا لا يخصونها بالانثى وانما اقتصروا على الناقة والبقرة تمثيلا وانما ارادوا تعميمها
للجنسين ردا على من يخصها بالابل هو الوجه عندنا ويدل عليه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها قال الزمخشري وهي الابل خاصة ولان رسول الله الحق
البقر بالابل حين قال البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة فجعل البقر في حكم الابل صارت البدنة في الشريعة متناولة للجنسين عند ابي حنيفة
واصحابه والا فالبدن هي الابل وعليه تدل الآية انتهى قلت وفي المحكي عن مصباح المنير الجزور من الابل خاصة يقع على الذكر والانثى بل فيه ايضا واذا
اطلقت البدنة في الفروع فالمراد البعير ذكرا كان او انثى وان كان ظاهر هذه العبارة كونه مرادا شرعيا لا وضعا لغويا لكن في المحكي عن مجمع البحرين
بعد ذكر البدنة وانما سميت بذلك لعظم بدنها وسمنها وتقع على الجمل والناقة عند جمهور اهل اللغة وبعض الفقهاء وفي محكي كره يجب في
النعامة بدنة عند علمائنا اجمع فمن قتل نعامة وهو محرم وجب عليه جزور وبه قال عطا وهو مشعر او ظاهر في ارادة الجمع بين القولين
وربما يؤيده ما عن ابن زهرة من نفي الخلاف عن وجوب البدنة بل في الرياض ومناقشة الاصبهاني فيما حكاه من ظهور الاتحاد وعدم المخالفة بين الروايات
والقولين بان الذي وقفنا عليه من عباراتهم تفيد العكس وهو كذلك لكن يمكن ان يريد المخالفة لانفهام عبر بذلك غير مرة والامر سهل وكيف
كان فان تم ذلك فذاك والا فالترجيح للبدنة لصحة نصوصها وتعددها واعتضادها بمعقد نفي الخلاف والاجماع واكثر الفتاوى
بل هو كالمتن في التعبير نقلا وتحصيلا ودعوى الجمع بالتخيير يدفعها عدم التكافؤ والظاهر عدم دخول البقرة فيها وان سمعت التصريح به
عن العين بل تقدم سابقا ما في الصحاح والقاموس من ان البدنة اسم للناقة والبقرة التي تنحر بمكة كما عن صريح شمس العلوم قال البدنة
الناقة والبقرة تنحر بمكة ولكن المنساق منها عرفا الابل خاصة والاطلاق اعم مضافا الى ما سمعته من الزمخشري في الآية وان كان قد حكي
ما سمعته عن ابي حنيفة واصحابه بل مقابلة البدنة بالبقرة فيما سمعته من النصوص السابقة اوضح شاهد على مغايرتها لها ايضا ثم لما كانت البدنة
اسما لما يهدى اعتبر فيها السن المعتبر في الهدي نعم مقتضى اطلاق النص والفتوى اجزاؤها مع وافقت النعامة في الصغر والكبر وغيرهما لا خلافا في المحكي
عن كره فاعتبر المماثلة بين الصيد وفدائه ففي الصغير من الابل ما في سنه وفي الكبير كك وفي الذكر ذكر وفي الانثى انثى ولم نقف له على دليل سوى دعوى
كونه المراد من المماثلة في الآية وهو كالاجتهاد في مقابلة النص المقتضي كون مسمى البدنة مثلا مماثلا للنعامة على كل حال والله العالم وكيف
كان فمع العجز عن البدنة تقوم البدنة قيمة عدل ويفض ثمنها على البر ويتصدق به لكل مسكين مدان ولا يلزم ما زاد على ستين ان زاد البر ولا الاتمام
لو نقص كما صرح بذلك كله غير واحد بل في الحدائق حكايته عن الشيخ وابن ادريس وانه المشهور بين المتأخرين بل في ك نسبته الى الاكثر ونسبه في كشف
اللثام الى الشيخ وبني حمزة وادريس والبراج وسعيد لكن قال الا ان في ط وف ولة والجامع مكان البر الطعام وفي كره وهي الطعام المخرج الحنطة
والشعير والتمر والزبيب ولو قيل يجزي كل ما يسمى طعاما كان حسنا لان الله تعالى اوجب الطعام قلت ومقتضى ذلك قلة القائل بالبر وان كان
فيه قول علي بن الحسين للزهري فيما رواه الصدوق في محكي المقنع والهداية اتدري كيف يكون عدل ذلك صياما يا زهري قال قلت لا ادري
فقال يقوم الصيد قيمة عدل ثم تفض تلك القيمة على البر ثم يكال ذلك البر اصواعا فيصوم لكل نصف صاع يوما ونحوه عن الفقه المنسوب الى
الرضا ع وهو وان امكن حمل اطلاق الكتاب والسنة عليه بل بما قيل بانصراف الطعام الى البر الا انه بعد وضوح منع الانصراف المزبور قاصر عن ذلك
من وجوه نعم هو احوط فالمتجه الاجتزاء بغيره مما يجزي في الكفارة كما ان المتجه الاجتزاء بالمد كغيره من الكفارة وان كان بالمدين خبر الزهري السابق
وصحيح ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع اذا اصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم قومت الدراهم
طعاما لكل مسكين نصف صاع فان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوما الا ان غيره من النصوص بين مطلق كصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن
ابي عبد الله ع في محرم قتل نعامة قال عليه بدنة فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا قال فان كان قيمة البدنة اكثر من اطعام ستين مسكينا لم يزد
على اطعام ستين مسكينا وان كانت قيمة البدنة اقل من اطعام ستين مسكينا لم يكن عليه الا قيمة البدنة ونحوه مرسل جميل عنه ايضا بلا تفاوت و
خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن رجل محرم اصاب نعامة ما عليه قال عليه بدنة فان لم يجد فليتصدق على ستين مسكينا فان لم يجد فليصم
ثمانية عشر يوما ومرسل تحف العقول عن الجواد ع وان كان من الوحش فعليه في حمار الوحش بدنة فكذلك في النعامة بدنة فان لم يقدر فاطعام ستين
مسكينا وان لم يقدر فليصم ثمانية عشر يوما وعن المقنع والمقنعة وجمل العلم والعمل ورسم الاطلاق كالنصوص المزبورة وبين مقيد بالمد كخبر ابي بصير
سألته عن محرم اصاب نعامة وحمار وحش قال عليه بدنة قلت فان لم يقدر على بدنة قال فليطعم ستين مسكينا قلت فان لم يقدر على ان يتصدق

قال فليصم

٢ والمعرب
٣ حتى
٢ عن ل
٢ يفضح ن

قال فليصم ثمانية عشر يوما والصدقة مد على كل مسكين قال وسألته عن محرم اصاب بقرة قال عليه بقرة قلت فان لم يقدر على بقرة قال فليطعم ثلثين مسكينا
قلت فان لم يقدر على ان يتصدق قال فليصم تسعة ايام الحديث وصحيح ابن عمار عن الصادق ع من اصاب شيئا فداؤه بدنة من الابل فان لم يجد ما يشتري به بدنة
فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلثة ايام
وخبر عبد الله بن سنان المروي عن تفسير العياشي عنه ايضا قال سألته عن قول الله عز وجل ومن قتل صيدا متعمدا وهو محرم فجزاء الى آخره قال ينظر الذي
عليه جزاء ما قتل فاما ان يهديه واما ان يقوم فيشتري به طعاما فيطعمه المساكين يطعم لكل مسكين مدا واما ان ينظر كم يبلغ ذلك عدد من المساكين
فيصوم لكل مسكين يوما والجمع بينها يقتضي حمل الاول على الندب خصوصا بعد ان كان اطعام المسكين في غير المقام من الكفارات مدا على الاصح كما حققناه
في محله ولعل هذا الاختلاف راجع الى ذلك لا انه شيء مخصوص بهذه الكفارة وان كان المص قد اختار المد هناك ولعله للفرق بين المقام وغيره
بتعارض نص الفقراء هنا اذ هو تفريق للموجود بخلاف غيره فانه دفع عما عليه لكفارة فلا بأس باستحباب ضم المدين بخلاف ما هنا ومن هنا امكن
ترجيح نصوص المدين وفي كشف اللثام احتمال الجمع بينها باختلاف القيمة فان وفت بمدين تصدق بهما والا فبمد على كل او على البعض ولكن لا اعرف
به قائلا بالتفصيل يحتمله كلام من اطلق اطعام الستين وفيه ما لا يخفى من عدم شاهد له مضافا الى ما اعترف به من عدم القائل واما عدم وجوب
الزائد ولا اكمال الناقص فلا خلاف اجده فيه بل عن ف الاجماع على الاول مضافا الى ما سمعته من النصوص الدالة على الحكمين التي لا ينافيها اطلاق غيرها
من النصوص اطعام الستين بعد تنزيله على ذلك بل لعله كك ايضا في كلام من اطلق كالمفيد وابني بابويه وابن ابي عقيل والمرتضى وسلار على ما حكي
عنهم نعم عن ابي الصلاح وابن زهرة اطلاق ان من لم يجد البدنة تصدق بثمنها كقول ابي جعفر ع لمحمد بن مسلم في الصحيح عدل الهدي ما بلغ يتصدق
به ويمكن تنزيله على ارادة الصدقة به على الوجه المزبور بل يمكن تنزيل الاطلاقات ايضا على ذلك والا كان لا دليل له نحو المحكي عن الحلبيين ايضا
من الانتقال الى الصوم مع العجز عنها بل هو مناف للكتاب والسنة والاجماع ومن هنا يمكن حمله على ارادة العجز عنها ايضا عينا وقيمة والا كان واضح البطلان
كما ان خبر داود الرقي عن الصادق ع فيمن عليه بدنة واجبة في فداء اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما لا عامل به هنا
وان حكي عن المقنع والجامع الفتوى بمضمونه لكنهما وافقا المشهور في المقام ولو فقد العاجز عن البدنة مثلا البر قلنا بتعينه دون قيمته فالاقوى
الانتظار عند الفاضل وضع قيمة عادلة عند ثقة ليشتري به اذا وجد اذا اراد الرجوع ولا ابقاها عنده مترقبا الوجود لصدق العجز مع القدرة
على القيمة وعدم فورية الاخراج ثم اقواها شراء غيره من الطعام وح ففي الاكتفاء بالستين مسكينا او الزيادة اشكال فان تعذر احتمل التخيير والانتقال
اليه ثم يحتمل الانتقال الى الصوم قلت قد يقال ان الاخير اقواها لصدق عدم القدرة عليه مع رجحان المسارعة ثم قال والاولى الحاق المعدل
بالزكوة اي المعزولة في عدم الضمان بالتلف بغير تفريط لا تيانه بالواجب ولاصالة البراءة من الاخراج ثانيا ونفي الحرج وفيه ان الاقوى عدم
الالحاق لعدم الدليل بعد وضوح الفرق بين الزكوة التي هي في العين والفداء الذي هو في الذمة لم يبق شيء وهو وان كان ظاهر الآية اعتبار حكم العدلين
في مثلية الجزاء ومن هنا قال الطبرسي في جامع الجوامع والمقداد في آيات الاحكام يحكم به رجلان عدلان فقيهان وكك في الوجيز وحكاه في
مجمع البيان عن ابن عباس الا اني لم اجد له اثرا في كلام الفقهاء ولذا قال الاردبيلي في آيات الاحكام ان اعتبار التعدد دينا في اعتبار الحكم اذ ليس
بعد شهادة العدلين شيء الا ما جاء من الحلف في دعوى الدين على الميت فلا يبعد ارادة الشهادة من الحكم في الآية قلت ولكن فيه انه لا اثر
في كتب الفروع لاعتبار شهادة العدلين في المثلية ايضا لان الشيعة في اخراج الكفارات ضرورة ان المنصوص حكمه ما جاء في النص وغير المنصوص
حكمه ضمان القيمة وذلك كله يشهد لكون القراءة ذو عدل كما في الصافي عن المجمع عن الباقر ع والصادق ع قال وفي الكافي والعياشي عن الباقر ع
والعدل رسول الله ص والامام من بعده ثم قال هذا مما اخطأت به الكتاب زاد العياشي يعني رجلا واحدا يعني الامام ع اقول يعني ان رسم الالف
في ذوا عدل من تصرف نساخ القرآن خطأ والصواب عدم رسمها وذلك انه يفيد ان الحاكم اثنان والحال انه واحد وهو الرسول في زمانه ثم كل امام
في زمانه على سبيل البدل وفي تهذيب الباقر ع العدل رسول الله ص والامام من بعده يحكم به وهو ذو عدل فاذا علمت ما حكم به الرسول والامام فحسبك
ولا تسأل عنه قلت وفي الموثق ان زرارة سأل ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل يحكم به ذوا عدل فقال العدل رسول الله ص والامام من بعده ثم قال
هذا مما اخطأت به الكتاب ونحوه حسن ابراهيم بن عمر اليماني عن الصادق ع وفي الحسن عن حماد بن عثمان قال تلوت عند ابي عبد الله ع ذوا عدل
منكم فقال ذو عدل هذا مما اخطأت به الكتاب وفي المحكي عن تفسير العياشي عن زرارة سمعت ابا جعفر ع يقول يحكم به ذوا عدل منكم قال ذلك
رسول الله ص والامام من بعده صلوات الله عليهما فاذا حكم به الامام فحسبك وفيه عن محمد بن مسلم عنه ع في الآية يعني رجلا واحدا يعني الامام فاذا
عرفت ذلك يمكن ان يكون المراد من ذوا عدل النبي ص والامام على معنى الاجتزاء بحكم احدهما وان المراد من الحكم بيان المثل للمقتول من الصيد و
معرفة ما ذكره الفقهاء في كتبهم من الخمسة والعشرة فتكون الآية دليلا على اعتبار النص الشرعي في المثلية لا انه منوط بنظر العدلين من ساير
الناس كما توهمه بعض العامة حتى انه جعل الآية من الادلة على جواز القياس وفي دعائم الاسلام بعد ان ذكر الآية ذو عدل قال هكذا يقرؤها
اهل البيت عليهم السلام ذو عدل على الواحد هو الامام ومن اقامه الامام وقد روينا ان رجلا من اصحاب ابي عبد الله ع وقف على ابي حنيفة وهو في
حلقة يفتي الناس وحوله اصحابه فقال يا ابا حنيفة ما تقول في محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قال ومن يحكم عليه بها قال ابو حنيفة ذوا عدل

كما قال الله تعالى

كذا في الأصل

مما قال الله تعم قال الرجل فان اختلفا قال ابو حنيفة يتوقف عن الحكم حتى يتفقا قال الرجل فانت لا ترى ان من حكم في صيد قيمته درهم وحدك حتى تتفق
معك اخر وتحكم في الدماء والفروج والاموال برايك فلم يحر ابو حنيفة جوابا غير ان نظر الى اصحابه فقال مسئلة رافضي وفي قوله يتوقف عن الحكم
ابطال الحكم لانا لم نجدهم اتفقوا على شيء من الفتيا الا وقد خالفهم فيه اخرون ولما علم اصحاب ابي حنيفة بفساد هذا القول قالوا يؤخذ بحكم اقلهما قيمة
لانهما قد اتفقا على الاقل وهذا قول بعيد عند الاعتبار وانما يكون ما قالوه على قياسهم لو كانت لقيمته دنانير او دراهم وما هو في معناها فيقول
احدهما قيمته خمسة ويقول الاخر عشرة فكانهما اتفقا على خمسة عندهم وليس ذلك باتفاق بالحقيقة لانه اذا جزى بخمسة لم يكن عند من قال
بعشرة جزاء مع ان جزاء الصيد يكون بانعام متفرقة من النعم ويكون باطعام مساكين ويكون بصوم وليس في هذا شيء متفق فيه على الاقل ولا
يكون قد جزى كل عند واحد منهما الا ان يجزى بالامرين ان اتفق فيه قوم وخالفهم اخرون وهذا بين لمن تدبره وفوق فهمه قلت لعل اصحاب ابي حنيفة
بنوا على ذلك على المحكي من مذهب ابي حنيفة من ارادة القيمة من المماثلة في الاية فالاختلاف فيها حينئذ من الاختلاف في شغل الذمة بالاقل والاكثر فيجزي
الاقل وينفي الزائد بالاصل ولكن يدفع ان الغرض اشتغالها بشيء بقاعدة وجوب البرائة اليقينية من الشغل اليقيني ومن هنا حكي عن بعضهم وجوب الازيد و
على كل حال فهو كما ترى ضرورة عدم مورد له كضرورة ذلك على تقدير تفسيرها بارادة شهادة العدلين كما سمعته من بعض اصحابنا ومن العجب ان
جماعة من الخاصة رووا قرائة السيدين الامامين المعصومين من ال الرسول في عدل وانه النبي ص والامام من بعده ثم يذكرون بعد ذلك من التفسير ما
ينافيه مع انه لا مورد له بل العامة قد حكوا قرائتهما عليهما السلم كك فلا بد حينئذ من اتباعها وارجاع قرائة ذوي عدل اليها على الوجه الذي ذكرناه والله
العالم وكيف كان فلو عجز عن اطعام الستين صام عن كل مدين يوما وفاقا للمشهور بل عن التبيان انه مذهبنا كما عن المجمع وفقه القران انه المروي عن
ائمتنا عليهم السلم بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما سمعته من خبر الزهري وصحيح ابي عبيدة وصحيح ابن مسلم نعم عن ق انه يصوم عن كل مد
يوما وهو مبني على اعطاء المسكين مدا ويوافقه قول الصادق ع في مرسل ابن بكير يثمن قيمة الهدي طعاما ثم يصوم لكل مد يوما ثم انه يصوم الى ان يتم شهرين
فاذا زادت الامداد على شهرين فليس عليه اكثر منه وح فالمدار في عدد الايام التي تصام على عدد الامداد او نصف الصاع على القولين كما اومى اليه
في صحيح ابن مسلم فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما نعم لو فرض زيادتها على الستين كما لو كانت اربعين صاعا مثلا فانها زائدة
على كل حال لم تجب عن الستين كما سمعته في مرسل ابن بكير بل صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد الاصل
ومعلومية كون الستين منتهى الكفارة صوما او اطعاما اما لو نقص عن الستين كما لو كان خمسة وعشرين صاعا بناء على كون المد بدل اطعام المسكين ففي
عد الفاضل الاقرب انه يصوم ستين بل هو مقتضى اطلاق المحكي عن المقنعة وسم وجمل العلم والعمل صيام شهرين متتابعين او ستين يوما قيل للاحتياط لاحتمال
عدل الصيد او الجزاء لا الطعام ولا يعلم ان عدلهما يتناول ما دون الستين وفيه انه كالاجتهاد في مقابلة ما سمعته من النصوص الدالة على كون الصوم
بمقدار نصف الصاع او المد منه يعلم انه المراد بالعدل في الكتاب لعله لذا كان ظاهر غير من سمعت ذلك بل هو المحكي عن صريح الغنية وفي ذكره وهي
وكره هو الاقوى نعم لو انكسر نصف الصاع او المد على القولين صام عنه يوما كما صرح به الفاضل ايضا وغيره بل في محكي كره وهي لا نعلم فيه خلافا لان
صيام اليوم لا يتبعض والسقوط غير ممكن لشغل الذمة فيجب كمال اليوم وان كان فيه ان المتجه السقوط لاشتراط صوم اليوم باطعام المسكين وهو
منتف فالعمدة ما ذكره من عدم علم الخلاف ان كان مراده الاجماع والا كان محلا للنظر بل المنع ايضا وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه فان عجز
عن صوم الستين مثلا صام ثمانية عشر يوما كما صرح به غير واحد بل هو المشهور لما سمعته من النصوص التي هي وان لم يكن فيها اشتراط العجز المزبور
بل المطلق صومها عند العجز عن الصدقة بل عن الحسن والصدوق التعبير بمضمونها الا انه بالحمل على العجز عن عدل امداد الطعام يحصل الجمع بينها وبين
ما مر مع الاحتياط ودعاية المطابقة لساير الكفارات وما سمعته من الشهرة وبذلك يرجح على احتمال الجمع بحمل الاولى على الفضل والثانية على الاجزاء
كما في غير المقام الذي يحصل فيه التعارض بين الاقل والاكثر على ان الجمع الاول من باب التقييد والثاني من المجاز والاول ارجح بل قيل مع فرض
تساوي احتمالي الجمع يجب الاخذ بما يحصل به البرائة اليقينية للاجماع على ثبوت اشتغال الذمة بشيء من الصوم في الجملة بعد العجز عن الصدقة
وان كان فيه ما لا يخفى من ان المتجه في مثله الاجتزاء بالاقل مع نفي الزائد بالاصل اللهم الا ان يدعى ان الاقل هنا لا يحصل به برائة عن
التكليف حتى عن نفسه الا مع كمال الستين فهو ح كركعات الصلوة الا انه كما ترى ضرورة كونه كالديون والضمانات ونحوها ولو تمكن من اكثر
من الثمانية عشر كالعشرين ونحوها ففي عد في وجوبه اشكال ولعله من الاصل واطلاق النصوص والفتاوي ومن الاحتياط وان الميسور لا يسقط
بالمعسور وح لكن لا يخفى عليك ان الاول اقوى وان كان الثاني احوط كما ان الاقوى السقوط ايضا لو عجز بعد صيام شهر عن الشهر الاخر ولكن
في عد اقوى الاحتمالات وجوب تسعة ثم ما قدر ثم السقوط ولعل الاول لان المعجوز عنه شهر بدله تسعة وان قدر على الاكثر كما يومي اليه ما
سمعته في البقرة والثاني للاحتياط مع قاعدة الميسور وخروج الفرض عن اطلاق الاخبار والفتاوي بثمانية عشر عن شهرين فانه اذا كان يصوم لم يكن
عاجزا ولانه عاجز عن شهر لا عن شهرين ولا يدخل هنا في عموم الاخبار والفتاوي بتسعة عن شهر فانها فيمن تكليفه شهر من اول الامر لا من بقي
عليه شهر والثالث لانه يصدق عليه من اول الامر الى اخره انه ممن عليه شهران وقد عجز عنهما فتشمله ادلة الثمانية عشر وقد صامها ويؤيده ان الله تعالى
علم بعجزه عنها قبل شروعه في الصوم بعجزه كاشف عن انه تعالى لم يكن كلفه الا ببدل الشهرين وهو الثمانية عشر ومن هنا قلنا ان الاقوى السقوط ودعوى

باحتمال كون التكليف صوما بعلم المكلف لا المكلف وح فما لم يعلم عجزه كان تكليفا بالشهرين وانما انتقل تكليفه الى البدل من حين علمه بالعجز فعليه
تسعة او ما قدر لكنه كما ترى ضرورة ظهور الادلة في كون التكليف على الوجه المزبور ولا اقل من الشك والاصل برائة الذمة كما هو واضح والله العالم
وفي فراخ النعامة روايتان احديهما مثل ما في النعامة وهي صحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع في قوم حجاج محرمين اصابوا فراخ نعام فاكلوا
جميعا قال عليهم مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها على عدد الفراخ وعلى عدد الرجال المؤيدة بعموم ما دل على ان في النعامة بدنة والرواية الاخرى
ان فيها من صغار الابل كما عن ية وير وط او ما له اي ان كنا لم نقف عليها كما اعترف به غير واحد لكن هو اشبه باصول المذهب وقواعده وفاقا للمحكي عن الاحمدي
والمقنعة ووقف وق وسم وجمل العلم والعمل وتويل في الاخيرين والمقنعة وسم فسره بالمماثلة التي في الاية وبها اضافا الى الشهرة رجح هذه المرسلة
على الصحيحة المزبورة المحمولة مضافا الى الفداء بذلك على الصحيح جنايتين القتل والاكل بل تخص العموم المزبور لو سلم شموله للفرض ولكن لا ريب في ان الاحوط الكبير
كما اعترف به الاسكافي والشيخ والفاضل بل لعله اولى من تطوع بالاعلى سنا كان تعظيما لشعائر الله تعالى ومن ذلك يعلم عدم تعين الصغير في الاجزاء عند القائل
به بل لم نجد قائلا بتعيين الكبير عدا بعض متاخري المتاخرين للصحيحة المزبورة والاطلاق بعض من في النعامة بدنة منصرف الى غير الفرض بل العمل التقليل
بالمماثلة يومي اليه والت بل عن المهذب في صغار النعام مثل ما في كبارها وما مر انه ذكر ان الصغير مما يجب فيها الصغير من الابل في سنه كالسن في البقر والغنم والكبار افضل نعم
كون مراده ان الواجب الصغير ومع العجز اي بدل فدائه من الاطعام والصيام بدل فداء الكبير لانه يقوم هنا الصغير من الابل الذي في سنه ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى الترتيب
في هذه الكفارة كما هو المحكي عن الاكثر بل المشهور بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا مشعرا بالاجماع عليه وح فالاطلاق الاية وخبر الحلبي منزل على ذلك لان المراد من النص والسند
ومن الاية التخيير كما عن الفاضل في جملة من كتبه بل ربما حكي عن ابن ادريس وعن الشيخ في الجمل وان كنا لم نتحققه الا انه مع كونه احوط انما اشهر اظهر نعم قد يقوى عدم اعتبار
التتابع في الصوم منها للاطلاق وحصر التتابع في غيرها في صحيح سليمان بن جعفر الجعفري قال سئلت ابا الحسن ع عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة قال لا
باس بتفريقه قضاء شهر رمضان انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين خلافا للمحكي عن المفيد والمرتضى وسلار فاوجبوه لظهور الكتاب في
والفاضل في [illegible] كفارة والاصل فيها العبادات التتابع وفيه منع وان كان احوط والله العالم الثاني في بقرة الوحش وحمار الوحش في قتل كل واحد منها بقرة اهلية وفاقا
للمشهور بل عن الغنية الاجماع عليه بل لا اجد خلافا فيه الا في الاول منها للنصوص التي سمعت جملة منها المعتضدة بالمماثلة المستفادة من الكتاب والاجماع المحكي وغير ذلك مما
في المثالين الامامي اصدق [illegible] حكي عن الشيخين ولم نتحققه لبعض المعتبرة السابقة الذي حمله بعض على الفضل كما يعطيه كلام ابي علي في المراة بقرة
[illegible] عند الحنفية وجماعة للعونيين وان كان فيه منع الفضل بعد منع الاجزاء والعدة كونه المامور به وبعد تحقق ما تضمن عن الجمع بينهما وبين غيره بذلك
من وجوه مضافا الى عدم ارادة البقرة من البدنة في خصوص بعض النصوص المزبورة والاماء الاسكافي في بعض متاخري المتاخرين من التخيير جمعا بين الادلة وفيه انه فرع التكافؤ
المفقود هنا من وجوه وكيف كان فمع العجز تقوم البقرة الاهلية ويفض ثمنها على البر ويتصدق به لكل مسكين مدان ولا يلزم ما زاد على ثلثين بلا خلاف للمعتبرة
المستفيضة التي تقدم بعضها منها في خصوص الثلثين صحيح معوية عن الصادق ع من كان عليه شيء من الصيد فدائه بقرة فان لم يجد فليطعم ثلثين مسكينا فان لم يجد فليصم
تسعة ايام الا في تعيين البر الذي قد ذكره المتن ويحكي تر والمدين فان فيها البحث السابق الذي عرفت فيه ان الاقوى عدم تعين البر والاكتفاء بالمد والتمر في
ذلك خصوصا الاخير واضح ولا يلزم الاكمال لو نقص ثمنها للاصل وظاهر النص كما انه لا يجب عليه بذل الزائد لذلك ايضا بل عن ف الاجماع عليه في البقرة ومع العجز صوم
عن كل مدين او عن كل مد على البحث السابق يوما الذي هو بدل الصوم يوما عن طعام كل مسكين وهو مدان او مد كما عرفت وان عجز صام تسعة ايام للمعتبرة المستفيضة
التي منها ما سمعت ولكن فيها الامر بذلك بعد العجز عن الصدقة كما عن جماعة الا انها محمولة على ما ذكرناه من التفصيل كما سمعته في البدنة وفاقا للاكثر بل عن الغنية
الاجماع عليه وبذلك رجحنا الجمع بينها على غيره كما عرفته مفصلا بل عرفت ايضا جملة من الفروع التي لا يخفى جريانها في المقام منها البحث في الاكتفاء في الصغير
بما ثله فلاحظ وعن ابن حمزة عدم اثبات بدل الفداء في الحمار ولكن عموم النصوص وخصوصها الفقه وحجة عليه والله العالم الثالث في قتل الظبي شاة بلا خلاف
اجده فيه كما عن ابن زهرة الاعتراف به بل عن ف الاجماع عليه وهو الحجة بل ظاهر الاية والمعتبرة المستفيضة منها خبر ابي بصير عن الصادق ع قلت فان اصاب ظبيا قال
عليه شاة فان لم يجد قال فالطعام عشرة مساكين فان لم يجد ما يتصدق به فعليه صيام ثلثة ايام ومنها قوله ايضا في خبر سليمان بن خالد في الظبي شاة وفي البقرة
بقرة وفي الحمار بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته الى غير ذلك من النصوص التي لا فرق فيها بين الضأن والمعز والذكر والانثى ومع العجز تقوم الشاة و
يفض ثمنها على البر وغيره على ما عرفته ويتصدق به لكل مسكين مدان او مد على البحث السابق ولا يلزم ما زاد عن عشرة اجماعا محكيا عن ف منا فالاصل وفحوى
النصوص التي منها ما سمعته من خبر ابي بصير ومنها قول الصادق ع في صحيح معوية ومن كانت عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلثة ايام ولا اكمال
لو نقصت القيمة عنها كما نص عليه في محكي ية وط وير وتة والمهذب والجامع لعله لاطلاق المصحح وتع والفاضل في عد بل في محكي المقنع والمقنعة وجمل العلم والعمل وسم
منزل على ذلك لما سمعته سابقا من الاصل وخبر ابي عبيدة وابن مسلم المصرح فيهما بالقيمة لا غيرها وربما احتمل في كلام المص والفاضل انهما احتمالا البر وعدم الاكمال
ولا باس به مرادا للاحتياط فيه ايضا وعن الحلبيين انهما اطلقا ان على من لم يجدها القيمة كخبري ابي عبيدة وابن مسلم المنزلين على التفصيل المزبور نحو ما سمعته في النعامة
وغيرها فان عجز صام عن كل مدين او مد يوما على البحث السابق ولا يزيد على العشرة لما عرفت من ان الصيام بدل الاطعام الذي قد سمعت عدم زيادته على العشرة
لكن من ظاهر انه يصوم عشرة ايام وان لم تف القيمة بعشرة مساكين وان كان فيه ما عرفت في نظائره فان البحث هنا في ذلك نحو البحث السابق فيه وفي نظائره فلا
فان عجز صام ثلثة ايام للنصوص المنزلة على ذلك اي اطلاقها بها صومها بعد العجز عن الصدقة كالمحكي عن المقنع والمقنعة وسم وجمل العلم والعمل لكنه منزل على ذلك

لما سمعته من خبر أبي عبيدة وابن مسلم وابن بكير بالحمل على العجز عن عشرة أيام أو ما يفي به لقيمة بجمع بينها كما سمعته في نظائره لا أن الواجب الثلاثة والزائد ندب كما اختاره بعض متأخري المتأخرين جمعاً بين الأدلة وقد عرفت ما فيه والله العالم (و) في الثعلب والأرنب شاة بلا خلاف أجده فيه بل الظاهر من الغنية الإجماع عليه كنسبته إلى علمائنا في الأرنب في كره وهي وهو مع ذلك هو الحجة في صحيح الحلبي سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأرنب يصيبه المحرم فقال شاة هدياً بالغ الكعبة وفي صحيح أحمد بن محمد سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم أصاب أرنباً أو ثعلباً فقال في الأرنب شاة وخبر أبي بصير سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل ثعلباً قال عليه دم قلت فأرنباً قال مثل ما في الثعلب بل النصوص في الأرنب كثيرة أما الثعلب فلم أعثر فيه إلا على خبر أبي بصير وهو بعد الانجبار والمماثلة في الآية كاف في إثبات حكمه والمناقشة في سنده مدفوعة بالانجبار ولا ينافيه تخصيص الأرنب بالشاة في الصحيح الأول بعد احتمال الترك وجوهاً منها الاكتفاء بذكر الأرنب لمعلومية التساوي بينهما بل لعل الثعلب أولى بالشاة حينئذ من الأرنب لأنه أتم بالمماثلة فيه فوسوسة بعض متأخري المتأخرين في حكم الثعلب بالنسبة إلى الشاة في غير محله نعم ظاهر المصنف وصريح غيره بدل لفداء لهما كما حكي عن ظاهر الصدوق وابني الجنيد وأبي عقيل للأصل من غير معارض بعد اقتصار النصوص على الشاة خاصة ولكن قيل والقائل الشيخان وسلار والقاضي وابن حمزة والحلبي ويحيى بن سعيد على ما حكي عنهم فيه ما في الظبي لما سمعته من قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية ... الشامل لهما كأخبار أبي عبيدة وابني مسلم وبكير المتقدمة السابقة المعتضدة بظاهر الآية وغيرها في البدلية الشاملة للفرض وغيره إن كان هو الأصح ومن الغريب ما في المسالك من اختيار القول الأول لعدم وضوح مستند القول الثاني بعد اختصاص الروايات بوجوب الشاة ثم قال في غيره الأول أنه لا قوي تخيير مع العجز عن الشاة إطعام عشرة مساكين فإن لم يجد صام ثلاثة أيام لصحيح معاوية بن عمار بوجوب ذلك في كل شاة لا نص في بدلها إلى أن قال والفرق بين مدلول الرواية وبين إلحاقهما بالظبي يظهر فيما لو نقصت قيمة الشاة عن إطعام عشرة مساكين فعلى الإلحاق يقتصر على قيمته وعلى الرواية يجب إطعام العشرة وفيه ما لا يخفى ضرورة ظهور النصوص السابقة أو صراحتها في أن الإطعام يتبع القيمة وإن كان لا يزيد على الستين في قيمة البدنة ولا الثلاثين في قيمة البقرة ولا العشرة في قيمة الشاة كما أن الصيام يتبع ذلك على الوجه الذي ذكرناه فلاحظ وتأمل كي تعرف أنه لا وجه للفرق بين الظبي الذي هو مستند تلك النصوص وبينهما على أنه يقتضي زيادة فداء الثعلب والأرنب على الظبي ويمكن القطع بعدمه والله العالم وكيف كان فالأبدال المتقدمة في الأقسام الثلاثة على التخيير عند جماعة لظهور أو في الآية فيه ولقول الصادق عليه السلام في صحيح حريز كل شيء في القرآن أو فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فعليه كذا فالأول الخيار وقيل والقائل الأكثر بل المشهور على الترتيب وهو الأظهر لظاهر النصوص المنزل عليها ما في الآية والرواية بل منه يظهر كون أو في الآية للتقسيم كما تقدم تحقيق ذلك كله في بدل فداء النعامة ولا فرق بين الجميع في ذلك بل وفي أن الصوم الأخير في الثلاثة وهو الثمانية عشر والتسعة والثلاثة لا خلاف في أنه مترتب على المتقدم وهو كذلك بناء على وجوب المتقدم كما سمعت الكلام فيه نعم قد اكتفى بعض الناس بالمتأخر عملاً بظاهر بعض النصوص المنزل على عدم التمكن من المتقدم كما عرفت البحث فيه مفصلاً والله العالم الرابع في كسر بيض النعام إذا تحرك فيه الفرخ فتلف بالكسر بكارة من الإبل لكل واحدة واحد والبكارة جمع بكر والأنثى بكرة وجمعها بكرات كما عن ... والقاموس وغيرهما والبكر هو الفتي كما صرح به بعضهم بل لعله المعروف في اللغة وإليه يرجع ما عن العين البكر من الإبل ما لم يبزل والأنثى البكرة فإذا بزل فجمل وناقة بل وما عن ابن الأعرابي البكر ابن المخاض وابن اللبون والحق والجذع فإذا أثنى فهو جمل وهي جملة وهو بعير حتى يبزل وليس بعد البازل سن تسمى ولا قبل الثني سن يسمى وعن الأزهري أنه قال هذا الأعرابي صحيح عليه ... شاهدت من العرب ... فالبعير عندهما هو الثني خاصة وكأنه يرجع إليه ما عن المحيط من أنه الجذع وكذا يرجع إلى ما ذكرنا أيضاً ما عن ... والجامع من أن فيه صغار الإبل بل وما عن ... والغنية فصيل عن المهذب والإصباح بدنة وعن ... ما خص لعلهما احتاطا بالكامل من البكر مع أنه سيأتي أن في بيض القطا ما خضنا وعلى كل حال فالمثل ما عرفت بل في ك وصريح محكي ... وظاهر الغنية الإجماع عليه وهو الحجة بعد خبر سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام أن في كتاب علي عليه السلام في بيض القطا بكارة من الغنم إذا أصابه المحرم مثل ما في بيض النعام بكارة من الإبل وصحيح علي بن جعفر سأل أخاه عن رجل كسر بيض نعام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه لكل فرخ تحرك بعير ينحره في المنحر بناء على كون المراد منه الكامل في الإجزاء كما أنه يراد من الإطلاق خبر سليمان ما إذا كان فيه فراخ تحرك للصحيح المزبور وما سمعته من الإجماع المحكي أو أن المراد من البعير في الصحيح البكر كما سمعت والتعبير في المتن والنص بالجمع باعتبار فرض المكسور بيضاً لا البيضة ولذا قال المص لكل واحدة واحد لكن عن ... وهي التعبير بأن في كل بيضة بكارة من الإبل فلعل المراد بكرة أو أن المراد في البيض البكارة وإلا فلا وجه له كما هو واضح وفي كسره أي البيض قبل التحرك ومع عدم فرخ فيه إرسال فحولة من الإبل وإن زادت على عدد البيض في إناث منها بعدد البيض فما نتج فهو هدي وفاقاً للمشهور بل في ك الإجماع عليه بل عليه صحيح الكناني عن الصادق عليه السلام أنه قال في حديث في رجل وطئ بيض نعام ففدغها وهو محرم قال قضى فيه علي أن يرسل الفحل على مثل عدد البيض من الإبل فما لقح وسلم حتى ينتج كان النتاج هدياً بالغ الكعبة ونحوه صحيحه الآخر مع زيادة قول الصادق عليه السلام له فيه ما وطئته أو وطئه بعيرك أو دابتك وأنت محرم فعليك فداؤه والمرسل الذي رواه الشيخان في ... والمقنعة أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له يا أمير المؤمنين إني خرجت محرماً فوطئت ناقتي بيض نعام فكسرته هل علي كفارة فقال له امض فسل ابني الحسن عليه السلام عنها وكان بحيث يسمع كلامه فتقدم إليه الرجل فسأله فقال له الحسن عليه السلام يجب عليك أن ترسل فحولة الإبل في إناثها بعدد ما انكسر من البيض فما نتج فهو هدي لبيت الله تعالى فقال له أمير المؤمنين يا بني كيف قلت ذلك وأنت تعلم أن الإبل ربما أزلقت وكان فيها ما يزلق فقال عليه السلام يا أمير المؤمنين والبيض ربما أمرق وكان فيه ما يمرق فتبسم أمير المؤمنين عليه السلام فقال له صدقت يا بني ثم تلا ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام من أصاب بيض نعام وهو محرم فعليه أن

يرسل الفحل في مثل عدد البيض من الإبل فإنه ربما فسد كله وربما خلق كله وربما صلح بعضه وفسد بعضه فما نتجت الإبل فهدياً بالغ الكعبة وخبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام سألته عن رجل أصاب بيض نعامة وهو محرم قال يرسل الفحل في الإبل في عدد البيض قلت فإن البيض يفسد كله ويصلح كله قال ما نتج من الهدي فهو هدي بالغ الكعبة وإن لم ينتج فليس عليه شيء فمن لم يجد إبلاً فعليه لكل بيضة شاة فإن لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام وهذه النصوص وإن كانت مطلقة في البيض إلا أن ما سمعته من الحسن والصادق عليهما السلام ظاهر أو صريح في كسر البيض المجرد عن الفرخ المتحرك بل ربما استفيد من كلامهما انصراف الإطلاق ككسر البيض إلى ذلك والمجهول حاله بخلاف ذي الفرخ المتحرك الذي يقتل بسبب الكسر بل لعل مراد أبي علي والمفيد وسلار والسيد والصدوق في المقنع حيث عبروا بإطلاقه ... أيضاً ذلك إلا أنهم خالفوا في المسألة لاختلاف النصوص كما ظنه صاحب الحدائق حتى أنكر على سيد ... دعوى الإجماع نعم عن الصدوقين في الرسالة والفقيه النص على الإرسال إذا تحرك وأنه إذا لم يتحرك فعن كل بيضة شاة ولعله للمحكي عن الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام فإن أكلت بيض النعامة فعليك دم شاة وكذلك إذا وطئتها فإن وطئتها وكان فيها فرخ يتحرك فعليك أن ترسل فحولة من البدن على عددها من الإناث بقدر عدد البيض فما نتج منها فهو هدي لبيت الله تعالى وما سمعته من خبر محمد بن الفضيل أو أنهما استندا إلى الجمع بين أخبار الإرسال وقول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير في بيضة النعامة شاة فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فكفارته إطعام عشرة مساكين إذا أصابه وهو محرم وقول أبي جعفر عليه السلام لأبي عبيدة في الصحيح وغيره في سؤاله عن محرم أكل بيض نعامة لكل بيضة شاة ولكن ذلك كله كما ترى بعد ما عرفت خصوصاً بعد عدم ثبوت نسبة الكتاب المزبور إليه عندنا وعدم المكافئة من وجوه وعدم الشاهد فوجب حمل الخبرين على صورة العجز عن الإرسال التي ستعرفها إن شاء الله وغير ذلك على أنه في محكي المقنع إذا أصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة بقدر عدد البيض فإن لم يجد شاة فعليه صيام ثلاثة أيام فإن لم يقدر فإطعام عشرة مساكين وإذا وطئ بيض نعام ففدغها وهو محرم فعليه أن يرسل الفحل من الإبل على قدر عدد البيض فما لقح وسلم حتى ينتج كان النتاج هدياً بالغ الكعبة وهو مضمون خبر محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام فكان الصدوق عبر بالإصابة الأكل ففرق بينه وبين الكسر لاختصاص خبر أبي عبيدة بالأكل ولما سمعته من خبر ابن الفضيل مع أن المحكي عن والده التصريح بتساويهما بل ظاهر غيره أو صريحه ذلك أيضاً بل لم نعرف أحداً وافقه عليه بل ذلك ونحوه من أعظم الشواهد على إرادة تعبيرهم بمضمون بعض النصوص التي عثر عليها من غير التفات إلى تحقيق حالها وتنقيح المراد منها والجمع بين مضامينها كما هو عادة أهل الأخبار في الأصول والفروع هذا ولولا ما سمعته من النص والفتوى بل الإجماع لكان المتجه في تحقق المثلية في الآية الكريمة التي يشهد بها ذوا عدل ما رواه في دعائم الإسلام عن علي عليه السلام أنه قال في محرم أصاب بيض نعام قال يرسل الفحل من الإبل في البكارة منها بعدد البيض فما نتج مما أصاب كان هدياً وما لم ينتج فليس عليه فيه شيء لأن البيض كذلك منه ما يصح ومنه ما يفسد فإن أصابوا في البيض فراخاً لم تخرج منها الأرواح فعليهم أن يرسلوا الفحل في الإبل حتى يعلموا أنها لقحت فما نتج منها بعد أن علموا أنها لقحت كان هدياً وما أسقطت بعد النتاج فلا شيء فيه لأن الفراخ في البيض منها ما يتم ومنها ما لا يتم ولئن أصابوا فراخاً قد أنشأت فيها الأرواح في البيض أرسلوا الفحل في الإبل بعددها حتى تلقح وتحرك أجنتها في بطونها فما نتج منها كان هدياً وما مات بعد ذلك فلا شيء فيه لأن الفراخ في البيض كذلك منها ما ينشق عنه فيخرج حياً ومنها ما يموت في البيض إلا أني لم أجد قائلاً بهذا التفصيل وإن كان هو ألصق بالمماثلة والله العالم والموثق والهادي ومع العجز يعني عن كل بيضة شاة ومع العجز إطعام عشرة مساكين وإن عجز صام ثلاثة أيام على المشهور بل في ك ظاهر الأصحاب الاتفاق على مضمون خبر علي بن أبي حمزة المتقدم ولعله الحجة وكذا عن ظاهر الغنية بل ينبغي الجزم بذلك بعد الانجبار بما عرفت فما عن الصدوق من العكس فجعل على من لم يجد شاة صيام ثلاثة أيام فإن لم يقدر أطعم عشرة لخبري أبي بصير وابن الفضيل السابقين اللذين لا جابر لهما والمخالفين للمعهود من الترتيب في نظائره وعن ابن زهرة عدم ذكر الإطعام أصلاً ولعله ليس خلافاً وإلا كان محجوجاً بما عرفت هذا وقد نص في محكي ... كره وهي والمنتهى والتحرير على أن لكل مسكين مداً كما في الخبر وهو موافق لما قلناه سابقاً في نظائره لكن عن القاضي إطلاق أن من وجب عليه شاة فلم يقدر عليها أطعم عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع وفيه أنه لا دليل عليه بعد أن كان صحيح أبي عبيدة السابق في إصابة الصيد الذي يدخل فيه البيض مضافاً إلى ما عرفته سابقاً من إرادة البدل منه وعن ابن إدريس أنه حكى عن المقنعة أن على من عجز عن الإرسال الطعم عن كل بيضة ستين مسكيناً فإن لم يجد صام شهرين متتابعين فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً لكن في كشف اللثام لم نجده في نسخها والأحكام الشيخ في ... لو كسر بيضة مثلاً فيها فرخ ميت لم يلزمه شيء كما صرح به بعضهم للأصل بل وكذا لو كانت البيضة فاسدة بل وكذا لو أرسل الإناث فيجب لكل بيضة أنثى وأما الفحل فلا بأس بتعدده بل لعله أحوط وأولى نعم يشترط صلاحية الأنثى للحمل بل في ... لا يكفي مجرد الإرسال حتى يشاهد كل واحدة قد طرقت من الفحل ولا بأس ... لا فرق بين كسره بنفسه أو بدابته كما سمعت التصريح به في صحيح أبي الصباح بل في الحدائق نسبته إلى الأصحاب والأظهر أن مصرف هذا الهدي كغيره من جزاء الصيد مساكين الحرم لإطلاق اسم الهدي عليه في الكتاب فيجوز إبداله بإطعام المساكين وغير ذلك ولا يجب بيعه للأصل وغيره بل يصرف في ذلك الوقت لكن في المسالك ظاهر الأخبار والفتاوى أنه يصرف لمصالح الكعبة لا للمساكين وفي عبارة الكتاب إطلاق كونه هدياً وهو لا يقتضي كونه للكعبة بل الظاهر جواز تفرقته على المساكين ويمكن جواز ذلك بناء على أن ما وجب للكعبة يجوز صرفه في معونة الحاج والزائرين كما ستسمع إن شاء الله في باب النذر وفيه ما لا يخفى ضرورة كونه كغيره والله العالم الخامس في كسر بيض القطاة والقبج يسكون إناث الحجل إذا تحرك الفرخ فيه من صغار الغنم كما في النافع بل وعد ومحكي الجامع إن زاد فيهما الدراج بل محكي ف وإن اقتصر على القطاة وذكر البكارة من الغنم لكن الذي أراد به الصغار منها للمماثلة في الآية وما سمعته من صحيح سليمان بن خالد ... أراد الصغار من البكارة فيه بل صحيحه الآخر في بيض القطاة كفارة كما في بيض النعام وإن اقتصر فيهما على بيض القطاة إلا أنه يمكن إرادة المثالية منه والحجل والدراج المشابهة وكذا مرسل ابن رباط عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن بيض القطاة قال يصنع فيه في الغنم كما يصنع في بيض النعام في الإبل وقد عرفت الحكم في المشبه به وما استمعته من أن فيهما حملاً ولكن مع ذلك قيل والقائل الشيخ وابنا حمزة وإدريس عن البيضة مخاض من الغنم بل قيل

يوافقهم

بل افتى به كره وهي في رواية الخ وقد عرفت ... مع انه لا بد ان يكون حاملا لا الحامل المضمر سليمان بن خالد سألته عن رجل وطئ بيض قطاة فشدخه قال
يرسل الفحل في عدد البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدد البيض من الابل ومن اصاب بيضة فعليه مخاض من الغنم وهو مع ضعفه وعدم ذكر تحرك الفرخ فيه ظاهر في
الفرق بين الوطء والاصابة المفسرة بالاكل وكون المذكور فيه بيضة لا بيض قطاة فيحتمل بيضة النعام كما يحتمل في المخاض ارادة بنت المخاض من الابل لان فيها فرخا تحرك بناء على
انها من بكارة واستبعاد كون الجزاء في البائض جملا ايضا وفي البيض مخاضا لمعارض ما سمعت من صحيح علي بن جعفر وغيره وفي كشف اللثام لا تعارض لان المخاض تكون بكرة ولذا استدل
بما سمعت في كره وهي والحج عليها بالجبر للبكارة فلولا ان في نقض القطاة حملا لحملنا البكارة على المخاض لان حمل المخاض على الفصل او لو تباينتا كليا لجاز الحمل على الفصل فكيف وانما
بينهما تباين جزئي او احتمل الشهيد ان يراد بالمخاض بنت المخاض انتهى وان كان قد يناقش بانه لم يرد بالبكرة ما يشمل الحمل بل هما ونحو من الصغار فيكون دليل على الحكم الاول لاختصاصها
بما يرتب على وادنه من البكرة لا اكثر من الحمل الزم ان يكون فداء البيض اعظم من البائض نحو ما عرفته سابقا في قول الخصم فالمتجه ح ارادة الصغار من البكارة فيه وان شملت الحمل ايضا ذا قضا
اتحاد الفداء البيض والبائض ولا باس به على ان الحمل كما ستعرف انه العظيم الذي يرعى الشجر والصغير انما هو منه نعم لا يبعد ارادة الصغار منها على وجه يشمل المخاض ويكون ذلك
الاول نحو ما سمعته فيما ورد في بيض النعام من ان فيه البعير ببعض الوجوه هذا وعن المهذب الاصباح ان في بيضة الحجلة شاة وقد عرفت انا لم نعثر على بيض الحجلة في شيء من النصوص
وانما الحقنا ببيض القطاة الذي قد سمعت ورود فيه من بكارة الغنم وخبر المخاض منها يمكن ارادتهما ما يرجع الى ذلك بعد ارادة ذات الفرخ المتحرك من البيضة ثم ان المتجه هنا بدلية
اللمام ثم القياس مع تعذر ذلك لانها اذا صارت بدلا عن الاعلى قيمة صغيرة فهما بدلا عن الاقل بالاولى او لا من ذلك لو قلنا بان الواجب المخاض فوجه كونها ح شاة كما دل عليه بدليتهما
عنها شامل للمقام كما هو واضح هذا كله في البيض ذي الفرخ المتحرك واما حكمه قبل التحرك ثم الفرخ فيه وكان فيه ولم يتحرك بعد فارسل فحولة الغنم في اناث منها بعدد البيض كما
في نحو ما سمعته في بيض النعام الذي سمعت تشبيه كفارته به بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه كما اعترف به غير واحد لصحيح سليمان بن خالد المنصور بن حازم عن ابي عبد الله
ما لا سألنا عن محرم وطئ بيض القطاة فشدخه فقال يرسل الفحل في مثل عدة البيض من الغنم كما يرسل الفحل في عدة البيض من الابل المحمول على غير ذي الفرخ المتحرك
بقرينة ما سمعته في بيض النعام مما تقدم انفا في مرسل ابن رباط بل وذيل خبر محمد بن الفضيل المتقدم فان وطء بيض قطاة فشدخه فعليه ان يرسل فحولة
من الغنم على عدتها من الاناث بقدر عدد البيض فما سلم فهو هدي لبيت الله الحرام ومنه يعلم ما في كشف اللثام من خلو النصوص عن ذكر كونه هديا للبيت الله كما انه مما
تقدمنا سابقا في بيض النعام يعلم الوجه فيمن اطلق هنا كالملاق هذه النصوص هو الصدوق والمفيد وسلار والحلبيان ويمكن ارادتهم كسر البيض من حيث
بيضا لا مع قتل فرخ وكذا النصوص ومن هنا صح نفي الخلاف المعتد به نعم علي بن بابويه تقييد ذلك بما اذا تحرك الفرخ وبالمعروف انه ان لم يتحرك فالقيمة
ولعله للفقه المنسوب الى الرضا في بيض القطا اذا اصبته قيمته فان وطئتها وفيها فرخ يتحرك فعليك ان ترسل الذكران في المعز على عددها من الاناث
على قدر عدد البيض فما نتج كان هديا بالبيت الله وقد ذكرنا غير مرة عدم ثبوت نسبة الكتاب المذكور واما احتمال الجمع بين النصوص بالفرق بين الاصابة باليد
والاكل ففيه البكارة وبين الوطء ففيه الارسال فهو مع انه لا شاهد له لا قائل به بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه وان مال اليه في الحدائق تبعا للكاشاني
لكنه في غير محله ثم لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا في بيض النعام جريان جملة مما سمعته هناك هنا ضرورة اتحاد الحكم في المقامين وان كان ذلك في الابل وهنا
في الغنم كما سمعت التصريح به في النصوص ولعله لذلك قال المص هنا فان عجز كان كمن كسر بيض النعام كما في محكي النهاية وقال ابن ادريس هكذا اورد شيخنا في نهايته وقد
وردت بذلك اخبار ومعناه ان النعام اذا كسر بيضه فتعذر الارسال وجب في كل بيضة شاة والقطا اذا كسر بيضه فتعذر ارسال الغنم وجب في كل بيضة شاة فهذا وجه
المشابهة بينهما فصار حكمه حكمه لا يمنع ذلك اذا قام الدليل عليه وحكي عن المفيد ايضا انه ان عجز عنه ذبح عن كل بيضة شاة فان لم يجد اطعم عن كل بيضة عشرة
مساكين فان عجز صام عن كل بيضة ثلثة ايام وظاهر المص في النافع والفاضل في جملة من كتبه بل في التذكرة والمنتهى نسبته الى علمائنا التعبير بوجوب الشاة مع العجز بل حكاه في كشف اللثام
من بعض من تقدم وان كان فيه ان عبارته المحكية ما سمعته بل هو المناسب لما سمعته من الفاضل في تفسيرها لكن عن المص في النكت ان وجوب الشاة عن كل بيضة اذا تعذر
الارسال شيء ذكره المفيد في المقنعة وتابعه عليه الشيخ ولم ينقل به رواية على الصورة بل رواية سليمان بن خالد في كتاب علي عليه السلام في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام
وهذا فيه احتمال قيل وكذا قول الصادق عليه السلام في مرسل ابن رباط وان كان فيه نعم قد يقال انه صريح في غير ذلك قال في محكي النكت فذلك تردد فان الشاة تجب مع
تحرك الفرخ لا غير بل لا تجب شاة كاملة بل صغيرة على ما بيناه فكيف تجب الشاة الكاملة مع عدم التحرك وامكان فساده وعدم خروج الفرخ منه قال والاقرب ان
مقصود الشيخ مساواته لبيض النعام في وجوب الصدقة على عشرة مساكين والصيام ثلثة ايام اذا لم يتمكن من الاطعام ونحوه محكي المبسوط والحج وفيه القطع بانه لا يجوز
المصير الى ما ذكره ابن ادريس قال وكيف يتوهم ايجاب لا تقوى مع انها شاة التي لا تجب مع المكنة حال العجز فان ذلك غير معقول ثم لما كان ظاهر كلام ابن ادريس
ان الاخبار وردت به رده بانا لم نرد بما قاله نعم روى سليمان بن خالد ما ذكرنا في النكت قال ولكن ايجاب الكفارة كما يجب في بيض النعام لا يقتضي المساواة في
القدر وتبعه على ذلك غيره ممن تاخر عنه وحاصله منع تناول التشبيه لذلك مع الاستبعاد المزبور وفيه منع واضح ان اراد منع الظهور الكافي في المقام والمثال له
ان اراد الصراحة فهو كذلك لكن من المعلوم في اغلب الاحكام عدم اعتبار الصراحة في حجية ادلتها على انه لم يفهم من هذا ونحو المساواة الشاملة للفرق فلا دليل ح
على ما ذكره من الانتقال مع العجز الى الاطعام ثم الى الصيام ضرورة ظهور باقي النصوص في المساواة لبيض النعام بالنسبة الى خصوص البدل من الانعام ففي المتحرك البكارة
فيهما لكن في النعام من الابل وفي القطا ونحوه من الغنم وفي غير المتحرك الارسال فلا محيص ح عن ارادة مساواتهما في الابدال التي منها وجوب الشاة مع العجز واما الاستبعاد
فمع انه غير حجة يمكن منعه ولا ينافي ذلك بخارج الشاة وان كانت قوية في التشبيه لكن الارسال اشق منها على الحاج لانه يتوقف على تحصيل الفعل الكثير والانتظار
حتى تلد ثم يهدى بخلاف ذبح الشاة وتفريقه على فقراء الحرم فانه سهل غالبا بل ان ذلك يندرج عدم اجزائها اي الشاة عنه مع التمكن وان احتمله في ك

بل جزم به في المنتهى جاعلا له اول افراد الواجب وان لا فالشاة مجزية عنه لكن فيه بعد ما عرفت من اشقية الارسال منها انها لا تجزي لان المراد من الفداء ان يذوق وبال
امره ومع الغض عن ذلك يجبر بما يحكى عن ابن حمزة من انه ان عجز عن الارسال تصدق عن كل بيضة بدرهم بل في المخ ما احسن ابن ساعد النقل بل قيل انه استند
الى خبر سليمان مع ما يأتي ان شاء الله من صحيح ابي عبيدة في محل اشترى لمحرم بيض نعام فاكله ان على المحل قيمة البيض لكل بيضة درهما او حمله على بيض الحمام الذي ستعرف
ان شاء الله فيه درهما اذ الظاهر انه وجه مع فرض خلو النصوص من هذه المرتبة الاخرى الى القيمة التي هي درهم لهذا الخبر وغيره وح فلا حاجة الى نقل الذي شرط
الفاضل استعمالها به وتبعه في ذلك نعم شذوذ هذا القول بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه مضافا الى ظاهر النص السابق مع منع موافقته فليس الا ما عليه
الشيخان على الوجه الذي يكون اوفق بالمذهب في ذلك ولكن لم ارى شيئا يعتد به وما نفيته بما ذكره في ضمنه فانه لعدم منع تفسير الفاضل وغيره لما سمعته من عبارة الشيخ
بما تقدم وافقهم في المذهب قال لا لذلك بل لان الشاة يجب ان تكون مجزية هنا بطريق اولى لانها اعلى قيمة واكثر منفعة من النتاج فيكون كبعض افراد
الواجب والارسال اقل ومتى تعذر الواجب انتقل الى بدله وهو هنا الامران الاخيران يعني الاطعام ثم الصيام من حيث البدل العام لا الخاص لقصور عن الدلالة
لان بدليتهما عن الشاة تقتضي بدليتهما عما هو دونها فيه بطريق اولى وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه من منع اجزائها مع التمكن من الارسال الذي قد عرفت انه
اشق ولو من حيث العمل المذكور وبالجملة فالمعروف في الفتوى الانتقال اليها بعد تعذر الارسال وبدلية الاخيرين عند المتاخرين مع امكانها الا مع
تعذرها الذي هو شرط البدل العام كما هو واضح من الغريب وقوع ذلك منه ومن هذا وغيرها ما قدمناه يظهر ان التحقيق ما صرح به المفيد وغيره من وجوب شاة مع تعذر
الارسال والا فالاطعام ثم الصيام على حسب ما سمعته في بيض النعام الذي قد سمعت النص على ان كفارته كفارته والله العالم الضرب الثاني فيما لا بدل له على الخصوص
وهو خمسة اقسام ايضا بلا خلاف الاول الذي لكفارته بدل على الخصوص بالنصوص على كل بدل منها كما عرفت اما هذا الضرب فان للشاة منه بدلا فيه بدلا بنص
عام هو الاطعام والصيام ثم ما ولغيرها الاستغفار والتوبة وذلك بدل لعموم لكل ومن هنا ذكر بيض القطاة والقبج من الاول بانهما من الثاني نعم يشترك القسمان
في ان ابدالها من النعم بالنصوص والفتاوى بل الظاهر عدم اختصاصها من هذه الخمسة بذلك كما ستعرف انه الاول الحمام وهو اسم لكل طائر يهدر ويرجع صوته ويواصله
مرددا ويعب الماء وشربه كرعا اي يضع منقاره في الماء ويشرب وهو واضع له فيه لا بان يأخذ الماء بمنقاره قطرة قطرة ويبلعها بعد اخراجه كالدجاج
العصافير كما في نعم وبر وكره ومحكي هي وط بل في الاخير ان العرب تسمي كل مطوق حماما والظاهر ان المراد به هنا ذلك ان لم يكن في اللغة كذلك وان كان من المناقشة
فيه بعد ان حكاه عن الشيخ وجمع من الاصحاب بانه لم تقف عليه فيما وصل الينا من كلام اهل اللغة بل قد يوافقه ما عن الازهري انه اخبر عبد الملك عن الربيع عن
الشافعي انه قال كلما عب وهدر فهو حمام يدخل فيه القماري والدباسي والفواخت سواء كانت مطوقة او غير مطوقة الفة او وحشية بل عن الكركي انه اعرف بين
اهل اللغة بل عن الرافعي الاكتفاء بالاقتصار على العب وقال كما نص عليه الشافعي في عنوان المسائل وقال ما عب في الماء عبا فهو حمام وما شرب قطرة قطرة فليس بحمام
فيحمله ولعله الى ذلك اشار في عد بعطف العب على الهدير باو وعلى عدم الاكتفاء باحدهما وان كان فيه انه خلاف المعروف بين من ذكر ذلك بل قد سمعت ما عن الشافعي من
الضابط فيمكن ان يكون ما ذكره في العنوان اتكالا عليه بل بما اورد عليه بقول الشاعر على حوض نغر بكتب اذا فترت فترت بعب فانه وصف النغر بالعب
مع انه لا يهدر والا كان حماما وهو نوع من العصفور وان كان قد يدفع بعد تسليم كون الواقع ان النغر الذي هو نوع من العصفور يعب بانه على ضرب من التجوز
بل عن المحكم انه انما يقال في الطائر عب ولا يقال شرب فالعب ح معنى اخر وهو شرب الطائر وكيف كان فقد قيل كما في الصحاح والقاموس ومحكي فقه اللغة للثعالبي
وشمس العلوم والسامي والمصباح المنير وغيرها ان الحمام كل مطوق من الحيوان بل عن الازهري عن ابي عبيد عن الاصمعي قال مثل القمري والفاختة واشباه ذلك ونحوه ما
عن الجوهري من انه نحو الفواخت والقماري وساق حر والقطا والوراشين واشباه ذلك ثم قال وعند العامة انها الدواجن فقط قال قال حميد بن ثور الهلالي
وما هاج هذا الشوق الا حمامة دعت ساق حر ترحة وترنما والحمامة هنا القمرية وقال الاصمعي في قول النابغة واحكم كحكم فتاة الحي اذ نظرت
الى حمام سراع وارد الثمد قالت الا ليتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه فقد فحسبوه فالفوه كما حسبت تسعا وتسعين لم تنقص ولم تزد هذه زرقاء
اليمامة نظرت الى قطا فقالت ذلك وقال الاموي الدواجن التي تستفرخ في البيوت حمام ايضا وانشد قواطنا مكة من ورق الحمام يريد الحمامة انتهى كلام الجوهري
وعن الازهري ابو عبيد عن الكسائي الحمام هو البري الذي لا يألف البيوت وهذه التي تكون في البيوت هي اليمام قال وقال الاصمعي اليمام ضرب من الحمام بري ونحوه عن الصحاح
وعن ادب الكاتب انما الحمام ذوات الاطواق وما اشبهها مثل الفواخت والقماري والقطا قال ذلك الاصمعي ووافقه عليه الكسائي ثم قال واما الدواجن التي
تستفرخ في البيوت فانها وما شاكلها من طير الصحراء اليمام قلت لا ريب في انها من الحمام وان سميت مع ذلك باليمام ومن الدميري في حياة الحيوان عن كتاب الطير لابي
حاتم ان اسفل ذنب الحمامة مما يلي ظهرها بياض واسفل ذنب اليمامة لا بياض فيه ثم عن الدميري المراد بالطوق الخضرة او الحمرة او السواد المحيط بعنق الحمامة قلت او
بياض كذلك وفي المصباح المنير الحمام عند العرب كل ذي طوق من الفواخت والقماري والقطا والدواجن والوراشين واشباه ذلك يقع على الواحد حمامة ويقع على الذكر
والانثى والعامة تخص الحمام بالدواجن وكان الكسائي يقول الحمام هو البري واليمام هو الذي يألف البيوت وقال الاصمعي اليمام حمام الوحش وهو ضرب من طير الصحراء
وكيف كان فلا ريب في ان المعروف في اللغة تفسير الحمام بذي الطوق واختاره الشهيد في س ولك وعند الفقهاء بما يهدر ويعب الماء ولكن في اللمعة الحمامة هي المطوقة او ما
تعب في ضمن الظاهر التغاير بينهما قليلا ومنشأه هو صريح ما سمعته من كلامهما معرفا قلت كذا عن قال الحمام كل مطوق او ما يهدر اي يرجع صوته ويعب اي يشرب
كرعا ولكن قد يناقش بمنع عدم التغاير وضرورة ان جملة مما يهدر ويعب لا طوق له وبالعكس فيمكن ان يراد بالواو التقسيم جمعا بين ما سمعته من الفقهاء واللغة
او التزديد باعتبار ما سمعته من الاختلاف وفي الرياض يحتمل ان يكون التزديد اشارة الى ثبوت الحكم الاتي للحمامة بايهما فسرت وفي ذلك لعدم تحصيل ما دل عليه من

الاخبار فيما تضمنت لفظ الحمامة بل فيها ما تضمن لفظ الطير بقول مطلق او الفرخ او البيض كما كان وجميع منه بهم الحمامة بالتفسير فلا يحتاج مثله اللارتد في تعيين احدهما
ولا تعارض بين الاخبار ليحتاج الى حمل مطلقها على مقيدها والحمد لله وقيل ان المناسب له حمل العنوان الطير حماما وغيره لا الترديد بين تغير الحمام الذين هما على كل حال
اخص من مطلق الطير والفرخ والبيض كما هو واضح مع احتمال كون التعبير في النصوص بذلك بدعوى ظهور اتفاق الاصحاب على كون العنوان الحمام باحد تعبيريه لا مطلق الطير
والفرخ والبيض والحمام نعم لابد من اخراج القطا والقبج والحجل من حكم الحمام كما صرح به غير واحد لما ستعرف من ان لها كفارة معينة غير كفارة الحمام وان اشتركت معه في التعريف
فالتعيين جعل عنوان الحكم ما عند الاصحاب القوة الظن بذلك تمثلا لما ستعرف من كون الفداء فيها الشاة التي هي اول امثلة امن النعم في الكرع ولغير ذلك ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط الا
وعلى كل حال ففي قتلها شاة على المحرم في الحل على المشهور بين الاصحاب في التذكرة ويحكى عن من الاجماع عليه بل في الاولى به قال علي ع وعمر وعثمان وابن عمر وابن عباس في العلة ان ابن
عباس قضى في الحمام حال الاحرام بالشاة ولم يخالفه احد من الصحابة كل ذلك مضافا الى المعتبرة المستفيضة منها قول الصادق ع في حسن حريز المحرم اذا اصاب حمامة ففيها شاة
وان قتل فراخه ففيه حمل وان وطاء البيض فعليه درهم وفي موثق ابي كهمس في الحمام واشباهها ان قتله المحرم شاة وان كان فراخا فعدلها من الحملان وخبر ابي بصير عنه ايضا قال
سألته عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من الحرم قال فقال عليه شاة قلت فان قتل فرخا من حمام الحرم وهو محرم قال عليه حمل وخبر عبد الله بن سنان عنه ايضا قال سمعته
يقول في حمام مكة الطير الاهلي من غير حمام الحرم من ذبح طيرا منه وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه فان كان محرما فشاة عن كل طير وخبره الاخر عنه ايضا سمعته
يقول في حمام مكة الاهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيرا وهو غير محرم فعليه ان يتصدق وان كان محرما بشاة عن كل طير وخبره الثالث عنه ايضا انه قال في محرم ذبح طيرا ان عليه دم
شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضان وخبر سليمان بن خالد قلت له يعني رجل اغلق بابه على طائر فقال ان كان اغلق الباب بعد ما احرم فعليه شاة
وان عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملا وان لم يكن تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم الى غير ذلك من النصوص التي لا يجب بها لا تخصيص الحمام من الطير في خبر ابن سنان الاولين منها
بل لا يبعد ذلك في غيرها ايضا وان لم يكن تعارض بل الملعوقية من عدّ العنوان في كلام الاصحاب الحمام الا انه مع ذلك كله قد في حكى المقنعة على المحرم في الحمامة
درهما لكن ذكر ان المحرم اذا اصاب في الحرم كان عليه الفداء والقيمة مضاعفة وان في تفسير حمام الحرم شاة بالتفصيل الاتي فيمكن ان يكون في حال
وفي محكي ان ما لا دم فيه الحمام ففي كل حمامة درهم ولم يذكر ما فيه الدم الا تفسير حمام الحرم وذكر ان في الصيد على المحرم في الحرم الفداء والقيمة وعلى المحرم في الحل الفداء
وعلى المحل في الحرم القيمة وعن جمل العلم والعمل ان على المحرم في الحمامة وشبهها دما وعن المهذب والاصباح ان ما فيه شاة ان يصيب طائرا من حمام الحرم او يخرجه من الحرم
وينفر ثم في الاخبار في قتله على المحرم في الحرم دما والقيمة وفي شبه ان على المحرم في الحرم في كل صيد الجميع بين ان على المحرم في صيد حمامة في الحرم دما مطلقا وكذا في
قتل المحل الصيد في الحرم وعلى المحل في اصابته حمامة في الحرم درهما وان الشاة على من اغلق الباب على حمام الحرم حتى يموت واطارها عن الحرم وعن في والغنية ولاشارة
في حمامة الحرم شاة وفي حمامة الحل درهم وعن الحسن ان على المحرم في الحرم شاة ولا يخفى عليك ان ما امكن من هذه العبارات وغيرها رجوعه الى المختار ولو بحملها على ما
ستسمع ان شاء الله فذاك والا فهو محجوج بما عرفت والله العالم ويجب على المحل في قتلها في الحرم درهم وفاقا للمشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا لقول الرضا ع
في صحيح صفوان من اصاب طيرا في الحرم وهو محل فعليه القيمة درهم يشتري به علفا لحمام الحرم وخبر محمد بن الفضيل عن ابي الحسن ع سألته عن رجل قتل حمامة
من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري به طعاما لحمام الحرم وان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة
وصحيح منصور بن حازم قال حدثني صاحب لنا ثقة قال كنت امشي في بعض طرق مكة فلقيني انسان فقال اذبح لنا هذين الطيرين فذبحتهما ناسيا وانا
حلال ثم سألت ابا عبد الله ع فقال عليك الثمن وصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في حمام مكة من ذبح منه طيرا وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة
افضل من ثمنه بل وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل اغلق بابه بيت على طير من حمام الحرم فمات قال يتصدق بدرهم او يطعم به حمام الحرم وخبر حماد بن عثمان
قلت لابي عبد الله ع رجل اصاب طيرين واحدا من حمام الحرم والاخر من غير حمام الحرم قال يشتري بقيمة الذي من حمام الحرم قمحا فيطعمه حمام الحرم ويتصدق بجزاء
الاخر وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله سألته عن رجل اهدي له حمام اهلي جيء به وهو في الحرم فقال ان اصاب منه شيئا فليتصدق بثمنه نحوا مما كان يسوى
في القيمة ورواه في الفقيه فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه وصحيح صفوان عن ابي الحسن الرضا ع من اصاب طيرا في الحرم وهو محل فعليه القيمة درهم يشتري به علفا لحمام
الحرم وصحيح محمد بن مسلم سأل ابا عبد الله ع عن رجل اهدي له حمام اهلي وجيء به وهو في الحرم محل قال ان هو اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه و
صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن رجل اهدي له حمام اهلي وهو في الحرم فقال ان اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه من ثمنه نحوا مما كان يسوى في
القيمة وصحيحه الاخر عنه ايضا سألته عن طائر اهلي دخل الحرم حيا فقال لا يمس ان الله تع يقول ومن دخله كان امنا الى غير ذلك من النصوص التي تقدم
بعضها وتسمع الاخر انشاء الله وهي بين ناص على الدرهم وناص على القيمة مفسرا لها به وغير مفسر وناص على الدرهم وشبهه على الثمن وعلى مثل الثمن وعلى افضل من الثمن
وفي محكي كرة لو كانت القيمة زائدة عن درهم او انقص فالاقرب الغرم عملا بالنصوص والاحوط وجوب الازيد من الدرهم والقيمة وكذا عن في مع احتمال الكون الدرهم
قيمة وقت السؤال في الاخبار واستشكل في وجوب الازيد مع اطلاق الاصحاب وجوب الدرهم من غير التفات الى القيمة السوقية وفي كشف المحقق اعتبار القيمة مطلقا
قلت لكنه مخالف لكلام الاصحاب المقطوع فيه بعدم ارادة كون ذلك قيمة سوقية لضرورة اختلافها باختلاف الازمنة والطيور وغيرها من الاحوال بل لعله
كذلك في النصوص خصوصا مع ملاحظة السؤال السائل لهم عن ذلك وجوابهم عليهم السلام له مع ان مرجع ذلك الى غيرهم فلا يبعد كون ذلك قيمة شرعية له بل ربما
كان قرائن في النصوص تشهد له كما انه يمكن اجتماع النصوص عليه فيتفق النص والفتوى ح كيف كان فعن الكركي ان اجزاء الدرهم في الحمام مطلقا
في غاية الاشكال لان المحل اذا قتل المملوك في غير الحرم تلزمه قيمته السوقية بالغة ما بلغت فكيف يجزي الانقص في الحرم وفيه ان هذا انما يتم اذا قلنا بكون

فداء المملوك للمالك لكن يحتمل ان الاظهر كون الفداء لله تعالى وللمالك القيمة السوقية فلا يبعد في ان يجب عليه نعم في حمام الحرم اقل من القيمة مع وجوبها
للمالك والله العالم ويجب في قتل فرخها المحرم اي على المحل حمل بالتحريك فاقا للمشهور ايضا لما سمعته من حسن حريز وصحيح خبر ابي بصير وخبر ابي الصباح
الكناني وغيرها من النصوص نعم في صحيح ابن سنان منها فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضان ومن هنا اجتزى به سيد الا اني لم اجد له موافقا والمعروف بين
الاصحاب النصوص تعين الحمل نعم عن في والغنية في فرخ حمام الحرم حمل وفي فرخ حمام غيره نصف درهم وعن سلار الاطلاق ان في فرخ الحمامة نصف درهم
وعن المفيد المرتضى ذلك ايضا في فرخ الحمامة وشبهها ولعلهم لا يريدون ما نحن فيه والا كانوا محجوجين بالنصوص المعتضدة بالفتاوى هنا وعن بني بابويه
وحمزة والبراج والفاضل وصف الحمل بان يكون فطم ورعى الشجر كما ستعرفه في القطا وعن جماعة الاطلاق ولعله لكون الحمل لا يكون الا كذلك وفي محكي كرة
وهي بان حد ان يكمل له اربعة اشهر قال فان اهل اللغة بعد اربعة اشهر يسمون ولد الضان حملا وكذا عن في وعن ابن قتيبة في ادب الكاتب فاذا بلغ اربعة
اشهر وفصل عن امه فهو حمل وخروف والانثى خروفة ونحوه بمعناه عن الثعالبي في فقه اللغة فاذا فصل عن امه فهو حمل وخروف وعن المبسوط في الساهي
موافقة ابن قتيبة على الاختصاص بالذكر بل قيل كانه بمعناه ما في العين والمحيط وتهذيب اللغة من ان الخروف هو الحمل الذكر وما عن المطرزي من ان الحمل
ولد الضان في السنة الاولى وعن الديوان الحمل الخروف اذا بلغ ستة اشهر وقيل هو ولد الضان الجذع فما دونه وهو موهوم بالنسبة الى ما عرفت وعن الراغب ان الحمل
سمي به لكونه محمولا لعجزه او لقربه من حمل امه به والله العالم وللمحل اي عليه في الحرم نصف درهم وفاقا للمشهور ايضا للنصوص التي منها صحيح ابن الحجاج سألت
ابا عبد الله ع عن فرخين مسرولين ذبحتهما وانا بمكة محل فقال لم ذبحتهما قلت جاءتني بهما جارية من اهل مكة فسألتني ان اذبحهما فظننت اني بالكوفة ولم اذكر
الحرم فقال عليك قيمتهما قلت كم قيمتهما قال درهم وهو خير منهما المنزل عليه صحيحه الاخر عنه ايضا في قيمة الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيض ربع درهم
وصحيح حفص عنه ايضا في الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيض ربع درهم والله العالم ولو كان محرما وقتل شيئا من ذلك في الحرم اجتمع عليه الامران
وفاقا للمشهور بل عن شرح الجمل للقاضي الاجماع عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب فانه قد هتك حرمة الحرم والاحرام فيجتمع عليه في قتل الحمامة في الحرم
شاة ودرهم او قيمتها وفي الفرخ حمل ونصف درهم بل يجب عليه مع ذلك القيمة للمالك لو كان مملوكا ولم ياذن المالك في احد القولين كما ستعرف ان شاء الله
مضافا الى ما سمعته من قول الصادق ع في حسن الحلبي وصحيحه ان قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعمه حمام الحرم كقوله
في خبر محمد بن الفضيل ان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة وقول ابي جعفر ع في صحيح زرارة اذا اصاب المحرم في الحرم حمامة الى ان يبلغ الظبي فعليه دم
يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه وان اصاب منه وهو حلال فعليه ان يتصدق بمثل ثمنه وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل قتل طيرا من طيور الحرم وهو محرم في الحرم
فقال عليه شاة وقيمة الحمامة درهم يعلف به حمام الحرم وان كان فرخا فعليه حمل وقيمة الفرخ نصف درهم يعلف به حمام الحرم وموثقه الاخر عنه ايضا سألته عن محرم
قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من الحرم فقال عليه شاة قلت فان قتلها في جوف الحرم قال عليه شاة وقيمة الحمامة قلت فان قتلها في الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها
ليس عليه غيره قلت فمن قتل فرخا من فراخ الحمام وهو محرم قال فعليه حمل الى غير ذلك من النصوص فما عن ظاهر العماني من وجوب الشاة خاصة واضح الضعف بل لم
اجد له دليلا الا الاطلاق المقيد بما سمعت كالمحكي عن المرتضى في احد قوليه من وجوب الفداء والقيمة مضاعفة نعم قوله الاخر بوجوب تضاعف الفداء وهو المحكي عن
الاسكافي قد يستدل له بقول الصادق ع في حسن الحلبي او الصحيح ان اصبت الصيد وانت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال في الحرم فقيمة واحدة
وان اصبته وانت حرام في الحل فانما عليك فداء واحد وقوله في الموثق وان اصبته وانت محرم في الحرم فعليك الفداء مضاعفا ولكن يمكن تنزيلهما على ما عرفت
بارادة المضاعفة ولو مجازا او على غير المقام فان المحكي عن الشيخ في نهايته ومبسوطه وجوب تضاعف الفدية فيه للمحرم في الحرم ما لم يبلغ بدنة فلا يجب عليه غيرها
لخبر الحسن بن علي بن فضال عن رجل سماه عن ابي عبد الله ع في الصيد يضاعف ما بينه وبين البدنة فاذا بلغ البدنة فليس عليه التضعيف ومرسله الاخر عنه ايضا
انما يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة حتى يبلغ البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون قال الله عز وجل ومن يعظم شعائر الله
فانها من تقوى القلوب خلافا للمحكي عن ابن ادريس فاوجبه مطلقا بل قال ان بلاء اصحابنا اطلق التضعيف ولعله لاطلاق الخبرين وتقييدهما بما سمعت
من الخبرين الاخيرين لو صلحا للتقييد لموافق للاصل جيد لكنهما مرسلان فلا ريب في ان الاحوط ما ذكره ابن ادريس والله العالم ويجب في بيضها اذا تحرك الفرخ
حمل لاندراجه في نصوص الفرخ الشامل للخارج عنها والحاصل فيها ولو بشهادة صحيح علي بن جعفر سأل اخاه ع عن رجل كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحركت
فقال عليه ان يتصدق عن كل فرخ قد تحرك بشاة ويتصدق بلحومها ان كان محرما وان كان الفراخ لم تتحرك تصدق بقيمته ورقا يشتري به علفا يطرحه لحمام الحرم
باراده حمل من الشاة فيه وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن رجل اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض قال ان كان اغلق عليها بعد ما احرم فان
عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملا وان لم يتحرك فدرهم وللبيض نصف درهم بل وصحيح الحلبي عنه ايضا قال حرك الغلام مكتلا فكسر بيضتين في الحرم فسألت ابا
عبد الله ع فقال جديين او حملين بناء على ارادة تحرك الفرخ فيهما انما الاشكال في ان ظاهر المصنف وغيره عدم الفرق في ذلك بين المحرم والمحل خصوصا بملاحظة تفصيله
بينهما في غير ذلك في الفرخ وكذا عن في وكرة وفي عد ومال اليه سيد قال وعبارة المصنف كالصريحة في التعميم حيث اطلق وجوب الشاة بعد تحرك الفرخ وفصل الحكم قبله
وصرح الشهيدان بان حكم البيض بعد تحرك الفرخ حكم الفرخ ومقتضاه اختصاص الحكم بالمحرم في الحل ويجب على المحل في الحرم نصف درهم ويجتمع الامران على المحرم
في الحرم وهو غير واضح لاختصاص الرواية الثانية اي صحيح الحلبي بحمام الحرم وظهور الرواية الاولى اي صحيح علي بن جعفر في التعميم فيلزم من ذلك ان يقتضي زيادة
هذا المحل البيض في الفرخ المتحرك في الحرم على فداء الفرخ نفسه فيه الذي قد عرفت وجوب نصف درهم له وهو مستبعد نحو ما سمعته في بعض القطا على انه

يمكن جعل الشرط في الخبر الاول للحكم بالحمل فيكون مفهومه عدم كون حكمه كذلك وليس الا بقاؤه على حكمه في الفرخ وكذا الكلام في خبر يونس فالى الصدق قتل المقتل
الفرخ الذي قد عرفت دلالته على التفصيل بين المحرم في الحل والمحل في الحرم فيه بالنسبة الى وجوب الحمل والدم فالمتجه الجمع بين النصوص بحمل المطلق منها على ما
ومنه يعلم ان الاقوى ما سمعته من الشهيد بن هذا كله مع التحرك واما قبل التحرك سواء كان قد تصور او لا ففي المحرم درهم لما سمعته من قول الصادق
في صحيح حريز المتقدم في اصل المسألة المحمول عليه هنا ما سمعته في صحيح علي بن جعفر المتمم بعدم القول بالفصل المحمول على ما اخرجه من نصف الدرهم على كسر المحل
انه اذا كان فيه فرخ قد تحرك وان كان بعيدا جمعا بين النصوص التي منها ما سمعته في صحيح حفص وابن الحجاج المراد منها المحل في الحرم ولو بقرينة غيرهما
ايضا فيستفاد منها ما ذكره المصنف وغيره من ان على المحل في الحرم في كسر البيض ولم يكن فيه فرخ قد تحرك ربع درهم كما انه مما قدمنا يعلم الوجه في قوله ولو كان
محرما في الحرم لزمه درهم وربع ضرورة كونه كقتل المحرم الحمامة او الفرخ في الحرم الموجبين الشاة ودرهم وللمحل نصف درهم بالنصوص وقد تقدمت نعم نقل
المستند بعيدا ذلك نعم عن سلار من اطلاق ربع درهم في البيضة والمفيد لم يفرق في بيض الحمامة وشبهها وابي الصلاح وابن زهرة في بيضة من حمام الحرم
درهم ومن غيره نصف درهم لا يخفى عليك ما فيه ان لم ينزل على ما ذكرناه والله العالم ويستوي الاهلي والوحشي من حمام الحرم في القيمة التي هي الفداء بسبب
الجناية اذا قتل في الحرم كما يستويان في الحل ايضا في الفداء لكن يشتري بقيمة الحرمي علفا لحمامه كما في عدة غيرها بل لا خلاف فيه كما عن غيرهم وكذا الاقران
الامر داود فلا جزاء او لصيد الحرم ويمكن القطع بفساده بملاحظة النصوص السابقة والفتاوى والاجماعات نعم في بعضها التخيير بين الصدقة به وبين
علف لحمام الحرم كصحيح الحلبي وخبر محمد بن الفضيل وغيرهما وعليه يحمل الامر بالعلف في غيرهما حتى خبر حماد المشتمل على التفصيل قال قلت لابي عبد
الله عم رجل اصاب طيرين واحدا من حمام الحرم والاخر من غير حمام الحرم قال يشتري بقيمة الذي من حمام الحرم قمحا فيطعمه حمام الحرم ويتصدق بجزاء
الاخر المقصود منه افادة الوجوب التعييني سندا او عددا او مقاوما غيره كقصوره عن ثبوت وجوب كونه قمحا اي حنطة على وجه يقيد اطلاق غيره فلا
باس بحمل ذلك فيه على الندب لحمل الامر فيه على افضل فردي الواجب التخييري اما غير الحرمي فالنص والفتوى متفقان على الصدقة بثمنه وفي كشف اللثام بعد
ان ذكر اخبار حماد وابي بصير وصفوان وعلي بن جعفر دليلا للعلف لحمامه قال وما خلا خبر حماد مطلقة وهو المفصل المخصص ذلك بالحرمي والعلف با
القمح وفي حسن الحلبي عن الصادق عم ان الدرهم وشبهه يتصدق به او يطعم حمام مكة فيحتمل التفصيل بالحرمي وغيره والتخيير مطلقا قلت لا يخفى عليك
التحقيق في ذلك بعد الاحاطة بما ذكرناه بقي الكلام فيما ذكره المص وغيره من التعبير بالاهلي المشعر بكونه مملوكا وقد صرح الكركي بعدم تصور ملك
الصيد في الحرم الا في القماري والدباسي لجواز شرائهما واخراجهما وتبعه في لك و ض وغيرهما هو مبني على ما هو المشهور من دخول عدم ملك الصيد
وان كان اهليا في الملك اذا كان في الحرم كما تقدم سابقا واما على ما ذهب اليه المص في فع من دخوله في الملك وان وجب عليه ارساله فلا قلت يمكن
القول بعدم اعتبار الملك في الاهلي منه ضرورة صدقه على الحمام الذي يسكن الدور وان لم يتولد في الحرم والحكم المزبور لا يعتبر فيه الملكية كما انه يمكن
تملكه بتملك بيض خارج من الحرم فيضعه تحت حمام الحرم ويكون فرخا او بغير ذلك ومن هنا قال في كشف اللثام ما جاء به عبارة عد يستوي الاهلي اي
الحمام والمملوك من حمام الحرم تولد منه او اتاه من الحل وهو لا ينافي الملك وان لم يكن قمريا او دبسيا كما يأتي ولا باس ان نافاه هنا ايضا ومرجعه
الى ما ذكرنا وكيف كان ففي لك ان المراد بالقيمة هيهنا ما يعم الدرهم والفداء ليدخل حكم بيضه وفرخه وغيرهما وفيه منع واضح ثم قال وانما يستويان
في ذلك مع اذن المالك في اتلاف الاهلي او كان المتلف هو المالك اما لو كان غيرهما افترق الحكم على الاقوى انه يجتمع على المتلف في الاهلي القيمة للمالك و
الفداء كما سيجيء الى ان قال واما الاهلي فقد اطلقوا وجوب التصدق بقيمته على المساكين وينبغي ان يكون ذلك في موضع لا يضمنه للمالك والا كان فداؤه
للمساكين وقيمته للمالك فينبغي تامل ذلك فان النص والفتوى متطابقان قلت لا ريب في ان ما ذكره احوط وان كان الاصل وظاهر النص والفتوى خلافه اللهم
الا ان يدعى انسياقهما الى غير المملوك وان عبروا عنه بالاهلي ونحوه المراد منه كما عرفت الذي الف البيوت ويسكنها في مقابل الوحشي هذا وفي الرياض و
هل يختص الاستواء المزبور بالمحل ام يعم والمحرم حتى لو قتل المحرم الحمام الاهلي في الحرم لم يكن عليه غير القيمة على الثاني ومع الفداء على الاول اشكال من اطلاق
النص والفتوى باجتماع الامرين اذا جنى على الحمامة في الحرم من غير فرق بين الاهلي منها والحرمي ومن ان ظاهر تعليلهم الاجتماع المزبور بهتك حرمة الحرم والاحرام
فيلزمه الامران لكل بسببه هذا انما يتوجه في الحرمي خاصة لكونه صيدا امتنع عنه المحرم واما الاهلي منها فلا منع فيه الا من جهة الحرم لان من دخله كان امنا
ولم ار من الاصحاب من تعرض لهذا الفرض فضلا عن الحكم فيه باحد الطرفين او التوقف فيه والاشكال والاقرب من وجهي الاشكال الاول لقوة دليله الخ قلت
لا اشكال في وجوب الشاة على المحرم في قتل الحمامة من غير فرق بين الاهلي منه وغيره وبين اصطياده وعدمه وبين الحرم وغيره ولئن زاد الاول مع ذلك قيمتها
التي هي الدرهم الواجب على المحل بل الظاهر ان ما سمعته من الشراء بها علفا لطيور الحرم او تخيير بين ذلك والصدقة بها وقد سمعت التصريح في خبر عبد الله بن سنان
عن الصادق عم بالفرق بين المحرم وغيره في حمام مكة في الطير الاهلي غير حمام الحرم بوجوب الشاة على الاول والقيمة على الثاني فلاحظ نعم لم يذكر وجوب القيمة فيه مع
الشاة لو كان القتل في الحرم اتكالا على ما ذكره في غير الخبر المزبور الذي لم يسق لبيان ذلك وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى بيان بعد اطلاق
النص والفتوى في حكم الحمام الذي قد سمعت الحال فيه بل لا يبعد ارادة المص وغيره من الاستواء هنا ما يشملها ايضا على معنى وجوب القيمة من حيث الحرم ولكن يشتري بقيمة
الحرمي علفا لحمامه او يتخير بخلاف غيره فانه يتصدق بها والله العالم الثالث في كل واحد من القطاة والحجل والدراج حمل قد فطم ورعى الشجر بلا خلاف اجده فيه كما
اعترف به غير واحد لصحيح سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عم وجدنا في كتاب علي عم في القطاة اذا اصابها المحرم حمل قد فطم من اللبن واكل من الشجر وخبر المفضل

بن صالح عنه ايضا اذا قتل المحرم قطاة فعليه حمل قد فطم من اللبن ورعى من الشجر متممين بعدم القول بالفصل بينها او بين الاخرين وبخبر سليمان بن خالد عن ابي جعفر عم
قال في كتاب علي عم من اصاب قطاة او حجلة او دراجة او نظيرهن فعليه دم بعد حمل الدم فيه على الحمل ولو لقاعدة التقييد ولا جهة للاشكال في الاستدلال با
لنصوص المزبورة التي قد عرفت وصف الحمل فيها بما سمعت لكن في لك كون المراد انه قد آن وقت فطامه ورعيه وان لم يكونا قد حصلا بالفعل ولا داعي له كما انه
قد تقدم الكلام مفصلا في المراد بالحمل الخ بل وفي الاشكال بوجوب ذلك لها ان وجب المخاض لبيضها في الفرخ وان كان قد يدفع بان الشرع مبني على
اختلاف المتماثلات واتفاق المختلفات فجاز ان يثبت في الصغير زيد بما يثبت في الكبير وبان المراد من المخاض بنت المخاض فيراد دفع ايضا بالتزام وجوبها فيها
دون الحمل او بالتخيير بين الامرين ولكن يمكن تحصيل الاجماع على خلاف الاول منهما فليس حينئذ الا ما سمعته سابقا من وجوب الحمل فيه واقصائه مساوات الكبير للصغير
في الفداء ولا باس به فلاحظ وتامل هذا وظاهر المص وغيره الاقتصار على الثلاثة ولكن قد سمعت ما في الخبر الاخير من الحاق نظيرهن بهن والاحتياط لا ينبغي
تركه الثاني في قتل كل واحد من القنفذ والضب واليربوع جدي على المشهور بين الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا بين المتاخرين خلافا للحلبيين فاوجبا فيها
حملا قد فطم ورعى من الشجر بل عن ابن زهرة الاجماع عليه وان كان فيه انه لم نجد موافقا على ذلك لا سابقا ولا لاحقا عدا من عرفت بل صريح كلام من عثرنا
عليه ممن تقدم خلافه ومن هنا كان الاقوى الاول لحسن مسمع وصحيحه عن ابي عبد الله عم في اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدي والجدي
خير منه وانما جعل عليه هذا لكي ينكل عن قتل غيره من الصيد المعتضد بما عن كره من الاستدلال عليه بالمماثلة وبان الجدي من [illegible]
والاجماع على قول الاول فيتعين العمل به اذ ترك النقيضين او العمل بهما او بالمرجوح قبيح فتعين ما قلنا ومن نسخة اخرى والا لزم العمل بالنقيضين او تركهما او
العمل بالمرجوح والكل قبيح ولئن كان فيه ما لا يخفى فالعمدة ما عرفته من ان ظاهر المص وغيره كالخبر الاقتصار عليها لكن عن السيد والشيخين وبني ادريس وحمزة و
سعيد وغيرهم الحاق اشباهها بها ولعله لما سمعته في الخبر من ثبوت ذلك في الثلاثة وكونه خيرا منه وانه انما جعل لكي ينكل به عن صيد غيره بل في الرياض
لا يخلو من وجه ولذا مال اليه بعض المتاخرين المحقق الثاني في شرح عد بل افتى به صريحا ولكن لا يخفى عليك ما فيه من عدم صلاحية مثل ذلك لاثبات حكم شرعي
كما هو واضح والجدي الذكر من اولاد المعز في السنة الاولى كما عن المغرب المعجم وعن ادب الكاتب انه جدي من حين ما تضعه امه الى ان يرعى ويقوى ولعل
العرف يساعد ولكن عن الشامي انه جدي من اربعة اشهر الى ان يرعى بل قيل ويظهر من بعض العبارات انه ابن ستة اشهر او سبعة وعن المصباح المنير
احتمال عدم اختصاصه بالسنة الاولى بنسبته الى بعض ولكن الجميع على خلاف العرف والله العالم الرابع في كل واحد من العصفور والقبرة
بضم القاف وتشديد الباء والصعوة التي هي على ما قيل عصفور صغير له ذنب طويل يرمح به مد من طعام وفاقا للمشهور لمرسل صفوان المنجبر
بالشهرة ان لم نقل باعتباره في نفسه عن ابي عبد الله عم القبرة والصعوة والعصفور اذا قتله المحرم فعليه مد من طعام خلافا للصدوقين فاوجبا لكل طائر
عدا النعامة شاة لصحيح ابن سنان عنه ايضا انه قال في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضأن الذي هو مع ان
عمومه مبني ترك الاستفصال مخصص بالمرسل الاول المنجبر بما عرفت وللمحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا عم الذي لم تثبت نسبته عندنا وللاسكافي فاوجب في العصفور
والقبرة وما جرى مجراهما قيمته وفي الحرم قيمتين لخبر سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عم عما في القمري والدبسي والسماني والعصفور والبلبل قال قيمته فان اصابه
وهو محرم فقيمتان ليس عليه فيه دم شاة وفي طريق اخر والرجحان كان الدبسي وهو قاصر سندا فلا يصلح للعمل فضلا عن المعارضة والله العالم الخامس
في قتل الجرادة تمرة كما عن الفقيه ويه والمقنع وف ود والمهذب والنزهة والجامع ورسالة علي بن بابويه و ن وان عبروا في الجرادة تمرة لصحيح زرارة
عن ابي عبد الله عم في محرم قتل جرادة قال يطعم تمرة وتمرة خير من جرادة وصحيح معوية عنه ايضا قلت ما تقول في رجل قتل جرادة وهو محرم قال تمرة خير
من جرادة ومرسل حريز عنه ايضا في محرم قتل جرادة قال يطعم تمرة وتمرة خير من جرادة ولكن مع ذلك الاظهر عند المص كف من طعام كما في فع وير ويحكى
المقنعة هنا والغنية وسم وان عبر بما هو اعم من القتل فقال في الجرادة وجعل العلم والعمل مع زيادة قتل القملة لما قيل من صحيح ابن مسلم عن ابي جعفر عم سئلته
عن محرم قتل جرادة قال كف من طعام وان كان كثيرا فعليه شاة وجمع غير واحد بينهما بالتخيير كما عن لك ويب وير وكره مع احتمالها التردد ولا باس به لو كان
الخبر صحيحا لكن هو خبر ضعيف كما اعترف به في كشف اللثام نعم في خبر الصحيح قتل جرادا بل عن بعض النسخ قتل جرادا كثيرا ومن هنا يشكل العمل به ولو على التخيير كما
انه يشكل العمل بخبر الحناط عن الصادق عم في رجل اصاب جرادة فاكلها قال عليه دم لضعف سنده واحتمال ارادة الجنس من الوحدة فيه وفي المحكي عن علي بن
بابويه ان على كل من اكل جرادة شاة قال في المخ والذي وصل الينا من كلام ابن بابويه في رسالته وان قتلت جرادة تصدقت بتمرة وتمرة خير من جرادة فان كان
الجراد كثيرا ذبحت شاة وان اكلت منه فعليك دم شاة وهذا اللفظ ليس صريحا في الواحد قال وقال ابن الجنيد في كل الجراد عمدا دم كذا روى ابن يحيى عن
عروة الحناط عن ابي عبد الله عم ومعنا اذا كان على الرفض لاحرامه وقد ذهب الى ذلك ابن عمر فان قتلها خطأ كان فيها كف من طعام كذا روى ابن سعيد عن
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم وابي عبد الله عم قال ان قتل كثيرا فشاة قال وحكى ابن الجنيد في طريقه صالح بن عقبة وهو كذاب غال لا يلتفت اليه وعروة
لا يحضرني الان حاله قلت لا ريب في عدم صلاحية الخبر المزبور للعمل به وان حكي عن الفقه المنسوب الى الرضا عم ما يوافقه ايضا الا انه لم تثبت النسبة
عندنا فالمتجه الحاق اكل الجرادة بقتلها في التصدق بتمرة خصوصا بعد قوله وتمرة خير من جرادة الظاهر في العموم وعن كفارات المقنعة فان قتل
جرادا كثيرا كفر بمد من تمر فان كان قليلا كفر بكف من تمر ولم اجد ما يشهد له اللهم الا ان يراد من الكف من الطعام الكف من التمر وعن ابن حمزة وان اصاب
جرادا وامكنه التحرز منها تصدق لكل واحدة بتمرة وهذا مع قوله في الكثير شاة يدل على انه يريد بالكثير ما لا يحصى والكثير عرفا وكذا يجب الكف

كفارة قتل العصفور والقبرة والصعوة

من الطعام في القملة يلقيها من جسده كما في المقنعة ونحو ذلك عن محكي الغنية وجمل العلم والعمل مع زيادة قتلها ايضا كقوله في محكي المهذب في القملة يرميها او يقتلها الخبر حماد بن
عيسى او صحيحه سئل الصادق ع عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما ونحوه خبر ابن مسلم عنه ايضا بناء على ارادة الكف من الطعام الطعام
مكانها او مما قل مقدرهما او لقول الصادق ع في صحيح الحسين بن ابي العلا المحرم لا ينزع القملة من جسده ولا من ثوبه متعمدا وان قتل شيئا من ذلك خطأ فليطعم
مكانها طعاما قبضة بيده ولكنه في القتل واولى منه بذلك خبر ابن مسكان عن الحلبي قال حككت راسي وانا محرم فوقع منه قملات فاردت ردهن فنهاني وقال تصدق
بكف من طعام لكن صحيح ابن عمار سأل الصادق ع عن المحرم يحك راسه فيسقط عنه القملة والثنتان فقال لا شيء عليه ولا يعود ظاهر في عدم الكفارة والله اعلم ان
يخص بما عدا الكف او يحمل على غير التعمد بل قيل انه ظاهره وانه يعضده قوله ع في صحيح ايضا لا شيء في القملة ولا ينبغي ان يتعمد قتلها بل ربما احتمل لا معا ارادة عدم
العقاب عليه او عدم الكفارة المعينة كما ان خبر مرة مولى خالد انه سأل عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدها الله تعالى غير محمودة ولا مفقودة لا ينافي التكفير اذ
قصاراه الرخصة في القائها مع بذائها وان وجبت الكفارة … وقد يجمع بين النصوص بكون الكفارة في ذلك على الندب خصوصا مع ضعف سند النافي لها وضعف
المثبت لها فلا يصلح لاثبات الوجوب لكنه مناف للاحتياط خصوصا بعد العمل بظاهر الامر ممن عرفت بل في … حكم قتلها حكم القائها على المشهور خلافا
للشيخ في … حيث جوز قتلها واوجب الفداء في رميها دون قتلها والله العالم وكيف كان ففي قتل الكثير من الجراد دم شاة كما صرح به غير واحد بل لا اجد
فيه خلافا محققا عدا ما سمعته من المحكي عن كفارات المقنعة مع قوله فيها هنا بل في المنتهى بل عن … الاجماع عليه وهو الحجة بعد صحيح ابن مسلم وخبر عن
الباقر والصادق ع المتقدمين بل ظاهر الخبر والصحيح تحقق الكثرة بالزيادة على الواحد ولكنه خلاف ظاهر الاصحاب بل صرح جملة منهم كالفاضل
والشهيدين والمحققين فقالا ان المرجع في الكثرة الى العرف ويحتمل اللغة فتكون الثلاثة كثيرا وكيف كان فيجب بالمادون … كل واحدة تمرة او كف طعام وهو
حسن للاصل مضافا الى ما عرفته من اختلاف نسخة الخبر المزبور فالتحقيق الرجوع في الكثرة الى العرف هذا كله مع امكان التحرز فان لم يمكنه التحرز من قتله
بان كان في طريقه على وجه يتعذر او يتعسر عدم قتله فلا اثم ولا كفارة لقول الصادق ع في صحيح حريز على المحرم ان يتنكب الجراد اذا كان على طريقه
فان لم يجد بدا فقتل فلا بأس قال معاوية له يعني الصحيح الجراد يكون على ظهر الطريق والقوم محرمون فكيف يصنعون قال يتنكبونه ما استطاعوا
قلت فان قتلوا منه شيئا ما عليهم قال لا شيء عليهم والله العالم وكلما لا تقدير لفديته ففي قتله قيمته بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد لقاعدة
الضمان مع عدم المخالف لها من نص ونحوه ولقول الصادق ع في صحيح سليمان بن خالد في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمار بدنة وفي النعامة بدنة
وفيما سوى ذلك قيمته وكذا القول في البيوض التي لا تقدير لفديتها كما عرفت نعم قد عرفت سابقا ان هذا ونحوه حكم المحرم في الحل والمحل في الحرم اما المحرم
في الحرم فتتضاعف عليه القيمة ما لم تبلغ البدنة كما صرح به في ذلك هنا وقد تقدم بعض الكلام في ذلك … وقيل كما عن … والاجتبا
في البطة والاوزة والكركي شاة ولعله لما تقدم من صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي
او حمل صغير من الضأن ولوجوبها في الحمام وهو اصغر منها والغالب ان قيمتها اقل من الشاة لكن لا يخفى عليك ما في الاخير من عدم موافقته لقواعد الامامية
كما ان مقتضى الاول عدم الفرق في الطيور ولعله لذا قال المص وهو تحكم فان تخصيصها من بين الطيور بذلك كك بل قيل انه خاص بالذبح مع انه لا فرق
بينه وغيره وان كان قد يدفع الاخير بانه يتم بعد القول بالفصل على كل حال فما عن ابن حمزة من دعوى الرواية في الكركي خاصة لم نعثر عليها نعم عن ابن
بابويه العمل بمضمون الصحيح المزبور حيث لم يستثن الا النعامة ولكنه لندرته قاصر عن معارضة ما سمعت فلا ريب في انه ينبغي العمل به فيما لم يقم دليل
من خارج على خلافه ويكون الطير بانواعه من المنصوص في غير محله الا ان الاحتياط حيث لا تكون القيمة ازيد من ذلك لا تركه ينبغي والظاهر من التقويم
هنا كغيره من المقامات فيجري البحث في اجزاء العدل الواحد لكونه من باب الاخبار او لا بد من التعدد لكونه من باب الشهادة لكن في … وغيرها يجب ان يحكم في
التقويم عدلان عارفان ولو كان احدهما القاتل او كلاهما فان كان عمدا لم يجز … واستدل له بظاهر الاية التي هي في المماثل من النعم
دون التقويم ولعدم الاجزاء في حال العمد بالفسق المخرج عن العدالة الا ان تفرض التوبة واما الاشكال لعدم جواز حكم الانسان لنفسه كما عن
النخعي فيدفعه انه لا مانع منه بعد عموم الاية بعد كونه مما لا يخرج عن حق الله فيجوز ان يكون من وجب عليه مبنا فيه كالزكوة ولو حكم عدلان بان
له مثلا من النعم وآخران بخلافه ففي كشف اللثام امكن ترجيح حكم نفسه قال وان لم يحكم بشيء ولا وجد لاخر يرجح احدهما فالظاهر التخيير وفي … عن بعض
العامة ان الاخذ بالاول اولى قلت قد سمعت سابقا المراد بالعدل في الاية وانه منه يعلم خروج هذا الكلام من اصله عن الصواب كما انه علم ايضا
مما ذكرناه سابقا الوجه في ان هذه الخمسة لا بدل لكفاراتها على الخصوص اختيارا ولا اضطرارا وانما بدل كل ورد في بدل الشاة عموما اطعام عشرة
او صيام ثلاثة قال الصادق ع في صحيح ابن عمار من كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وفي غيرها الاستغفار والتوبة
والله العالم فروع خمسة الاول اذا قتل صيدا معيبا كالمكسور والاعور فداه بصحيح على الافضل كما في … ومحكي … والاولى كما عن … والاحوط
كما عن … وهي … على كل حال فلو فداه بمثله جاز بلا خلاف … لظاهر الاية نعم ينبغي مراعاة المماثلة في العيبية فيفدى الاعور بالاعور
بمثله والاعرج بمثله كذلك لكن في … ويجزي اعور اليمنى عن اعور اليسار ولعله لاتحاد نوع العيب وكون الاختلاف يسيرا لا يخرج عن المماثلة ولا بأس به
وكذا يجزي المريض عن مثله اذا كان مريضا بعين مرضه لا بغيره لمثل ما عرفت اما مع اختلاف نوع العيب كالعور والعرج فلا يجزي احدهما عن الاخر كما صرح
به غير واحد لعدم صدق المماثلة وكذا الحكم في مختلف نوع المرض وعلى كل حال فلا ريب في ان الصحيح افضل واولى لانه زيادة في الخير وفي تعظيم الشعائر

ومن ذلك

ومن ذلك يعلم اجزاء الكبير عن الصغير الذي لا خلاف عندنا في اجزائه من النعم الذي هو مماثل له عند للاية ونصوص الحمل والجدي ونحوهما خلافا لمالك والله العالم
ويفدي الذكر بمثله وبالانثى وكذا الانثى كما في … ومحكي … لصدق المماثلة المراد منها في الخلقة لا في جميع الصفات نحو اللون ونحوه وعن بعض الشافعية عدم
الاجزاء بالذكر عن الانثى بل عن ظاهر … هي … التوقف فيه والقطع بالعكس قال لان لحمها اطيب وارطب وفي … ان نوفدي الانثى بالذكر فقد قيل انه يجوز
الجمهور فرقتنا وقيل لا يجوز لان زيادته ليست من جنس زيادتها فاشبه فداء المعيب بنوع اخر ولعله لذا قال المص وبالمماثل احوط وان كان الاقوى ما عرفت
للاية وما تقدم من النصوص في البدنة والشاة والحمل وغيرها والله العالم الثاني الاعتبار بتقويم الجزاء وقت الاخراج لانه حين ينتقل الى القيمة
فتجب … الواجب لمسالته هو الجزاء وفيما لا تقدير لفديته وقت الاتلاف لانه وقت الوجوب والعبرة في قيمة الصيد الذي لا تقدير لفديته بمحل الاتلاف
لانه محل الوجوب وفي قيمة البدل من النعم بمنى ان كانت الجناية في احرام الحج وبمكة ان كانت في احرام العمرة لانهما محل الذبح وربما كان لمسألة ضمان المثلي بمثله فان
تعذر فقيمته ولضمان القيمي بقيمته وقت الاتلاف او وقت الاداء او غير ذلك مدخلية في جملة ما هنا والله العالم الثالث اذا قتل ماخضا مما له مثل من النعم
يخرج ماخضا بلا خلاف اجده فيه بين من تعرض له كالشيخ والفاضلين والشهيدين وغيرهم لشمول معنى المماثلة لذلك نعم عن الشافعي لا يذبح الحامل من الفداء لان
فضيلتها التوقع الولد وقال يضمنها بقيمة مثلها لان قيمة المثل اكثر من قيمة اللحم وفيه … عدول عن المثل مع امكانه ولا وجه له كما لا عبرة بالقيمة مع امكان
المثل وربما اشعر نسبته ذلك الى الشيخ في محكي … بنوع توقف فيه بل … اشتمل الجزاء غير الماخض قويا العدم تاثير هذه الصفة في زيادة اللحم وربما اقتضت
نقصه فلا يعتبر وجودها كاللون ولكنه في غير محله ولو تعذر تقويم الجزاء ماخضا لانه هو المثل المتعذر الذي بتعذره ينتقل الى قيمته … ولكن في …
ذكره وهي انه لو اخرج عن الحامل حائلا ففي الاجزاء نظر لانتفاء المماثلة ومن ان الحمل لا يزيد في اللحم بل ينقص فيه غالبا فلا يشترط كاللون والعيب … هذا
التوقف مبني على التوقف في اصل وجوب فداء الماخض بمثلها الذي قد عرفت انه لم اجد فيه خلافا بيننا والا فلا وجه … لو لم تزد قيمة الشاة حاملا
عن قيمتها حائلا ففي سقوط اعتبار الحمل هنا نظر … المتجه عدم اعتباره حيث يراد القيمة بخلاف ما اريد المثل المفروض توقف صدقه عليه
وفيها ايضا لو اراد اجزاء الحامل عن الطعام المقدر كالعشرة في شاة الظبي فالاقرب وجوب الزيادة بسبب الحمل الا ان يبلغ العشرين فلا يجب الزائد
وفي كشف اللثام يعني على العشرين اذ لا يزيد قيمة الحمل على قيمة امه ويحتمل وجوبه لان الحمل انما يقوم وحده اذا انفرد والا فانما المعتبر قيمتها حاملا
ويحتمل ان لا يعتبر الزائد عن العشرة بسبب الحمل اصلا للاصل والعموم ولو كانت حاملا باثنين فالاحوط ان لم يكن اقوى اعتباره في الفداء
اذا امكن قال في … لو تبين انها حامل باثنين فصاعدا لتعدد الجزاء والقيمة لو كان محرما في الحرم وهو موافق لما ذكرناه نعم لا شبهة في اعتبار
في القيمة وفي كشف اللثام اذا لم يزد على العشرة في الشاة والثلاثين في البقرة والستين في البدنة وفيه ان ذلك لا مدخلية له في اصل التقويم و
الله العالم الرابع اذا اصاب صيدا حاملا فالقت جنينا حيا ثم ماتا بالاصابة فدى الام بمثلها والصغير بصغير بلا خلاف اجده فيه بيننا
بل في … نفيه بين العلماء بل ولا اشكال لوجوب الامر بالفداء والادلة المذكورة ولا تؤثر الصحة والعيب على حسب ما عرفت ولو عاشا معا … ولكن
لم يكن عليه فدية لاحدهما اذا لم يعب المضروب او عاب كل منهما او احدهما وقد عاش ضمن ارشه لقاعدة الضمان التي لا تفاوت فيها بين الجزء والكل و
الصفة وغير ذلك مما يتعلق به الضمان ولو اتى … مرهما … لتحقق الموجب دون الاخر ولو القت جنينا ظهر انه كان ميتا قبل الضرب … الا الحية
كما في كشف اللثام لزمه الارش وهو تفاوت ما بين قيمتها حاملا ومجهضا قيل كما يضمن ما ينقصه من عضو كالقرن والرجل على ما يأتي ولا يضمن
الجنين لكون المفروض موته بغير الجناية بل في كشف اللثام قيل ولا يضمنه ما لم يعلم انه كان حيا فمات بالضرب لاصل البراءة ثم قال ولا بأس
وان علم … اصل الحياة وكانه اشار بذلك … الى ما في … من انه لا يعتبر الولد هنا للشك في حياته والحكم انما تعلق بالحي بعد الولادة حتى لو علم
تحركه قبلها لم يعتد به لعدم تسميته حيوانا واستحسنه في … ولعله كذلك واصالة الحياة لا محل لها هنا ضرورة ان مقتضى الاصل عدمها نعم قد
يستفاد من نصوص البيض الضمان للمستعد فضلا عن مجهول الحال بالنسبة الى الحياة وعدمها زيادة على استعداد … الا ان يقال ان ذلك
كله داخل في الارش الذي هو التفاوت المزبور فتامل جيدا ولو ضرب ظبيا فنقص عشر قيمته احتمل وجوب عشر الشاة كما عن الشيخ والشهيدين والمرتضى
لوجوبها في الجميع وهو يقتضي التقسيط ويحتمل وجوب عشر ثمنها كما عن الشافعي للحرج المفضي الى العجز عن الاداء غالبا والاقرب وجوب الجزء مع
الامكان ولو بوجود مشارك ومع التعذر فالقيمة ولو ازمن صيدا وابطل امتناعه وجب كمال الجزاء عند ابي حنيفة بل والشافعي في وجه كالفاضل
في … لانه كالهالك ولذا لو ازمن عبدا لزمه تمام القيمة بل هو المحكي عن … وفيه انه انما يضمن ما نقص … لا ينقص لعله لذا لم يستجوده في … فيتجه ضمان
الارش كما يشهد له انه لو قتله محرم اخر ضمن قيمته المعيب المزمن ولو ابطل احد امتناعيه مثل النعامة والدراج ضمن الارش قطعا لانه لبقاء امتناعه
الاخر ليس كالهالك الخامس اذا قتل المحرم حيوانا وشك في كونه صيدا لم يضمن للاصل وكذا لو شك في قتله في الحرم ليتضاعف عليه الفداء ان كان
محرما او يتعلق به الحكم ان كان محلا بل وكذا لو شك في الاصابة وعدمها بلا خلاف اجده فيه الا ما عن المهذب من ضمان الجزاء لدعوى ان الاصل الاشتغال
الواضح منعها كذا اذا شك في كونه صيدا لكن هذا اذا التبس عليه المقتول بان احتمل ان يكون شيئا من النعم والحيتان مثلا اما اذا علم عين المقتول
وشك في كونه صيدا او صيدا لبر ففي كشف اللثام عليه الاستعلام كما قد يرشد اليه قوله ع في الجراد … في الماء وفيه نظر لاصالة البراءة والخبر انما
هو في مقابل من قال انه صيد بحري لا في مثل الفرض واما الشك في تاثير الاصابة بعد العلم بحصولها فستعرف البحث فيه ان شاء الله تعالى الفصل الثاني

في موجبات الضمان وهي ثلثة مباشرة الاتلاف واليد والتسبيب في جملة من كتب الفاضل انها امران المباشرة والتسبيب بل نص في بعضها على دخول اليد في
التسبيب فيه توسع والامر سهل اما المباشرة فنقول قتل الصيد موجب لفديته بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال بعد تطابق الكتاب والسنة والاجماع بقسميه عليه
فان اكله او شيئا منه لزمه فداء اخر عند الشيخ والحلي والفاضل والشهيدين على ما حكي عن بعضهم بل نسب الى الاكثر بل الى المشهور وقيل والقائل الشيخ في
الخلاف والفاضل في مد وحكي عن غيرهما يفدي ما قتل ويضمن قيمة ما اكل وهو الوجه عند المص وفاقا للمحكي عن الاصل وقول الصادق ع في موثق ابن عمار و
اي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه فان على كل انسان منهم قيمته فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك وحسن منصور بن حازم او صحيحه عنه ايضا قال اهدي
لنا طائر مذبوح بمكة فاكله اهلنا فقال لا يرى به اهل مكة باسا قال فاي شيء تقول انت قال عليهم ثمنه ولكن فيه ان الاصل لا موقع له بعد العلم
بوجوب شيء عليه بذلك اما الفداء او القيمة وبما ذكرناه من القيمة على الفداء او ساوت او نقصت ومع التسليم يجب الخروج عنه بما دل على الاول من النصوص المعتضدة
بما سمعت من الشهرة منها المعتبرة المستفيضة التي فيها الصحيح والموثق وغيرهما الاتية في مسئلة اضطرار المحرم الى الميتة والصيد انه ياكله ويفديه ومنها
صحيح ابي عبيدة الاتي ان شاء الله في مسئلة ما لو اشترى محل لمحرم بيض نعام فاكله المحرم فانه سئل عن محل اشترى لمحرم بيض نعام فاكله المحرم فقال على الذي اشتراه
للمحرم فداء وعلى المحرم فداء قال وما عليهما قال على المحل جزاء قيمة البيض لكل بيضة درهم وعلى المحرم الجزاء لكل بيضة شاة ومنها صحيح زرارة عن ابي جعفر ع
من اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم متعمدا فعليه دم شاة ومرفوع محمد بن يحيى عن رجل اكل من لحم صيد لا يدري ما هو وهو محرم اشتروا عليه دم شاة
وصحيح علي بن جعفر سأل اخاه ع عن قوم اشتروا ظبيا فاكلوا منه جميعا وهم حرم ما عليهم فقال على كل من اكل منهم فداء صيد على كل انسان منهم على حدته
وخبر يوسف الطاطري قلت لابي عبد الله ع صيد اكله قوم محرمون قال عليهم شاة شاة وليس على الذابح الا شاة بل ربما استدل بالنصوص الدالة على تضاعف
الفداء بالجناية والاكل منها مرسلة ابن ابي عمير التي هي كالصحيحة عن ابي عبد الله ع قلت له المحرم يصيب الصيد فيفديه ايطعمه او يطرحه قال
اذا يكون عليه فداء اخر قلت فما يصنع به قال يدفنه ونحوها روايته الاخرى وفيها قلت ياكله قال لا قلت ايطرحه قال اذا لم يجد فعليه فداء
اخر قلت فما يصنع به قال يدفنه ومنها خبر الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع عن رجل اكل من بيض حمام الحرم وهو محرم قال عليه لكل بيضة
دم وعليه ثمنها او سدسها الا ان قال ان الدماء لزمته لاكله والجزاء لزمه لاخذه بيض حمام الحرم وان كان لا يخفى من نظر نعم قد يستدل بصحيح ابان
بن تغلب سئله عن محرمين اصابوا افراخ نعام فذبحوها واكلوها فقال عليهم مكان كل فرخ اصابوه واكلوه بدنة يشتركون فيهن فيشترون
على عدد الفراخ وعدد الرجال قال فان منهم من لا يقدر على شيء فقال يقوم بحساب ما يصيبه من البدن ويصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوما لكن ظاهره
الاكتفاء بجزاء واحد لم نعرف به قائلا كما اعترف به غير واحد بل عن ظاهر المنتهى الاجماع على خلافه وعن فخر الاسلام لو تضاعف الفداء لكان عليهم اي
على كل واحد منهم عن كل جزء اكله من كل فرخ بدنة كاملة فلو اكل جزئين من فرخين من كل فرخ جزء كان عليه بدنتان وفيه انه يمكن دعوى ظهور
قوله ع على عدد الفراخ والرجال في ذلك بل وقوله يصوم لكل بدنة ثمانية عشر يوما فيكون معنى قوله عليهم مكان كل فرخ اصابوه واكلوه بدنة
ان على كل منهم مكان كل فرخ اصابوه واكلوا منه بدنة وعلى كل حال فهو دال على المطلوب الذي هو وجوب الفداء بالاكل لا القيمة خصوصا مع روايته
بمتن اخر وهو في موثق محرمين اصابوا افراخ نعام فاكلوا جميعا فقال عليهم مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها فيشترونها على عدد
الفراخ وعدد الرجال هو كما ترى ليس فيه ذبحوها وانما فيه اكلوها خاصة فيكون مما نحن فيه وبذلك كله او بعضه يخرج عن الاصل المزبور
بعد تسليم جريانه بل ينبغي حمل الموثق المذكور على ارادة الفداء من القيمة فيه كما اريد منها في اخر بل ربما كان في قوله مثل ذلك اشارة الى ارادة
الفداء من الاول حتى يصح التشبيه اذ من المعلوم ارادة الفداء في المشبه لكونه صيدا لا اكلا بل قد يشهد له ان الموثق المزبور مروي بطريق
صحيح هكذا اذا اجتمع قوم محرمون على صيد في صيده واكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته ولا ريب في ارادة الفداء من القيمة في القتل فكذا
في الاكل بل في التراخي الفرق بينه وبين الموثق تادية الجزاء في الصيد والاكل هنا بلفظ الفداء ولا كذلك الموثق لذكر الفداء في خصوص الصيد
بلفظه وفي الاكل بالاشارة بلفظ مثل ذلك المحتملة لارادة المماثلة في نفس الجزاء لا خصوص الفداء فيحتمل ح ارادة القيمة وهو وان بعد
ايضا فان الظاهر من المماثلة ثبوتها في الامرين الا انها ليست نصا فيه بخلاف الصحيح فانه نص فيه ولعل ضمه الى الموثق يجعله كالنص
فان اخبارهم عليهم السلم سيما مع اتحاد الراوي والمروي عنه كما هنا يكشف بعض عن بعض ح فسبيل هذين الخبرين سبيل الاخبار المتقدمة
للمختار بلزوم الفداء بالاكل فهي لنا لا علينا انتهى وان كان لا يخفى من نظر ظاهره بادنى تامل الا انه على كل حال تتفق الاخبار جميعا على وجوب
الفداء بالاكل لا القيمة واما الحسن او الصحيح فالظاهر خروجه عما نحن فيه من اكل المحرم خصوصا بعد ملاحظة الصحيح الاخر بهذا المضمون
المصرح فيه بكون الاكل محلا قال فيه عن رجل اهدي اليه حمام اهلي جيء به وهو في الحرم محل قال ان اصاب منه شيئا فليتصدق مكانه
بنحو من ثمنه بل لعل المراد من قوله عليهم اي اهل مكة الخ اذا كانوا محلين بل ربما قيل هو الظاهر ولعله لذلك لم يستدل الاكثر لما
في المتن بالاخبار بل اقتصروا في ذلك بعدم الوقوف فيه على دليل يعتد به وانما ذكروا له بعض الوجوه الاعتبارية ومن الغريب ما في ك فانه
بعد ان ذكر القولين وذكر بعض النصوص دليلا للاول واستضعفه واعترف بعدم دليل للثاني قال ولولا تخيل الاجماع على ثبوت
احد الامرين لامكن القول بالاكتفاء بفداء القتل تمسكا بمقتضى الاصل ويؤيده صحيح ابان الذي تقدم بمعونة باعتبار عدم ذكره شيئا غير

كلام فخر الاسلام في هذا المقام

الفداء في مقام البيان وقد سبقه الى هذا استاذه الاردبيلي بل منع الاجماع ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه مضافا الى قاعدة
تعدد المسبب بتعدد السبب بل وافقنا عليه من العامة عطاء وابو حنيفة وان فرق الثاني منهما بين الاكل بعد الفداء وقبله فيضمن القيمة في الاول
ولا يضمن في الثاني وعن الشافعي ومالك وابي يوسف ومحمد عدم الضمان اصلا والجميع كما ترى وليعلم ان موضوع المسئلة في ما صرح به بعض
كون القتل والاكل للمحرم في الحل لا في الحرم والا فيتضاعف الجزاء لو كان في الحرم وهو محرم فيلزم على قول المص اذا قتل في الحرم واكل وهو محرم
فداء وقيمتان وان كان في الحل فداء وقيمة وعن ابن الملاق ان على المحرم في الحل قيمتين وفي الحرم الجزاء او قيمتين ثم ان الظاهر بل صرح به بعض متاخري
المتاخرين كون الفداء شاة على كل حال للاكل وصحيح البدنة في البيض محمول كما في كشف اللثام ان يكون لتضاعف الجزاء والله العالم ولو رمى المحرم صيدا
بلا اشتراك معه في الرمي فاصابه ولكن علم انه لم يؤثر فيه اثر الجرح او كسر ولا غيرهما فلا فدية ولكن يستغفر لانه صنع محرما بلا خلاف اجده فيه بل عن ظاهر جماعة
الاجماع عليه بل ولا اشكال للاصل السالم عن معارض المعتضد بخبر ابي بصير عن الصادق ع سئله عن محرم رمى صيدا فاصاب يده فعرج فقال ان كان
مشى عليها ورعى وهو ينظر اليه فلا شيء عليه وان كان الظبي ذهب على وجهه وهو رافعها فلا يدري ما صنع فعليه فداؤه لانه لا يدري لعله قد هلك وعن
بعض النسخ بيت جرح فعرج وفي بعض اخر كالاستبصار الاقتصار على قوله فعرج ولعلها الصواب ولعل في قوله وهو ينظر اليه اشارة الى ما ذكرناه من التقييد
بالعلم بعدم التاثير لما ستعرفه من الحكم في صورة الشك كما ان الظاهر من المتن وغيره بل النص كون الرامي متحدا فلا يحتاج الى استثناء حكم الراميين
اذا اخطأ احدهما واصاب الاخر الذي ستعرفه انشاء الله ولو جرحه ثم رآه سويا اي سليما بلا عيب ولا ظهر ضمن ارشه من الجرح كما في عد لانها اصابة مضمونة
دون الاتلاف ولا مقدر لها شرعا وقيل كما عن ية وط والمهذب والاصباح والجامع ربع القيمة بل في مع ربع الفداء لصحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى
ع سئلته عن رجل رمى صيدا وهو محرم فكسر يده او رجله فمضى الصيد على وجهه فلم يدر الرجل ما صنع الصيد قال عليه الفداء كاملا اذا لم يدر ما صنع الصيد فان رآه بعد
ان كسر يده او رجله وقد رعى وانصلح فعليه ربع قيمته ونحوه الاخر عن ابيه سئلته عن رجل رمى صيدا فكسر يده او رجله فتركه فرعى الصيد قال عليه
ربع الفداء وخبر ابي بصير قلت لابي عبد الله ع رجل رمى ظبيا وهو محرم فكسر يده او رجله فذهب الظبي على وجهه فلم يدر ما صنع فقال عليه فداؤه
قلت فانه رآه بعد ذلك مشى قال عليه ربع ثمنه لا انها كما ترى في كسر اليد او الرجل خاصة ولا صراحة فيها بالبرائة فضلا عن انتفاء العيب على ان في الاول
والاخير ربع القيمة والثمن وفي الثاني ربع الفداء لكن يمكن ارجاعها اليها كارجاع ما في مع من التعبير بذلك اليه ايضا بل في الرياض ان الفداء بنفسه
لا يوجب تربيعه بل قيمته فعلى هذا المراد ربع قيمة الفداء لا ربع قيمة الصيد كما ربما يتوهم من الصحيحين لان مرجع الضمير المجرور فيهما
انما هو الفداء المذكور فيهما بعد الصيد قبيل الضمير لا الصيد وان احتمله لبعده وقرب المرجع الاول لكن ظاهر بعض الاخبار الاخر الرجوع الى الصيد
لكنه قاصر السند وان كان فيه ما لا يخفى من انسباق ربع قيمة الصيد من النص والفتوى بل يكاد يكون صريح ما حكاه في هي عن الشيخ وقصور سند بعض
الاخبار المزبورة لا ينافي تاكد الظن بارادة ذلك من الضمير على وجه يكون من الظن بالمراد من اللفظ وعلى كل حال فقد عرفت عدم نص في
الجرح ولعله لذا كان المحكي عن والد الصدوق والمفيد والحلبي والديلمي وابن حمزة التصدق بشيء بل عن الفاضل في المخ اختياره في الادماء قال لانه جناية
لا تقدير فيها وفيه ان المتجه الارش ان اوجبنا الضمان في اجزاء الصيد كما يحكى عليه الاجماع في هي لا التصدق بشيء واحتمال ارادة الارش من الشيء في العبارات
المزبورة مع انه خلاف الظاهر يدفعه تصريح المفيد منهم بالتصدق بشيء مع انتفاء العيب والا فالارش كما ان دعوى الاجماع المركب على عدم الفرق بين الجرح
والكسر وان اختلفوا في الفداء وربع القيمة كما عسى ان يظهر من ك وغيرها فلا بد من العمل بقاعدة الارش وطرح النصوص المزبورة او العمل بالنصوص
وتخصيص القاعدة بها في الكسر والجرح واضح المنع بعد ظهور كثير من العبارات كما في الرياض في اختصاص الحاق الجرح بالكسر بالشيخ فالتحقيق الاقتصار
على مضمونها وابقاء الجرح على قاعدة الارش بل ربما ايد ذلك بما عن الفقه المنسوب الى الرضا ع وان رميت ظبيا فكسرت يده او رجله فذهب على وجهه
لا يدري ما صنع فعليك فداؤه فان رايته بعد ذلك يرعى ويمشي فعليك ربع قيمته وان كسرت قرنه او جرحته تصدق بشيء من
طعام بناء على ارادة الارش من الشيء فيه جمعا بينه وبين القاعدة المزبورة وان كان هو كما ترى نعم قد يقال بالتصدق بشيء يحتمل انطباقه على الارش في حال
عدم العلم بالارش كما هو الغالب بعد العلم ببقائه ضرورة اصالة برائة الذمة من التكليف بالزائد كما حققنا في كتاب الديات وغيره من نظائر المقام
والله العالم هذا كله مع علمه بحاله بعد جرحه اياه وان كان لم يعلم حاله بعد جرحه فضلا عن كسر يده او رجله لزمه الفداء كما صرح به الصدوق والسيد
والشيخان وابنا حمزة والبراج وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل لا اجد فيه خلافا بينهم بل في هي نسبته الى علمائنا بل عن الانتصار والغنية والجواهر
الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما سمعته من النصوص غير المشتملة على التعليل بانه لا يدري لعله هلك الذي منه مضافا الى الاجماع المزبور يظهر عدم الباس
في اختصاص موردها بالكسر هنا على انه في هي روى خبر ابي بصير السابق فاصاب يده وجرح بل في قوي السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي
عليهم السلم في المحرم يصيب الصيد فيدميه ثم يرسله قال عليه جزاؤه بناء على ان المساق منه الجزاء والفداء الكامل فما وقع من بعض متاخري المتاخرين
من الوسوسة في هذا الحكم لخصوصية الروايات من المدعى في غير محله كالمحكي عن العامة من القول بان الجراح ان كانت موحية اي لا يعيش معها الجرح
فالباضمن جميعه الا ضمن ما نقص والله العالم وكذا يضمن الفداء كاملا لو اصابه ولم يعلم انه اثر فيه او لا كما في عد وغيرها بل في محكي ية وتر وفي
الجامع ومحتمل كلام الحلبيين الذي منه ما عن الغنية من الاجماع على انه اذا اصاب فغاب الصيد ولم يعلم حاله ضمن فداءه وما عن الجواهر الاجماع

على انه يضمن الجزاء بل عن ابن فهد في المهذب انه يفهم منه الاجماع على ذلك بل ربما يفهم من غيره ايضا ولعله لما سمعته من التعليل في النصوص المزبورة المعتضد
بما من غلبة التاثير مع فرض حصولها بخلاف الشك فيها فانه لا غلبة في الاصابة اللهم الا ان يفرض كون الرمي كك وعلى كل حال فاذا بني على التاثير رجع الى
المسئلة الاولى وان كان قد يناقش بان غاية ذلك بعد تسليمه حصول الظن واعتباره في نحو المقام من موضوعات الاحكام يحتاج الى دليل وليس و
موضوع المسئلة الاولى في ظاهر النصوص والفتاوى صورة القطع به لا الظن ولعله لهذا اغراه المص في نع والفاضل في ير الى القيل مشعرين بتمريضه لاصل
البرائة وعدم التاثير مع تناقض فيه بخلاف المسئلة الاولى التي لولا النص لكان المتجه فيها عدم الضمان ايضا ولكن فيه ان التعليل المزبور المعتضد
بما سمعته من محتمل الاجماع المحكي وغيره بل وبما يفهم من الادلة من شدة الاحتياط في مراعات الحرم والاحرام كاف في اثبات الحكم المزبور وبما ذكرنا بان الحال
في الصور الخمسة والله العالم ولا خلاف اجده بيننا في ان ضمان ابعاض الصيد كجميعه بل قد سمعته سابقا من محكي د ثبوت الوفاق عليه بل هو مقتضى ضمان
الجملة بل عنه ايضا وعن كره وف انه لم يخالف فيه الا اهل الظاهر نعم روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع في كسر قرني الغزال نصف قيمته وفي كل واحد
ربع قيمته وفي عينيه كمال قيمته وفي كسر احد يديه نصف قيمته وكذا في احد رجليه قال ما هذا لفظه قلت ما تقول في محرم كسر احد قرني الغزال في الحل قال عليه
ربع قيمة الغزال قلت فان كسر قرنيه قال عليه نصف قيمته يتصدق به قلت فان هو فقاء عينه قال عليه قيمته قلت فان هو كسر احد يديه قال عليه نصف قيمته
قلت فان هو كسر احد رجليه قال عليه نصف قيمته قلت فان هو قتله قال عليه قيمته قلت فان هو فعل به وهو محرم في الحرم قال عليه دم يهريقه وعليه
هذه القيمة اذا كان محرما في الحرم وعمل به في عد وفوائد نع ويحكى عن ط وية وله والمهذب ور والجامع ود بل والمخ في خصوص العين بل نسبه غير واحد
الى الشهرة الجابرة لما في الخبر من الضعف مضافا الى عمل نحو الحلي الذي لا يعمل باخبار الآحاد المعتبرة فضلا عن الضعيف منها الا بعد القرائن القطعية ولكن
مع ذلك قال المص في الرواية ضعف وهو وان كان كك لما في ك من ان في طريقها عدة من الضعفاء منهم ابو جميلة المفضل بن صالح وقيل انه كان كذابا يضع
الحديث وتبعه على ذلك غيره فاختاروا الارش كالمحكي عن ظ مع بل في كشف اللثام وبه قال المفيد و سلار وكذا الحلبيان في الكسر بل به عورض بخبر
ابي بصير صحيح علي بن جعفر المتقدمة الا انك قد عرفت انجبار الضعف بما سمعت من خبر ابي بصير احدهما في العرج والآخر في الكسر صحيح علي بن جعفر في الكسر الذي
تدبري منه لان المفروض فيها انه قد صلح ورآه يرعى فلا تنافي حينئذ بين النصوص ولذا حكي عن ية وط والمهذب ور ان ان ادماه او كسر يده او رجله ثم رآه صحيحا
فعليه ربع الفداء بل عن الفاضل في المخ موافقتهم على ذلك فقال انا لم نقف على حجة على التسوية بين الادماء والكسر لكن قد سمعت ما رواه السكوني في
القوي عن امير المؤمنين عليه السلم وعن سلار ان نقاء عين الصيد او كسر قرنه تصدق بصدقة وفي كشف اللثام لكنه حكم بالارش في الجرح مطلقا اذا
بقي معيبا فيجوز ان يريد بالصدقة الارش كما صرح به المفيد وان كان هو كما ترى ومن ذلك يظهر لك ان دعوى معارضة ما سمعته في ترجيح الاول
بالمثل باعتبار دعوى جماعة كونه ذلك خلاف مذهب الاكثر من تعين الارش كما هو مقتضى الاصل بناء على ما هو الظاهر هم الاتفاق عليه من ثبوت ضمان اجزاء
الصيد في غير محلها وان قال في ك ان ذلك والحدائق الا ان التتبع يشهد بخلافها وكذا دعوى زيادة وهن الرواية بفتوى من عرفت من الدليلي غيره ممن لا
يعمل باخبار الآحاد بخلافها مع تمامية منظر منهم بل رد واهل الغنية بعد الفتوى بالارش هذا مما يوهنها زيادة على ما فيها من الضعف اذ لا يخفى عليك ان اعراض
هؤلاء عنها العدم قرائن دلتهم على صحتها بناء منهم على عدم جواز العمل بالخبر الواحد الصحيح على كل حال فالمتجه العمل بها ولكن ينبغي الاقتصار على مضمونها وفي
غيره الارش وفي خبر آخر لابي بصير عن ابي عبد الله ع سئلته عن محرم كسر قرن ظبي قال يجب عليه الفداء قال قلت فان كسر يده قال ان كسر يده ولم يرع فعليه
دم شاة ولعل المراد بالفداء فيه الربع الذي في الخبر السالف وبوجوب الشاة باعتبار انه لم يره يرعى ولعله هالك كما عرفت الكلام فيه سابقا وح
يكون مؤيدا للمختار بل لعل صحيح الحلبي وخبر عبد الغفار الجازي عن ابي عبد الله ع ايضا كك قال في الاول اذا كنت حلالا فقتلت الصيد في الحل
ما بين البريد الى الحرم فان عليك جزاؤه فان فقأت عينه او كسرت قرنه او جرحته تصدقت بصدقة وقال في الثاني سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم
اذا اضطر الى ميتة الى ان قال وذكرت انك اذا كنت حلالا وقتلت الصيد ما بين البريد والحرم فان عليك جزاؤه فان فقأت عينه او كسرت قرنه او جرحته
تصدقت بصدقة لحمل الصدقة فيه بالنسبة الى القرن والعين على ما ذكر في الخبر السابق وبالنسبة الى غيره على الارش والله العالم ولو اشترك جماعة في
قتل صيد ضمن كل واحد منهم فداء بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منه صريحا وظاهرا مستفيض كالنصوص منها صحيح عبد الرحمن سئلت
ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا
سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا وصحيح زرارة وبكير عن احدهما عليهما السلم
في محرمين اصابا صيدا فقال على كل واحد منهما الفداء الى غير ذلك من النصوص الدالة على الحكم المزبور ومثله الاجتماع في الاكل الذي تقدم من النصوص ما
يدل عليه ايضا مضافا الى خبر ابي بصير الذي رواه المشايخ الثلثة سئلت ابا عبد الله ع عن قوم محرمين اشتروا صيدا فاشتركوا فيه فقالت رفيقة لهم
اجعلوا لي فيه بدرهم فجعلوا لها فقال على كل انسان منهم فداء وفي محكي الفقيه شاة بل صرح الفاضل والشهيدان بعدم الفرق في ذلك بين المحرمين
والمحلين والمختلفين فيلزم كل منهم حكمه لو كان منفردا فيجتمع على المحرم منهم في الحرم الفداء والقيمة وعلى المحل القيمة ولو اشتركا فيه في الحل لم
يكن على المحل شيء وعلى المحرم الفداء بل في الرياض ان مورد النصوص وان كان جماعة محرمين الا ان اطلاق الفتاوى يشملهم وغيرهم من المحلين في
الحرم والمتفرقين وبه صرح جماعة ومنهم الشهيدان في س ولك تبعا للعلامة في ير وهي ظاهرهم سيما الاخير لانه لا خلاف فيه بيننا الا من الشيخ

في يب في المحل والمحرم اذا اشتركا في صيد حرمي فاوجب على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء وعن بعض العامة فيه ايضا فاوجب فداء واحدا عليهما وان
كان قد يناقش بمنع شمول اطلاق الفتاوى لمثل الغرض بعد ان كان المذكور فيها الفداء الذي هو خاص بالمحرمين واحتمال ارادة ما يشمل القيمة منه ليس
باولى من ارادة خصوص المحرمين بل هو اولى باعتبار غلبة تعبير الاصحاب بمضمون النصوص ورجحان التخصيص على المجاز مع التعارض وخصوصا هنا
لانصراف الاطلاق في كلام المدارك في بيان ما يجب على المحرم من الكفارات اليه دون المحل ولو في الحرم ثم ما ذكر سابقا تبعا للرد دعوى ثبوت الحكم بالاطلاق ما دل
على الحكم في كل منهما يدفعها انصراف الاطلاق المزبور الى استقلال كل منهما بالقتل لا في صورة ما نشأ القتل اليهما على وجه الشركة المقتضية خلاف ذلك و
لعله لذا توقف في التعميم بعض متأخري المتأخرين اللهم الا ان يقال انه يستفاد من نصوص المقام ترتب الفداء بالاشتراك المزبور الذي مقتضاه ان الجزء المنضم
من المحرم كاف ولا فرق فيه بين كون الشريك محرما او محلا كما انه يستفاد ولو بمعونة ما سمعت من التصريح من جماعة من الاساطين ان الجزء المنضم من المحل
كك وح فاذا قتل المحلون في الحرم كان على كل منهم قيمته واذا اشترك المحرم والمحل ترتب على كل منهم حكمه كما لو كان مستقلا اما اذا كان محلا ومحرما
في غير الحرم لم يكن على المحل شيء وكيف كان فما سمعته من الشيخ شاذ وان كان قد يشهد له خبر اسمعيل بن ابي زياد او توبة عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال
كان علي ع يقول في محرم ومحل قتلا صيدا فقال على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء لكن يمكن ارادة القيمة من نصف الفداء فيه الا انه شاذ الا انه يعلم
منه ذلك في جناية المحل بغرامة المحرم الفداء كاملا وليس الا القيمة اذ احتمال نصفها وان كان لا يخ من وجه لانه مقتضى التوزيع في جنايته بل يمكن ارادته من نصف
الفداء بمعنى نصف قيمته انه لا تأثير اللهم الا ان يكون هو المراد ممن منع التعميم من متأخري المتأخرين ولا ريب في ان الاحوط ان لم يكن اقوى وجوب تمام القيمة
على المحل والله العالم ومن كان محرما في الحرم فضرب بطير على الارض فقتله بعد ان اصطاده فيه كان عليه دم وقيمتان احدهما للحرم والاخرى لاستصغاره
كما في عد وغيرها بل المحكي عن ية وط ور والجامع وغيرها والاصل فيه خبر معوية بن عمار سمعت ابا عبد الله ع يقول في محرم اصطاد طيرا في الحرم فضرب به الارض فقتله قال
عليه ثلث قيمات قيمة لاحرامه وقيمة للحرم وقيمة لاستصغاره اياه المنجبر بالشهرة بل عدم الخلاف وان اختلفوا في التعبير عن ذلك فمنهم من عرفت وفي نع التعبير بلفظه
في محكي لة والمهذب التعبير بالجزاء وقيمتين ولعله اولى من غيره اذ يشكل الاخذ بظاهره مع ما عرفت من ثبوت الدم في بعض الطيور التي يمكن دعوى انصرافه الى الحمام
منه هنا وقد تقدم ان فيه شاة ومن هنا عبر من عرفت بالدم وقيمتين حملا للقيمة الاولى على الدم خصوصا بعد ملاحظة التعليل في الخبر بان احداها القيمة للاحرام
الذي قد يلزمه بسمعت في الحمام او في مطلق الطير الدم الا انه بعد منع دعوى انصرافه الى خصوص الحمام وجب ارادة الجزاء منها الشامل للدم والقيمة وح فالدم
في عبارة من سمعت مثال ولا استبعاد في ارادة الجزاء من القيمة بل ربما ادعي شيوعه في ذلك واما قوله فيه لاستصغاره اياه فيحتمل عود الضمير فيه للحرم من حيث
الاستخفاف بجاهه وللطير وح فيتجه فيما اذا فعله في الحل عن الشهيد حكي بعض تحقيقاته ان الاستصغار يرجع الى القصد فان قصد استصغار الحرم لزمه دم وقيمتان
ان كان الفعل بالحرم وان كان في غير الحرم فعليه قيمة لا غير وان قصد الاستصغار بالصيد لزمه ثلث قيمات سواء كان في الحل او الحرم ولكن لا يخفى عليك
ما فيه من الخروج عن النص لغير دليل اذ من الجائز ان تكون العلة استصغار الطير في الحرم فلا يتعدى الحكم الى غير محل الغرض بل لعل قوله وان قصد الاستصغار
بالصيد الخ احداث قول ثالث خارج عن مدلول النص فتوى على انه لم يذكر حكم عدم قصد شيء من الامرين مع انه اشكل الاقسام بل لعل الظاهر من النص فان
القصد غير معتبر فيه والاستصغار يمكن ان يكون ناشئا من الفعل لزوما وان لم يقصد بل لعل الاقوى اختصاص الحكم بموضع اليقين وهو قتل الصيد بالضرب
في الارض في الحرم سواء قصد الاستصغار ام لم يقصد رجوعا فيما عداه الى الاحكام المقررة ثم ان ظاهر النص والفتوى القتل بالضرب وربما احتمل انه ضربه ثم قتله
بذبح وغيره ولكنه كما ترى نعم ربما كان مقتضى التعليل المزبور وجوب الكفارة ايضا في غير هذا الفرد من الاستصغار الا انه لا جابر له بالنسبة الى ذلك و
هنا بخصوصه على ما فيه من خصوص الطير وخصوص هذا الفرد من الاستصغار بل الظاهر عدم اندراج الجراد سيما الدبا منه في المنساق من الطير وان قلنا بلحوق
فرخ الطير والحكم به على اشكال وبالجملة ينبغي الاقتصار على مدلول الخبر لاحظا فيه الانجبار فلا يلحق الطير غيره كو ضرب به الارض فقتله وان احتمل
لكنه في غير محله نعم قد زاد الاكثر التعزير مع ذلك ولعله لثبوته على كل معصية مضافا الى تأييده بخبر حمران قال لابي جعفر ع محرم قتل طيرا
فيما بين الصفا والمروة عمدا قال عليه الفداء والجزاء ويعزر قال قلت فانه قتله في الكعبة عمدا قال عليه الفداء والجزاء ويضرب دون الحد ويقام
للناس كي ينكل غيره والله العالم ومن كان محرما وشرب لبن ظبية في الحرم بعد ان اجتلبها واحتلبها لزمه دم وقيمة اللبن لخبر يزيد بن عبد الملك
عن الصادق ع في رجل مر وهو محرم في الحرم فاخذ عنز ظبية فاحتلبها وشرب لبنها قال عليه دم وجزاء للحرم عن اللبن وضعفه منجبر بعمل الاصحاب به الا
الحلي فانه اقتصر بتراب ولكن قال على ما روي في بعض الاخبار نعم وقع اختلاف بينهم في التعبير عنه لانه اشترط فيه الاحرام والحرم جميعا واغفل في نع ومحكي
لة الحرم واغفل الم والفاضل الاحرام والمتجه اعتبار الجميع للقطع بحصول الانجبار بل في محكي كره وهي زيادة الاستدلال بانه شرب ما لا يحل شربه
اذ اللبن كالجزء من الصيد فكان ممنوعا منه فيكون كالاكل لما لا يحل اكله فيدخل في قول الباقر ع من نتف ابطه الى ان قال او اكل طعاما لا ينبغي له اكله
وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة اذ لا فرق بين الاكل والشرب ثم قال واما وجوب قيمة اللبن فلانه
جزء صيد فكان عليه قيمته وان كان ما ذكره لا يخ من نظر ومنع كقوله في عد وينسحب الحكم في غيرها اي الظبية من بقرة ونحوها بالتقريب الذي سمعته
منه فان الحكم مخالف للاصل فينبغي الاقتصار فيه على النص في محل الانجبار وكذا ما عن الشهيد من احتمال وجوب القيمة على المحل في الحرم والفداء على المحرم
في الحل احتمالا القول ان قوله وجزاء الحرم عن اللبن يرشد الى ذلك بعد فعله ولا عدم الجابر له بالنسبة الى ذلك وثانيا احتمال انه المقتضي لوجوب

كلام الاردبيلي

كل من الامرين اجتماع الوصفين الاحرام والوقوع في الحرم ولا يبعد الحكم فيمن حلب فشرب غيره او تلف اللبن لما عرفت واحتمل ايضا ان يكون عليه احد الامرين
من الدماء او القيمة قيل وكذا اذا حلب فاتلف اللبن لكون الاتلاف كدفن المذبوح ويمكن كونه كالشرب ولا يخفى عليك ما في الجميع بعد ما عرفت والله العالم ولو
رمى الصيد وهو حلال فاصابه وهو محرم لم يضمنه بلا خلاف اجده بين من تعرض له كالشيخ والفاضل وغيرهما بل ولا اشكال لاقتضاء الجناية على عدم الضمان
تبعتها اما تولد منها كما حررناه في كتاب القصاص والديات ولا ينافي ذلك حكمهم بوجوب الفدية فيما لو رمى في الحل فمات في الحرم اذ هو ان سلم فللدليل ثم
المخرج له عما يقتضيه الاصل وكذا الكلام لو جعل في راسه ما يقتل القمل ثم احرم فقتله كما صرح به من عرفت نعم قيده الكركي بما اذا لم يتمكن من ازالته حال الاحرام
والا ضمن ولا باس به كما اعترف به في ... ضرورة عدم كونه مع التمكن من التوليد الذي يتبع الابتداء ومع ذلك هو احوط وكذا الكلام لو نصب شبكة للصيد
محلا فاصطادت محرما او احتفر بئرا كذلك ولو لم يقصد الصيد بها لم يضمن للاصل وغيره والله العالم الموجب الثاني اليد التي اثباتها على الصيد حرام على المحرم
اجماعا ونصا بل هي سبب الضمان اذا تلف قبل الارسال ولو حتف انفه كالغصب فان اخذ ضمنه بالاخذ وان كان معه ضمنه باهمال الارسال وكيف كان فمن كان
معه صيد فاحرم زال ملكه عنه كما صرح به الشيخ والقاضي والفاضلان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل ظاهر غير واحد منهم الفاضل في محكي المنتهى
اتفاق الاصحاب عليه بل عن ... والجواهر الاجماع عليه صريحا ولعله العمدة في اثبات ذلك لا ما قيل من انه لا يملكه ابتداء فكذا استدامة وعموم الاية فانه صيد
لم يرتفعا ليس صيدا ولانه وجب عليه ارساله كما في ... وغيرها ومحكي ... والغنية والاصباح بل عن ظاهر الغنية الاجماع عليه ولو كان باقيا على ملكه كان له
التصرف فيه كتصرف الملاك في املاكهم ولقول الصادق عليه السلام في خبر ابي سعيد المكاري لا يحرم احد ومعه شيء من الصيد حتى يخرجه من ملكه فان ادخله الحرم وجب عليه ان يخليه فان لم
يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء وخبر بكير بن اعين سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل اصاب ظبيا فادخله الحرم فمات الظبي في الحرم فقال ان كان حين ادخله الحرم
خلى سبيله فلا شيء عليه وان امسكه حتى مات فعليه الفداء للوضوح منع التلازم في الاول والعبد تسليم الحكم في الابتداء والذي يمكن منعه ان لم يكن اجماعا للاطلاق
الادلة وخصوص النصوص الاتية في مسألة الاضطرار الى اكل الميتة او الصيد المصرحة باولوية اكل الصيد لانه ماله بخلاف الميتة فلاحظ وعدم دلالة الاية
بعد تسليم ارادة غير المصدر من الصيد فيها الا على حرمة الابقاء قيل فلا يفيد شيئا الا اذا اقتضى النهي الفساد وكان ذاكرا ويمكن منع الاقتضاء المزبور ولو سلم فالدليل
اخص من المدعى فانه قد يبتنى على ان المنساق حرمة الاكل ونحوه من التصرفات لا ما يشمل بقاء الملكية ووضوح بطلان كل من الملازمة واللازم مضافا
الى ضعف الخبر وعدم الجابر خصوصا بعد ما قيل من عدم ظهوره في الغنية ظهورا يعتد به وان مفاد الخبر الاول وجوب الارسال بعد دخول الحرم لا بعد
الاحرام وعدم دلالة الخبر الثاني على المطلوب بوجه وانما فيه الفداء وعدمه ومن هنا قد مال غير واحد من متاخري المتاخرين الى المحكي عن الاسكافي والشيخ
من عدم الخروج عن الملك للاصل الذي عرفت انقطاعه بالاجماع المعتضد بشهرة الاصحاب المؤيد بما سمعت من الامور المزبورة بل يمكن دفع
هذه المناقشات كلها ولو بملاحظة الاجماع المزبور كما ستسمع ان شاء الله فيما ياتي ما يستفاد منه ذلك وتظهر الفائدة فيما لو اخذه احد وجنى عليه جان
فعلى المحكي الاضمان بخلاف القول الاخر ولعل الامر بالارسال مشعر بلحوقه بالوحوش والله العالم وكيف كان فلو مات حتف انفه فضلا عما لو تلف قبل
ارساله الممكن له لزمه ضمانه كما صرح به غير واحد بل في محكي ... الاجماع عليه منا وممن القائلين بوجوب الارسال لكونه حينئذ مضمونا بالدخول
تحت اليد العادية فكان كالمغصوب بل ظاهر اطلاقه كالمتن وغيره عدم الفرق في ذلك بين الحرم وغيره لكن الخبرين السابقين دالا على ذلك في الحرم
بل ظاهرهما الاختصاص بالحكم به الا انه ضعيف لا يصلح معارضا للاجماع المحكي المعتضد باطلاق الاصحاب نعم لو لم يمكنه الارسال حتى تلف
فلا ضمان كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في الرياض ولعله للاصل السالم عن معارضة الخبرين بعد انسياقهما الى صورة الامكان
بل والاجماع المحكي بعد اعتراف حاكيه بعدم الضمان في الفرض ان كان مقتضى تعليله الضمان كما هو المحكي عن العامة بل عن كره ان فيه وجهين
بل قد يدعى تناول اطلاق المتن ونحوه له ولا ريب في انه الاحوط وان كان الاقوى الاول ولو لم يرسله حتى احل ولم يكن قد ادخله الحرم فلا شيء عليه سوى
الاثم للاصل وغيره ولكن في وجوب ارساله بعد الاحلال قولان احوطهما ان لم يكن اقواهما ذلك اذا كان قد وجب عليه حال الاحرام بان كان متذكرا
فاهمل بل الاحوط ذلك مطلقا بل عن ظاهر الشهيد وجوبه وان كان القول بالعدم فيه لا يخلو من قوة وعلى القول بعدم الوجوب كما جزم به الفاضل في ...
له ذبحه كما عن ... وكره التصريح به لكن قال في الاخير وفي الضمان اشكال من حيث تعلقه به الامساك عن ... لوجه لزوم الضمان لذلك وفيه انه لا دليل
على الضمان ولو ارسله ثم اصطاده لم يضمن قطعا وعن ... كره انه لما زال ملكه عنه فلا يعود اليه بعد الاحلال الا بسبب اخر ومراده اما بان يرسله ثم
يصطاده او ياخذه ممن يصطاده او يكتفي بنية التملك ثانيا ولو ارسله غيره من يده مرسل فلا ضمان عليه خلافا لابي حنيفة لانه فعل ما يلزمه فعله فكان
كمن دفع المغصوب الى مالكه نعم لو ادخله الغاصب او دخله الحرم ثم اخرجه في ... وجب اعادته اليه للرواية فان تلف قبل ذلك ضمنه ونوقش بمنع كونه من
صيد الحرم بمجرد الادخال على ان النصوص مختصة بالطير كما ستسمع ان شاء الله ولو كان الصيد بيده وديعة او عارية او شبههما تعذر المالك دفع ذلك ايضا
دفعه الى وليه وهو الحاكم او وكيله فان تعذر فالى بعض العدول فان تعذر ارسله وضمنه ولا يخفى من نظر هذا كله اذا كان الصيد معه ولو كان اي
الصيد نائيا عنه لم يزل ملكه عنه كما في ... وغيرهما بل ... وان قال في منزله تبعا لما ستسمعه من النص كالمحكي عن الجامع من عدم
الفعلية اذا كان في منزله للاصل وصحيح جميل سأل الصادق عليه السلام عن الصيد يكون عند الرجل من الوحش في اهله او من الطير يحرم وهو في منزله قال
وما به باس لا يضره وصحيح ابن مسلم سأله عن الرجل يحرم وعنده في اهله صيد اما وحش واما طير قال لا باس ... فله البيع والهبة وغيرهما كما عن ...

التصريح

التصريح به في ... وغيرهما وكما لا يمنع الاحرام استدامة ملك البعيد لا يمنع ابتداء شراء البعيد فلو اشترى صيدا او اتهب او ورثه انتقل الى ملكه ايضا
ولعله للاصل واطلاق الادلة لكن عن بعض المنع في الاول وعن ظاهر الشيخ المنع في الثاني ولعله لتحريم الصيد بناء على ارادة غير المصدر منه وفيه
منع خصوصا بملاحظة قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا نعم سأل ابو الربيع الصادق عليه السلام عن رجل خرج الى مكة وله في منزله حمام طيارة فالفها طير
من الصيد كان مع حمامه قال فلينظر اهله في المقدار اي الوقت الذي يظنون انه يحرم فيه ولا يعرضون لذلك الطير ولا يفزعونه ويطعمونه حتى يوم
النحر ويحل صاحبهم من احرامه ولكن لضعف سنده حمله غير واحد على الاستحباب على انه ليس من الصيد للمحرم مع صيد اهله له وليورده ليست الة
صيد له كما هو واضح والله العالم ولو امسك المحرم صيدا في الحل فذبحه محرم اخر ضمن كل منهما فداء كاملا بلا خلاف اجده فيه بيننا بل عن ... و
كره الاجماع عليه بل ولا اشكال قطعا في الثاني بل والاول لاولويته من الضمان بالدلالة والمشاركة في الرمي بدون اصابة فما عن الشافعية
من ان فيه وجهين احدهما ان الفداء على القاتل والاخر انه بينهما في غير محله ولو كانا في الحرم تضاعف الفداء بوجوب القيمة معه ما لم يبلغ بدنة
كما مضى وياتي ان شاء الله ولو كانا محلين في الحرم لم يتضاعف لعدم هتكه غير حرمة الحرم ولو كان احدهما اي الذابح والممسك محرما والاخر محلا تضاعف
الفداء في حقه لوجود سببه دون المحل الذي لم يهتك حرمة الاحرام كما هو واضح ومن هنا لو امسك المحرم الصيد في الحل فذبحه المحل فيه ضمنه المحرم خاصة دون
المحل ولو نقل المحرم او المحل في الحرم بيضا عن موضعه ففسد بالنقل ونحوه ضمنه كما صرح به غير واحد بل عن الشيخ نسبته الى الاخبار ولعله يريد اخبار الكسر
بل في ذلك الاقوى ضمانه ما لم يتحقق عدم خروج الفرخ منه سليما فلو جهل الحال ضمنه ايضا وهو ظاهر كلام من قلنا لعله يومي اليه ما سمعته فيمن رمى
صيدا فاصابه فغاب فلم يعرف حاله وغير ذلك مما تقدم في نصوص بيض النعام ولو احتضنه طير اخر فخرج الفرخ سليما لم يضمنه كما صرح به غير واحد للاصل
وكذا لو كسره فخرج فاسدا على الاقوى وربما احتمل الضمان للعموم واخبار الكسر وكونه جناية محرمة وعليه فيحتمل ضمان قيمة القشر كما عن بعض العامة وما
ورد من الفداء فيهما معا كما ترى واذا ذبح المحرم صيدا مختارا كان ميتة ويحرم على المحل كما تقدم الكلام فيه سابقا واما لو اصطاده المحرم وذبحه
محل فانه ليس ميتة قطعا بل هو حلال للمحل بلا خلاف ولا اشكال بل هو موضع وفاق كما في ... للاصل والصحاح المستفيضة بل ربما استفاد منها اباحته
له مطلقا وان ذبحه محرم في الحل ولكن قد عرفت الحال فيه والله العالم الموجب الثالث السبب وهو يشتمل على مسائل الاولى من اغلق على حمام
من حمام الحرم وفراخ وبيض ضمن بالاغلاق الذي يتعقبه هلاك للتسبيب القائم مقام المباشرة في ضد الاتلاف فان زال السبب بنفسه او بغيره وارسلها
سليمة سقط الضمان وفاقا للمشهور للاصل ونحوه مما سمعت من عدم الضمان بالاخذ ثم الارسال نعم لو هلك ضمن الحمامة بشاة والفرخ
بحمل والبيضة بدرهم ان كان محرما وان كان محلا ففي الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيضة ربع درهم كما صرح بذلك كله غير واحد
لما سمعته من صدق الاتلاف المحرم الذي يترتب عليه ذلك بالنسبة للمحرم والمحل في الحرم مضافا الى خبر يونس وموثقه سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
اغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض فكان فقال ان كان اغلق عليها بعد ما احرم فان عليه لكل طاير شاة ولكل فرخ حملا وان لم يكن
تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم والصحيح عن ابرهيم بن عمر اليماني وسليمان بن خالد قالا قلنا لابي عبد الله عليه السلام رجل اغلق بابه على طاير فقال ان كان
اغلق الباب بعد ما احرم فعليه شاة وان كان اغلق الباب قبل ان يحرم فعليه ثمنه ورواه الصدوق بزيادة فمات في السؤال وخبر الواسطي عن ابي
ابرهيم سألته عن قوم اغلقوا على طير من حمام الحرم الباب فمات قال عليهم قيمة كل طير درهم يعلف به حمام الحرم المنزل على المحل كصحيح الحلبي عن ابي عبد
الله عليه السلام في رجل اغلق باب بيت على طير من حمام الحرم فمات قال يتصدق بدرهم او يطعم به حمام الحرم ولكن قيل وان كنا لم نعرف لمن تقدم على المص وان
نسبه في الحدائق الى الشيخ الا انا لم نتحققه بل المتحقق خلافه يستقر الضمان بنفس الاغلاق ولو مع السلامة نعم هو ظاهر المص في النافع وصريح المحكي عن التلخيص
لظاهر الرواية المزبورة المؤيدة بانه لو اريد منها الموت لا يجز الفداء وجوب والقيمة كما صرح به في ... ومحكي ... الاول خاصة كما هو ظاهرها
وظاهر الفتاوى وحملها على غير الحرم يبعد انه لا شيء فيه حينئذ على المحل اللهم الا ان يكون ذلك على حكم حمام الحرم وان لم يكن في الحرم ولكن يتجه وجوبها
ايضا عليه لحصول السببين كالحرم اللهم الا ان يقال بعدم وجوبها عليه في هذا القسم من الاتلاف فيبقى الخبر على ظهوره في الحرم وان كان فيه منع واضح
ضرورة صدق اجتماع السببين فيه الموجب للفداء ايضا ولكن فيه ما عرفت من ان الاغلاق مع السلامة اولى بعدم الضمان من الرمي مع عدم الاصابة
ومن الاخذ ثم الارسال فلا بد من حمل الخبر على حال الهلاك خصوصا بعد ما سمعته في صحيح سليمان في الفقيه وخبر الواسطي وصحيح الحلبي في المحل مضافا
الى الشهرة بين الاصحاب قديما وحديثا والاعم منه ومن حال عدم العلم بالحال الذي هو الظاهر من الاطلاق وعدم ذكر القيمة لكون المراد بيان الحكم
من حيث الاحرام كما في غيره من النصوص ولعله لذا قال المص الاول اشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة البراءة من الضمان وان كان الاحوط الثاني
والله العالم المسألة الثانية قيل والقائل الشيخان وبنو بابويه والبراج وحمزة وادريس وسلار فيما حكي عنهم اذا نفر حمام الحرم فان عاد فعليه شاة
واحدة وان لم يعد فعن كل حمامة شاة بل في كشف اللثام ذكره اكثر الاصحاب وفي ذلك اشتهر بينهم حتى كاد يكون اجماعا وبه صرح الفاضل وغيره لكن في ...
في شرح عبارة المقنعة المتضمنة للحكم المزبور ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه في رسالته ولم اجد به حديثا مسندا ولعله لذا نسبه المص الى القيل هنا واو
... شعرا بتمريضه لكن قد يشهد له من عبارة ... ان فيه خبرا غير مسند فيكون منجبرا بفتوى الاكثر الذين فيهم من لا يعمل الا بالعلم كابن ادريس مضافا الى ما
هو المعروف من ان الاصحاب كانوا اذا اعوزتهم النصوص رجعوا الى رسالة علي بن بابويه فالى ذلك ولقد كان المتقدمون يرجعون الى فتوى هذا الصدوق

عند عدم

عند عدم النص تامة لها مقامه بناء على انه لا يحكم الا بما دل عليه النص الصحيح عنده بل في الحدائق ان ما فيها ماخوذ من الفقه الرضوي وان نفرت حمام الحرم فرجعت فعليك في كلها شاة وان لم ترها رجعت فعليك لكل طير دم شاة وان كان قد عرفت غير مرة عدم ثبوت النسبة اليه عندنا و الى احتمال التلف في حال عدم الرجوع فهو كمن رمى صيدا ولم يعلم حاله بل في المختلف الاستدلال عليه بان التنفير حرام لانه سبب للاتلاف غالبا ولعدم العود فكان عليه مع الرجوع دم لفعل المحرم ومع عدم الرجوع عدم لكل طير شاة لما تقدم ان من اخرج طيرا من الحرم وجب عليه ان يعيده فان لم يفعل ضمنه ونحوه عن كره وعلى كل حال فما عن ابن الجنيد من ان نفر من طيور الحرم كان عليه لكل طاير ربع قيمته لم نعرف له مستندا وان كان الظاهر منه كما اعترف به في كشف اللثام حال الرجوع لا عدمه ثم التنفير والعود يحتملان عن الحرم واليه بل هو الظاهر وعن الوكر واليه وعن كل مكان يكون فيه واليه وعن الشهيد في بعض تحقيقاته وظاهر كره ان المراد منه خروجها من الحرم الى الحل والمراد بعودها رجوعها الى محلها من الحرم وفي اشتراط الاستقرار مع ذلك وجه ولا يخفى عليك انه لا نص يرجع اليه في المقام وما هو مضمون الفتاوى الذي لا اشكال في عدم اعتبار شيء من ذلك فيه والشاك في العدد يبنى على الاقل وفي العود على العدم وهل يختص الحكم بالمحل كما قيل فان كان محرما كان عليه جزاءان وجهان اقواهما التساوي للاصل من غير معارض بل هو مقتضى اطلاق الفتاوى على ان عدم وجوب شيء مع العود واضح بل مع عدم العود لعدم كون مثل ذلك اتلافا كما هو واضح ولكن الجنب في ذلك بما لا يعود الى الحاصل معتد به والاقرب انه لا شيء في الواحدة مع الرجوع للاصل واختصاص الفتاوى بالجمع سواء قلنا ان الحمام جمع ام لا خصوصا بملاحظة قولهم فعن كل حمامة شاة الذي هو قرينة على ارادة الجمع من الحمام وان حكي عن المحققين انه اسم جنس على انه يمكن كونه اسم جنس جمعي ولانه لو وجب فيها شاة لم يكن فرق بين عودها وعدمه بل تلفها وبما احتمل المساوات للكثير كما يتساوى ثلثة منها والف كما يتساوى حمامة وجوه في الفداء عند الاكل لتحصيل يقين البراءة ومنع اختصاص الفتاوى بالجمع بما يعطيه ظاهر قولهم فعن كل حمامة شاة وهو لا يعينه واما الجنب للغة فالمحققون على انه اسم جنس ولا بعد في تساوي التنفير والاتلاف ولكن هو كما ترى ولو اشترك في التنفير جماعة فان كان فعل كل واحد منهم موجبا للنفور لو انفرد ففي كشف اللثام تعدد الجزاء عليهم لصدق التنفير على كل واحد مع احتمال وجوب جزاء واحد عليهم لان العلة مركبة خصوصا مع العود اما مع عدمه فالاحتمال ضعيف جدا لان سبب الاتلاف كاف في الوجوب وكذا الشركة وفيه انه لا فرق بين العود وعدمه مع فرض عدم الصدق باعتبار تركب العلة ودعوى الاكتفاء بالاشتراك يمكن منعها في المقام وان قلنا بها في الاتلاف للدليل بخلاف الفرض الذي مقتضى اطلاق الفتوى عدم الفرق فيه بين المتحد والمتعدد ومن ذلك يعلم الحال في قوله ايضا لو كان فعل كل واحد لا يوجب النفور فان لم تعد فكالمتلف وان عادت قوي احتمال عدم التعدد لان التنفير يستند الى الجميع لا الى كل واحد ولم يتحقق الاتلاف ليثبت الحكم مع الاشتراك ثم ان كانوا جميعا محلين او محرمين في الحرم او في الحل فالحكم واحد ولو اختلفوا فعلى القول بالتعدد لا اشكال فيجب على كل واحد ما وجب فعله لو كان منفردا وعلى الاتحاد ففي كشف اللثام الحال فيحتمل ان يجب على كل واحد جزء من العدد مما وجب عليه فيجب على المحرم في الحل لو كانوا ثلثة ثلث شاة وعلى المحل في الحرم ثلث القيمة وهكذا ويحتمل هنا عدم وجوب شيء لاختلاف الحكم المذكور قلت ان المسئلة غير منصوصة والعمدة فيها الفتاوى التي مقتضاها ترتب الحكم المذكور على المنفر متحدا او متعددا محلا او محرما او مختلفا نعم قد يقال ان المنساق منها كون ذلك في الحرم ومن هنا يتجه الاقتصار فيه على خصوص طير الحرم دون غيره من الصيد المحرم كالنعام وان احتمله بعضهم لكنه في غير محله منه يعلم وضوح منع كون عدم العود اتلافا ولو عاد البعض خاصة ففي كل واحدة لم تعد شاة واما العائد فالمتجه عدم وجوب شيء له للاصل بعد عدم النص ويحتمل وجوب جزء من شاة بنسبة الجمع فلو كان الجمع اربعة مثلا وعاد اثنتان فنصف شاة وفي كشف اللثام ان كان العائد ازيد من واحدة ففيه شاة واحدة للحاق قال ولو كان العائد واحدة ففي وجوب شاة لها او جزء من شاة او عدم وجوب شيء الاوجه المتقدمة والاولى بالعدم لو قلنا به ثم وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه ويجب على المنفر السعي في اعادتها مع الامكان بل الظاهر انه لو افتقر الى مؤنة وجبت ايضا ولو لم تخرج عن الحرم ولم تبعد كثيرا عن محلها الذي نفرها منه وقلنا بايجابه الجزاء ففي وجوب اعادتها الى الاول نظر من تحريم التنفير الموجب لخروجها عن محلها فيجب ردها اليه ومن انتفاء الفائدة مع القرب خصوصا لو كان المحل الاول ليس هو موضع قامتها والثاني مثاله او اقرب اليه ولعل الاقوى ومن الغريب الاطناب في الفروع في المقام مع انك قد عرفت الكلام في الاصل والله العالم المسئلة الثالثة اذا رمى اثنان صيدا فاصاب احدهما فاخطا الاخر فعلى المصيب فداء بجنايته وكذا على المخطي لاعانته التي هي لا يكون سببا بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال عدا ما عن الحلي فلا شيء على المخطي بل وان لم يتحقق اعانة لصحيح ضريس بن اعين سئلت ابا جعفر ع عن رجلين محرمين رميا صيدا فاصابه احدهما قال على كل واحد منهما الفداء وخبر ادريس بن عبد الله سئلت ابا عبد الله ع عن محرمين يرميان صيدا فاصابه احدهما الجزاء بينهما او على كل واحد منهما قال عليهما جميعا يفدي كل واحد منهما على حدة وما عن بعضهم من قصر الحكم على صورة الاعانة منزل للخبرين عليه لا داعي له كما ان ما عن ابن ادريس من عدم شيء على المخطي الا ان يدل فيجب للدلالة لا للرمي في غير محله وفي كشف اللثام بعد ان حكى التعليل بالاعانة عن المختلف والفاضل في المنتهى وكره قال ولا افهمه الا ان يكون دله عليه بالرمي او اغراه او اغواه فلتحج يكونان موافقين لابن ادريس لعل المراد بالاعانة ارادة صيد الرامي والاولى التعبير بمضمون النص الذي هو مدرك الحكم نعم يتجه الاقتصار على مورده والفتوى فلا يجري الحكم على المحلين في الحرم مع فرض عدم التسبب من احدهما اما اذا تعدد الرماة ففي تعدي الحكم وعدمه وجهان اقواهما واحوطهما وجوبه على كل واحد منهم ويحتمل الاجتزاء بفداء واحد للجميع المخطين والله العالم المسئلة الرابعة اذا اوقد جماعة نارا فوقع فيها صيد لزم كل واحد منهم فداء اذا قصدوا بالايقاد

الاصطياد ولا لزمهم فداء واحد بلا خلاف اجده بين من تعرض له كالشيخ والفاضلين والشهيدين وغيرهم لصحيح ابي ولاد الحناط قال خرجنا ستة نفر من اصحابنا الى مكة فاوقدنا نارا عظيمة في بعض المنازل اردنا ان نطرح عليها لحما نكببه وكنا محرمين فمر بنا طير صاف مثل حمامة او شبهها فاحترق جناحاه فسقط في النار فمات فاغتممنا لذلك فدخلت على ابي عبد الله ع فاخبرته وسئلته فقال عليكم فداء واحد تشتركون فيه جميعا ان كان ذلك منكم على غير تعمد ولو كان ذلك منكم تعمدا ليقع فيها الصيد فوقع الزمت كل رجل منكم دم شاة قال ابو ولاد كان ذلك منا قبل ان ندخل الحرم ولكن ظاهر المتن الاطلاق بل في س التقييد بالحرم قال ولو اوقدوا نارا في الحرم فوقع فيها صيد تعدد الجزاء ان قصدوا والا فواحد لعله يريد التمثيل وذكر ما ليس في الخبر خفاء نعم صرح جماعة بوجوب القيمة على المحل لو فعل ذلك في الحرم وهو متجه مع فرض القصد كما انه يتجه تضاعف الجزاء لو فعله المحرم في الحرم ضرورة كونه مع القصد بحكم الاشتراك في القتل مباشرة اما مع عدم القصد فقد يشكل وجوب القيمة على المحل في الحرم بعدم الدليل اللهم الا ان يستفاد من هذا الصحيح ونصوص التضمين بالدلالة للمحرم والمحل في الحرم التسبيب الذي لا فرق فيه بين المحل والمحرم ولا بين القصد وعدمه فيتجه مضاعفة الجزاء فيه ح ايضا ولو قصد بعضهم دون الاخر وجب على كل قاصد الجزاء وعلى مجموع الباقين فداء واحد اذا لم يكن واحدا والا اشكل بمباينة القاصد ح مع انه اخف حكما منه ويمكن الالتزام به وكما يحتمل في س وغيره واما مع اختلافهم في القصد ان يجب على من لم يقصد ما كان يلزمه مع عدم قصد الجميع فلو كانا اثنين مختلفين فعلى القاصد شاة وعلى الاخر نصفها لو كان الواقع كالحمامة نعم لا اشكال في وجوب الشاة على الموقد لو واحد قصدا او لا والله العالم المسئلة الخامسة اذا رمى صيدا فقتله او جرحه ولم يعلم حاله ولكن اضطرب فقتل فرخا وصيدا اخر كان عليه فداء الجميع بلا خلاف ولا اشكال في الصيد المرمي بل وفي الاخر لانه سبب للاتلاف كالدلالة ولا فرق في ذلك بين المحرم في الحل والمحل في الحرم بناء على اتحاد حكمهما في المباشرة والتسبيب فيضمن ح كل منهما ما عليه من جمع الوصفين كان ضامنا للامرين كما هو واضح المسئلة السادسة السائق للدابة يضمن ما تجنيه دابته باي جزء منها لقوة التسبيب على المباشر وكذا الراكب اذا وقف بها واما اذا سار ضمن ما تجنيه بيديها ورأسها كالقائد لقوله ع الرجل جبار اي هدر الا اذا جنت وهو عام في غير الجراد ونحوه مما لا يمكنه التحرز منه لما تقدم من النصوص وبالجملة فالمقام نحو الجناية في غير الاحرام الذي ذكرنا الكلام فيه مفصلا في كتاب الديات بل ذكرنا فيه في كتاب الغصب ما له مدخل في المقام ضرورة الاتحاد في اسباب الضمان وهي المباشرة واليد والتسبيب فلاحظ وتامل لكن في صحيح ابي الصباح الكناني انه سئل ابو عبد الله ع عن الحمامة وطئه بعيرك او دابتك وانت محرم فعليك فداؤه ونحوه في حسن معوية عنه ايضا مما يقتضي مطلقا الضمان من غير فرق بين اليدين والرجلين الا اني لم اجد عاملا بهما على اطلاقهما وان كان محتملا لخصوصية في الاحرام لكن ظاهر الاصحاب مساواة المقام لغيره ومنه عدم الضمان لو اتلفت الدابة بلا تفريط من صاحبها للاصل ولقوله ع العجماء جبار هذا كله في المحرم واما المحل فقد كلم اقف على رواية تتضمن تضمينه بجناية دابته الا ان الاصحاب قاطعون بان ما يضمنه المحرم في الحل يضمنه المحل في الحرم ويتضاعف الجزاء في اجتماع الامرين ولا باس به ان تم اجماعا واستفيد من النصوص اتحاد حكمهما في التسبيب بمعونة فهم الاصحاب كما هو كذلك في الظاهر خصوصا بملاحظة الضمان بالدلالة المحرم المحل في الحرم والله العالم المسئلة السابعة اذا امسك المحرم صيدا في الحل او في الحرم وكان له طفل في الحل او في الحرم فتلف الطفل بامساكه ضمن الطفل ولو مع مضاعفة الجزاء بلا خلاف ولا اشكال للتسبيب فضلا عن الام لو فرض تلفها بامساكه الذي هو مباشرة وكذا لو امسك المحل صيدا في الحل له طفل في الحرم اذا تلف الطفل بامساكه للتسبيب بناء على ما سمعته من مساواة المحل المحرم في الضمان بل ايضا لما كان في الحرم نعم لا يضمن الام لو تلفت لكونه محلا اما اذا فرض كونها في الحرم وتلفت بالامساك ضمنها ايضا مع الطفل كالمحرم ولو امسك المحل الام في الحرم فمات الطفل في الحل ضمن الام لو فرض تلفها قطعا واما الطفل ففي ضمانه وجهان من كون الاتلاف بسبب في الحرم فصار كما لو رمى من الحرم ففي خبر مسمع عن ابي عبد الله ع في رجل حل في الحرم رمى صيدا خارجا من الحرم فقتله قال عليه الجزاء لان الافة جاءت الصيد من ناحية الحرم ومن كونه قياسا ولكن لا يخفى عليك ضعف الوجه الثاني خصوصا بعد ما سمعته من العلة المنصوصة ومن هنا كان خيرة ثاني الشهيدين الاول والله العالم المسئلة الثامنة اذا اغرى المحرم كلبه بصيد فقتله ضمن سواء كان في الحل او في الحرم لكن يتضاعف اذا كان في الحرم بلا خلاف ولا اشكال ضرورة كون اغراء الكلب نحو رمي السهم بل ان اغراه المحل في الحل فدخل الصيد الحرم فتبعه الكلب فاخذه فيه ضمنه كما عن هي لذلك ايضا وعن الشافعي واحمد في رواية لا يضمن وعن مالك واحمد في رواية اخرى ان كان قريبا من الحرم ضمنه والا فلا نعم لا يضمن ان اغرى الكلب بصيد في الحل فدخل الحرم فاخذ غيره لانه باشره بنفسه لا بالاغراء فليس كسهم رمى به صيدا في الحل فاخطا فاصاب اخر في الحرم مع احتماله للتسبيب خصوصا بعد ما ذكره غير واحد من انه بحكم الاغراء في الضمان حل الكلب المربوط في الحرم او وهو محرم والصيد حاضر او بقصد الصيد فقتل صيدا لانه شديد الضراوة بالصيد فيكفي في التسبيب حل الرباط وكذا لو حل الصيد المربوط فتسبب ذلك لاخذ الكلب او غيره له على اشكال ان لم يقصد به الاخذ من التسبيب من الاحسان خصوصا مع الغفلة ولو انحل رباط الكلب للتقصير في الربط فكذلك يضمن لما سمعته للتسبيب اذا كان هو الذي اتى بالكلب قيل ولا ضمان للتقصير في ربط كلب غيره وان امره الغير بل الامر ح مقصر حيث اكتفى بالامر ولا يخ من نظر ولو لم يقصر في ربط كلبه فلا ضمان عليه بمجرد الاستصحاب للاصل والربط المانع من التسبيب مع احتماله نعم لا يحتمل ان لم يكن هو المستصحب بل تملكه في الحرم او محرما واتى به غيره ولو نفر بارض الحرم في حل عرد وانا فتردى فيها صيد فهي هدر ضمن ولو كان في ملكه او موات لم يضمن ولو حفرتها في ملكه في الحرم ... لان حرمة الحرم شاملة فصار كما لو نصب شبكة في ملكه في الحرم وفيه ان ... مثله يجري في المحرم لو

حفر في ملكه او موات من الحل لان حرمة الاحرام شاملة كالحرم الذي قيل يضمن المحل والمحرم بالحفر فيه ولو للحاجة اليه لمنفعة الناس او غيرها فان الضمان هنا يترتب على المباح والواجب بل يقتضي ذلك النص الضمان مع سبق الحل على الاحرام وان كان ذلك كله لا يخ من نظر لما في السبب المذكور في الديات الذي قد دلت النصوص على الضمان به لا يقتضي ترتب الحكم هنا عليه ضرورة عدم عنوان في النصوص على وجه يشمله مضافا الى الاصل والاباحة بل في كشف ولذا لا وجه عدم الضمان فيما لو حفر في ملكه في الحرم نعم كلما كان بحول الدلالة على الصيد بحيث يحاذيه به دون غيره ولو ارسل الكلب وحل الرباط ولا صيد فعرض له صيد ففي عد وكذا غيرهما عمن التسبيب ايضا وفيه النظر السابق ولعله لذا احتمل في محكي كره وهي العكس وان استوضح ضعفه في كشف اللثام لكنه لا يخ من وجه وان كان الاحتياط يقتضي الضمان والله العالم **المسألة التاسعة** لو نفر صيدا فهلك بمصادمة شيء او اخذه جارح ضمن بلا خلاف بل في ك نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب بل ولا اشكال للتسبيب الذي لا فرق فيه بين من نفره وبين من تلف ايضا بمصادفته من الصيد لو فرض بل لو عاد الى وكره او حجره او فيما نفر عنه ثم تلف بعد ذلك لا ضمان بل وكذا اذا سكن في غير ذلك اذ لم يستند التلف الى ما سكن فيه لزوال السبب وان استند اليه ضمن كما انه لو تلف قبل ذلك بآفة سماوية يضمنه ايضا على الاقوى وفاقا للفاضل وغيره لقول الكاظم الاخير ع في رجل اخرج حمامة من الحرم عليه ان يردها فان ماتت فعليه ثمنها يتصدق به فينحصر سبب خروجه عن الضمان في عوده الى السكون وان لم تشتمل يده عليه و يحتمل العدم لعدم استناد التلف اليه مباشرة ولا تسبيبا مع الاصل وفيه انه يمكن كون ضمانه كضمان المغصوب وان لم يكن في يده لما عرفت من ضمانه بالسبب المزبور حتى يعود واحتمال كون المراد من الخبر الاخراج المشتمل على كونه في يده لا داعي له والله العالم **المسألة العاشرة** لو وقع الصيد في شبكة واراد تخليصه فهلك او عاب بالتخليص المفروض ضمن كما في محكي ف وط والجامع وجميع كتب الفاضل الا التبصرة فلم يتعرض فيها له لصدق قتل الصيد ولو خطأ لكن عن الشهيد الاشكال فيه من ذلك ومن قاعدة الاحسان وتبعه على ذلك غيره بل في ك ينبغي القطع بعدم الضمان مع انتفاء التعدي والتفريط لان تخليصه على هذا الوجه مباح بل احسان محض وما على المحسنين من سبيل مثله ما لو خلص الصيد من فم هرة او سبع ومن شق جدار واخذه ليداويه ويتعهده فمات في يده بما ناله من السبع ونحوه ان قاعدة الاحسان لا تنافي الضمان بعد عموم مقتضيه واما الاخذ للتداوي ففي عدم الضمان به ايضا لكن قال على اشكال لعله من ان اليد اثبات عليه يضمن بل عن الشهيد القطع به بل والفاضل في غير عد ومن الاصل وقاعدة الاحسان والامر بحفظ ما تنتف ريشه حتى يكمل لكن الجميع كما ترى لا ينافي الضمان بعد فرض عموم دليله المفروض نعم قد يشك في ذلك ضرورة كون المتيقن من الضمان بوضع اليد مع التعدي دون غيره فالمتجه عدم الضمان وفرق واضح بين ذلك وبين سابقه والله العالم **المسألة الحادية عشرة** من دل على صيد من المحرمين في الحل والحرم او المحلين في الحرم فقتل ضمنه بلا خلاف اجده فيه بل عن ف والغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد قول الصادق ع في حسن الحلبي وصحيحه لا تستحلن شيئا من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده واحتمال كون الفداء فيه على المستحل لا الدال كما ترى خصوصا بعد ما سمعته من الاجماع المحكي وغيره بل وقوله ايضا في خبر ابن حازم المحرم لا يدل على الصيد فان دل فقتل فعليه الفداء والظاهر الحاق الجرح بالقتل وكذا الاخذ ايضا نعم لا ضمان مع عدم ترتب اخذ وجرح او قتل على الدلالة للاصل السالم عن معارضة ما عرفت بعد ظهوره في غير الفرض لكن عن جمل العلم والعمل وشرحه وسم والمهذب اطلاق الفداء بل استدل لهم بخبر ابن حازم بحذف قوله فقتل منه ولكن فيه ان القيد موجود في التهذيب بل لعل القيد مراد المطلقين خصوصا مع التصريح بلفظي الضمان والتسبيب ضرورة معلومية اعتبار ترتب التلف على ذلك في الضمان وعلى كل حال فما عن الشافعي من عدم الضمان مطلقا وابي حنيفة اذا كان الصيد ظاهرا واحمد من كون الجزاء بين الدال و المدلول واضح الضعف نعم لا ضمان ان كان رآه المدلول قبل الدلالة لعدم التسبيب والدلالة حقيقة فالاصل بحاله ح وكذا ان فعل ما فطن به غيره ولم يكن قصد به ذلك لخروجه عنها ايضا ومن الغريب ما عن ير وهي من التوقف في ضمان المحل لو دل محرما او محلا على صيد في الحرم مع ما سمعته من خبري الحلبي نعم ان دل محل محرما على الصيد في الحل لم يضمن كما عن كره لانه لا ضمان عليه بالمباشرة فضلا عن السبب وعن هي التردد في ذلك لانه اعان على محرم فكان كالمشارك وهو كما ترى ومما ذكرنا يظهر لك الحال في جميع صور المسألة المرتقية الى اثنين وثلثين صورة لان الدال والمدلول اما ان يكونا محلين او محرمين او بالتفريق وعلى كل تقدير فاما ان يكونا في الحل او في الحرم او بالتفريق فهذه ست عشرة صورة وعلى كل تقدير فاما ان يكون الصيد في الحل او في الحرم بل لو لوحظ مع ذلك اتحاد الدال والمدلول وتعددهما زادت على ذلك والله العالم

الفصل الثالث في صيد الحرم وهو ما احاط بمكة من جميع جوانبها وتسميته بذلك اما لان آدم لما اهبط الى الارض خاف على نفسه من الشيطان فبعث الله ملائكة تحرسه فوقفوا في مواضع انصاب الحرم فصار ما بينه وبين مواقفهم حرما واما لان الحجر الاسود لما وضعه الخليل ع في الكعبة حين بناها اضاء الحجر يمينا وشمالا وشرقا وغربا فحرمه الله من حيث انتهى نوره او غير ذلك وعن السيد القاسمي ان له علامات مبنية وهي الانصاب من جميع جوانبه خلا جهة جدة وجهة الجعرانة فانه ليس فيهما انصاب واول من وضع الانصاب على حدود الحرم ابراهيم الخليل ع بدلالة جبرئيل ثم قصي بن كلاب وقيل نصبها اسمعيل بعد ابيه وقيل عدنان وقلعتها قريش في زمن النبي ص فاشتد ذلك عليه فجاء جبرئيل واخبره انهم سيعيدونها فرأى رجال منهم في المنام قائلا يقول حرم اعزكم الله به نزعتم انصابه سيخطفكم العرب فاعادوها فقال جبرئيل للنبي ص يا محمد قد اعادوها فقال هل اصابوا فقال ع ما وضعوا منها نصبا الا بيد ملك ثم بعث رسول الله عام الفتح تميم بن اسيد فجددها ثم بعث عمر لتجديدها مخرمة بن نوفل وسعيد بن يربوع وحويطب بن عبد العزى وازهر بن عبد مناف فجددوها ثم جددها عثمان ثم معوية

ثم الخلفاء والملوك الى عهدنا هذا وكيف كان فلا خلاف بيننا في انه يحرم من الصيد على المحل ما يحرم على المحرم منه في الحل والحرم بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي منها ما تقدم انفا من صحيح الحلبي وحسنه بل لعله كذلك عند العامة الا ما يحكى عن داود منهم من عدم ضمان المحل اذا قتل صيدا في الحرم ولا ريب في فساده وح فمن قتل صيدا في الحرم من المحلين كان عليه فداؤه اي قيمته لما عرفته سابقا من كونه الاصح ذلك عند المص وغيره واما المحرم فيجتمع عليه مع الفداء اذا كان مما له فداء والا تضاعفت القيمة للاحرام والحرم كما تقدم الكلام فيه مفصلا ولو اشترك جماعة من المحلين في قتله فعلى كل واحد فداء كما في عد وغيرها ومن ظاهر الخلاف وجماعة نحو ما سمعته في المحرمين قيل لصدق القتل والاصابة على كل ولقول الصادق ع في خبر ابن عمار اي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه فان على كل انسان منهم قيمته فان اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك ولكن مع ذلك فيه تردد مما عرفت ومن الاصل بعد منع صدق القتل على كل وضعف الخبر سندا ودلالة باحتمال الاختصاص بالمحرمين كاكثر النصوص وكونه ليس باعظم من الاشتراك في قتل مؤمن اذ الزمت الدية ولعله لذا قال في محكي ط ان قلنا يلزمهم جزاء واحد كان قويا ولكن قد تقدم سابقا في مسألة اشتراك المحرمين في القتل ما يستفاد منه قوة القول بثبات المحلين ايضا في ذلك بل نفي الخلاف فيه بعضهم بل ظاهر محكي هي اختصاص الخلاف فيه بالعامة وللشيخ في يب قال لو اشترك الحلال والحرام في قتل صيد حرمي وجب على المحل القيمة كملا وعلى المحرم الجزاء والقيمة معا وخالف فيه بعض الجمهور فاوجب جزاء واحدا عليهما فالث في يب المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء المادة واسمعيل بن ابي زياد الخبر الذي ذكرناه في المسألة السابقة عن الصادق ع عن ابيه قال كان علي عليه السلم يقول في محرم ومحل قتلا صيدا على المحرم الفداء كاملا وعلى المحل نصف الفداء وقد ذكرنا هناك احتمال كون المراد بالفداء الكامل هو المضاعف الذي على المحرم في الحرم ونصفه القيمة وعدها في الخبر شاهد بين المحلين والمحرمين في ذلك ولا ريب في انه الاولى ان لم يكن اقوى نعم الظاهر عدم الخلاف في جواز قتل المحل في الحرم القمل والبراغيث والبق والنمل بل في ك الاجماع عليه مضافا الى قول الصادق ع في صحيح معوية لا بأس بقتل النمل والبق في الحرم وقال لا بأس بقتل القملة في الحرم كصحيحه الآخر عنه ايضا لا بأس بقتل النمل والبق في الحرم وقد تقدم الكلام في حكم ذلك بالنسبة للمحرم بل في ك استثناء القمل وقتل البراغيث من محكي اطلاق المتن كما ان فيها ايضا الاتحاد بين المحرم والمحل في الحرم في اسباب التلف من الدلالة والاعانة وغيرهما كما تقدم لنا بعض الكلام في ذلك والله العالم وهل يحرم على المحل قتل الصيد وهو يؤم الحرم ويقصده قيل والقائل الشيخ في محكي ف ويب وط نعم يحرم بل في ك نسبته الى الشيخ وجمع بل في الاول الاجماع عليه لمرسل ابن ابي عمير عن الصادق ع كان يكره ان يرمي الصيد وهو يؤم الحرم بناء على ارادة الحرمة من الكراهة فيه وخبر علي بن عقبة عن ابي عبد الله ع ايضا سألته عن رجل قضى حجته ثم اقبل حتى اذا خرج من الحرم فاستقبله صيد قريبا من الحرم والصيد متوجه نحو الحرم فرماه فقتله ما عليه قال يفديه على نحوه وصحيح الحلبي عنه ايضا قال اذا كنت محلا في الحل فقتلت صيدا فيما بينك وبين البريد الى الحرم فان عليك جزاؤه فان فقأت عينه او كسرت قرنه تصدقت بصدقة وقيل والقائل الصدوق في محكي الفقيه والشيخ ايضا في محكي الاستبصار والحلي في محكي ئر بل المتأخرون كافة يكره وهو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل السالم عن معارضة الخبرين بعد ضعفهما سندا ولا جابر بعد تبين وهن الاجماع المحكي بصيرورة معظم من عرفت الى خلافه بل ودلالة ضرورة اعمية الكراهة من الحرمة ان لم نقل بظهورها في المصطلح وعدم التلازم بين الضمان والحرمة ولذا قال به من قال بالكراهة على انه معارض بصحيح ابن الحجاج في العلل وحسنه في الفقيه سألت ابا عبد الله ع عن رجل رمى صيدا في الحل وهو يؤم الحرم فيما بين البريد والمسجد فاصابه في الحل فمضى برميته حتى دخل الحرم فمات من رميته هل عليه جزاء فقال ليس عليه جزاء انما مثل ذلك مثل من نصب شركا في الحل الى جانب الحرم فوقع فيه صيد فاضطرب حتى دخل الحرم فمات فليس عليه جزاؤه لانه نصب حيث نصب وهو له حلال ورمى حيث رمى وهو له حلال فليس عليه فيما كان بعد ذلك شيء فقلت هذا القياس عند الناس فقال انما شبهت لك الشيء بالشيء لتعرفه بل وصحيحه ايضا سأل ابا الحسن ع عن رجل رمى صيدا في الحل فمضى برميته حتى دخل الحرم فمات اعليه جزاؤه قال لا ليس عليه جزاؤه الشامل لما ام الحرم وغيره وخبره ايضا عن الصادق ع في الرجل يرمي الصيد وهو يؤم الحرم فتصيبه الرمية فيتحامل بها حتى يدخل الحرم فيموت فيه قال ليس عليه شيء انما هو بمنزلة رجل نصب شبكة في الحل فوقع فيها صيد فاضطرب حتى دخل الحرم فمات فيه وخبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلم فيمن رمى صيدا في الحل فاصابه فيه فتحامل الصيد حتى دخل الحرم فمات فيه من رميته فلا شيء عليه فلا ريب ح في ان الاقوى الكراهة لكن في محكي يب وئه والاستبصار وط والمهذب والاصباح والجامع انه لو اصابه ودخل الحرم فمات ضمنه لما سمعته من صحيح الحلبي وخبر عقبة بن خالد الخالي عن ذكر الموت في الحرم ولذا المطلق في محكي يب والاستبصار اولويته ذلك بما في ك من حرمة لحمه وانه ميتة على القولين ولما سمعته من النصوص المشتملة على الضمان للصيد فيما بين البريد والحرم ولكن مع ذلك فيه تردد واشكال كما في عد مما عرفت من صحيح ابن الحجاج وغيره مما تقدم الذي لا يخفى قصور المعارض له عنه لاعتضاده بالاصل والشهرة وصحة السند وكثرة العدد من وجوه ومن الغريب احتمال ارادة عدم العقاب من النفي فيهما للكراهة او لكونه ناسيا او جاهلا مع التصريح في الفقيه بنفي الجزاء ومنه يعلم ارادة ذلك من نفي الشيء في رواية يب فالمتجه حمل خبر عقبة وصحيح الحلبي على ضرب من الندب خصوصا بعد خلو خبر عقبة عن الموت في الحرم والقائل بالضمان لا يقول بعمومهما لما سمعته من الاطلاق في يب والاستبصار او حرمة لحمه وكونه كالميتة يمكن كونهما العبد الحسن سمعه عن ابي عبد الله ع في رجل رمى صيدا في الحل فتحامل الصيد حتى دخل الحرم فقال لحمه حرام مثل الميتة الذي يحكى الفتوى به عن الشيخ في يب وئه وط والقاضي وابن سعيد بل قد سمعت ما في ك من دعوى اتفاق القولين عليه لا لكونه مضمونا ونحوه ضمانا ما بين البريد الى الحرم سواء مات في الحرم او لا الذي منها صحيح الحلبي المزبور انما هو في مسألة اخرى ستسمع الكلام فيها ان شاء الله تعالى ... المنفر

في الحل ثم مات في الحرم كما هو واضح ولذا اشار اليه المص بقوله ويكره الاصطياد بين البريد والحرم كما في قع وعد وغيرها اي خارج الحرم الى بريد من كل جانب
سيما بحرمة الحرم على الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل مع ما يفهم من الادلة من انحصار المانع من الاصطياد في الحرم والاحرام ونحو صحيح ابن
الحجاج السابق بل والملاق صحيح وخبر الاخرين المتقدمين السائلين عن المعاض عدا صحيح الحلبي وخبر عقبة السابقين المتضمنين لثبوت الجزاء الذي
هو اعم من الحرمة مع انهما معارضان بنفيه في النصوص السابقة فيتجه حملها على الندب كما صرح به غير واحد من المتأخرين جمعا بين النصوص فما عن الشيخين وابن حمزة
والقاضي من المنع عنه واضح الضعف ومن الغريب ما في ك فانه بعد ان حكى عن المتأخرين الحمل على الندب قال وهو مشكل لانتفاء المعارض مع انه نفسه قد ذكر
الصحيح المزبور وافتى به ذلك في النفلة عنه والا فالعمل بها تماما لا يمكن بل لا بد من صرف هذا الى النبك او الاخرى الى ما سمعته سابقا من الشيخ وغيره ولا ريب في
اولوية ما ذكرناه من وجوه خصوصا بعد اعتضاده بمفهوم قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما المقتضي عدم الحرمة ما دمتم محلين كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا واخرج منه صيد الحرم للاجماع والنصوص وبقي الباقي ومنه ما نحن فيه ونحوه فلو اصاب صيدا فيه ففقأ عينه او كسر قرنه كان عليه
صدقة استحبابا للامر به في الصحيح والخبر المزبورين المحمول على ذلك بل وعلى استحباب الفداء والجزاء لو قتله وان لم يذكره المص مكتفيا بذكر الصدقة
المزبورة وبالحكم بالكراهة خلافا لمن عرفت فاوجب الفداء له بل عن الشيخ في ف ما سمعته من الاجماع على ذلك وفيه ما عرفته سابقا في الصيد الذي
ام الحرم وان كان في البريد نعم لا تعرض في المتن وغيره لغير الجناية المزبورة ولعله لعدم النص والاصالة البراءة المقتضية لعدم ترتب الكفارة وغير ذلك ان قلنا
بحرمة الجناية اذ لا تلازم بينها وبين لزوم الكفارة اللهم الا ان يقال باستفادة معاملته معاملة صيد الحرم ولو استحبابا من فحوى الصحيح والخبر المزبورين
خصوصا بعد التسامح في ادلة السنن هذا وقد عرفت ان البريد المزبور خارج الحرم محيط به من كل جانب والحرم في داخله وفي ك انه بريد في بريد فيكون
مكسرا ستة عشر فرسخا لان البريد اربعة فراسخ فاذا ضربت في اربعة بلغت ذلك والا فالواحد اذا ضرب في مثله لا يتعدد ومعنى الاصطياد بين
البريد والحرم الاصطياد في منتهى البريد غايته وطرف الحرم والا فلا واسطة بين نفس البريد والحرم حتى يتعلق به حكم نفي العبارة حتى يجوز
تلك قد صح غيره ايضا بان الحرم بريد في بريد قال في هي وحد الحرم الذي لا يجوز قتل صيده ولا قطع شجره بريد في بريد رواه الشيخ في الموثق عن
زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه ويعضد شجره الا الاذخر ويصطاد طيره وحرم رسول الله ص من المدينة
ما بين لابتيها حرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها ويعضد شجرها الا عودي الناضح اذا ثبت هذا فصيده وشجره مباح وهو وادي الطائف
قاله علماؤنا واختاره المحقق من اصحاب الشافعي هو محرم الخ وعلى كل حال فالظاهر ان التحديد المزبور هو المروي عن ائمة الهدى عليهم السلام وافتى به
علماؤنا ولكن في كتب العامة اختلاف فيه فعن القاضي في الطبري ضبط الحرم بالذراع فان المسافة من باب الشبيكة الى اعلام العمرة التي هنا
عشرة الاف ذراع وثمان مائة ذراع واثنى عشر ذراعا فتزيد على الثلثة اميال ثلثمائة ذراع واثنى عشر ذراعا ومن باب الشبيكة الى باب
المسجد المعروف بباب العمرة الف وستمائة ذراع وثمانية اذرع ومن جهة اليمن من جدار باب المسجد المعروف بباب ابرهيم الى علامة حد الحرم
فتلك الجهة اربعة وعشرون الف ذراع وخمسمائة ذراع وتسعة اذرع بتقديم التاء ونحو نصف ذراع ومن جهة العراق من عتبة باب العلاء الى العلمين الذين
هما حد الحرم خمسة وعشرون الف ذراع وخمسة وعشرون ذراعا ومن جهة عرفة من عتبة باب العلاء سبعة بتقديم السين وثلثون الف ذراع الا ذراعا
وعشرة اذرع وسبعة اذرع ومن جهة الجعرانة الى شعب عبد الله بن خالد اثنى عشر ميلا ومن جهة جدة الى الكبر المعروف ببئر شمس تقابلها الحديبية
عشرة اميال ومقتضى ذلك عدم كونه بريدا في بريد وعن العلامة القاسي انه قال المراد من تعرض لمقدار حدود الحرم الا ابن خرداذبة فانه قال طوله حول
مكة سبعة وثلثون ميلا وهي التي يدور بها انصاب الحرم وعن جمع لمناسك للملا علم ان معرفة حدود الحرم من اهم ما ينبغي ان يعتني به فانه تتعلق به
احكام كثيرة وقد اختلفوا في ذلك فقال الامام الهندي في امضاء الحرم من المشرق قدر ستة اميال ومن الجانب الثاني اثنى عشر ميلا ومن الجانب الثالث
ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون ميلا وهذا شيء لا يعرف الا نقلا وقال الصدر الشهيد فيه نظر فان من الجانب الثاني التنعيم وهو قريب
من ثلثة اميال كذا في فتاوى الظهيرية وفي السراجية ان الجانب الثاني قيل ثلثة اميال وهو الاصح وقال السروجي حد الحرم من طريق المدينة دون التنعيم عند
بيوت نفار على ثلثة اميال من مكة ومن طريق اليمن على سبعة اميال ومن طريق الجعرانة في شعب آل عبد الله بن خالد على تسعة اميال ومن طريق جدة منقطع
الاعشاش على عشرة اميال ومن طريق الطايف على عرفات من بطن نمرة على سبعة اميال ومن طريق العراق على ثنية جبل على سبعة اميال ايض هكذا ذكر
هذه الحدود جماعة كثيرة كالازرقي والنووي وغيرهما وانفرد الازرقي فقال حد من طريق الطايف احد عشر ميلا وقال الجمهور سبعة فقط ولم يذكر الطريق
فيما نقل عن السروجي حده من طريق العراق وقد ذكره النووي وغيره كما مر وقالت المدار الان على النصب المعلومة الملحوظة بلا غبار الى اهل بيت الوحي والله العالم
ولو ربط صيدا في الحل فدخل به او باطه في الحرم لم يجز اخراجه بلا خلاف اجده فيه للعمومات التي منها قوله تعالى ومن دخله كان امنا الذي استدل به الصادق ع لما
سأله محمد بن مسلم عن ظبي دخل في الحرم فقال لا يؤخذ ولا يمس ان الله تعالى يقول ومن دخله كان امنا وخصوص خبر عبد الاعلى بن اعين سألت ابا عبد الله ع
عن رجل اصاب صيدا في الحل فربطه الى جانب الحرم فمشى الصيد بربطه حتى دخل الحرم والرباط في عنقه فاجتره الرجل بحبله حتى اخرجه والرجل في الحل
من الحرم فقال ثمنه ولحمه حرام مثل الميتة بل في ك الا انه اشكل تعليله بانه بعد الدخول يصير من صيد الحرم فيتعلق به حكمه وان كان فيه منع واضح بل
مقتضاه وجوب الجزاء بقتله ولم اجد من صرح بذلك وانما اقتصروا على حرمة الفعل بل لم يذكروا ما في متن الخبر من حرمة الثمن وكونه ميتة اللهم الا ان

باستفادة مساواة حكمه لحكم صيد الحرم من الاستدلال بالاية في خبر ابن مسلم السابق ولا ريب في انه احوط ولو كان في الحل فرمى بسهم شيئا صيدا في الحرم فقتله
فعليه فداؤه اي جزاؤه ولو بقيمته بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى عموم ادلة الجزاء على القاتل في الحرم الذي هو الامان المقيد لحل الصيد سواء
كان الرامي في الحل او الحرم قال الصادق ع في صحيح ابن سنان وما دخل من الوحش والطير في الحرم كان امنا من ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم وبمعناه ارسال
الكلب عليه اما اذا ارسله على صيد في الحل فدخل الكلب بنفسه الى الحرم فقتل صيدا اخر على وجه لا يكون صاحبه سببا في ذلك فلا ضمان كما لو استرسل من غير
ان يرسله صاحبه للاصل بعد انتفاء المباشرة والتسبيب ليدل دليل بل ربما احتمل العدم ايض فيما لو ارسله على صيد في الحل فدخل الصيد الحرم فتبعه
الكلب فقتله في الحرم للاصل لكن عن الفاضل في هي ان الاقرب الضمان لانه قتل صيدا حرميا بارسال كلبه عليه وهو نحو ما سمعته عن كرة من انه لو رمى
وهو والصيد في الحل ولكن دخل الصيد الحرم ثم اصابه السهم ضمنه ايض ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى وعلى كل حال فما عن احمد من عدم الضمان
في اصل المسئلة واضح الضعف والله العالم وكذا يجب عليه الجزاء لو كان في الحرم فرمى صيدا في الحل فقتله بلا خلاف اجده فيه بل في ظاهر ك وغيرها
وصريح محكي هي وكرة الاجماع عليه وهو الحجة بعد حسن مسمع وصحيحه السابق عن الصادق ع في رجل حل في الحرم رمى صيدا خارجا من الحرم فقتله
فقال عليه الجزاء ولان الافة جاءت الصيد من ناحية الحرم خلافا للشافعي والثوري وابي ثور وابن المنذر واحمد في رواية فلا ضمان وهو واضح
البطلان وربما مال اليه بعض متأخري المتأخرين لضعف السند المنجبر بعد التسليم بما عرفت بما هو حجة في نفسه والله العالم ولو كان الصيد بعضه في الحرم
فاصابه ما هو في الحل او في الحرم منه فقتله ضمنه ايض بلا خلاف اجده فيه بل عن ف والجواهر الاجماع عليه وهو الحجة بعد تغليب جانب الحرم بل بما ذكر
في صحيح ابن سنان السابق الاشارة اليه فيه بل بما سمعته من صحيح الشجرة ولو كان الصيد على فرع شجرة في الحل فقتله ضمنه اذا كان اصلها في الحرم
وبالعكس بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في الرياض بل عن ف والجواهر الاجماع عليه عن كرة والمنتهى في العكس مضافا الى قوي السكوني عن جعفر عن ابيه عن
علي عليهم السلام انه سئل عن شجرة اصلها في الحرم واغصانها في الحل على غصن منها طير رماه رجل فصرعه قال عليه جزاؤه اذا كان اصلها في الحرم المؤيد بصحيح معوية
سألت ابا عبد الله ع عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل قال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل وفرعها في الحرم فقال حرم
اصلها لمكان فرعها الظاهر في تحريم الاصل الذي هو في الحل لمكان كون الفرع في الحرم وهو مناف في الظاهر للمفهوم في خبر السكوني وفي ك الضابط
ان اصل الشجرة متى كان في الحرم فما كان عليها مضمون مطلقا ومتى كان في الحل فاغصانها تابعة للهواء فما كان منها في الحرم بحكمه وما كان في الحل
بحكمه والثاني لا اشكال فيه والاول مروي عن علي ع ومقتضى الاختصاص لاحترام لمكان اصله في الحل بما اذا كان الفرع في الحرم ونحو غيره
كما هو مقتضى مفهوم خبر السكوني ولكن قد سمعت صحيح معوية الظاهر في تغليب جانب الحرم بمكان كون بعض الفرع فيه وان كان الاصل في الحل
بل ظاهر المنتهى الفتوى به بل ربما استفاد منه عدم الخلاف فيه عندنا ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى والله العالم ومن ادخل صيدا في
الحرم وجب عليه ارساله اجماعا بقسميه ونصوصا بل لو اخرجه من الحرم فتلف كان عليه ضمانه سواء كان التلف بسببه او بغيره بل مات حتف انفه بلا خلاف
اجده فيه لكون يده عادية نحو يد الغصب قال بكير بن اعين سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب ظبيا فادخله الحرم فمات الظبي في الحرم فقال ان
كان حين ادخله خلى سبيله فلا شيء عليه وان كان امسكه حتى مات فعليه الفداء وقال معوية ايض قال الحكم بن عتيبة سألت ابا جعفر ع ما تقول في
رجل اهدي اليه حمام اهلي وهو في الحرم من غير الحرم فقال اما ان كان مستويا خليت سبيله وان كان غير ذلك احسنت اليه حتى اذا استوى ريشه خليت
سبيله وقال الحلبي في الصحيح ايض سئل ابو عبد الله ع عن الصيد يصاد في الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو حي فقال اذا ادخله الحرم فقد حرم عليه اكله
وامساكه فلا يشترين في الحرم الا مذبوحا قد ذبح في الحل ثم جيء به الى الحرم مذبوحا فلا بأس به للحلال وفي الصحيح عن شهاب بن عبد ربه قلت لابي
عبد الله ع اني اتسحر بفراخ اوتى بها من غير مكة فتذبح في الحرم فاتسحر بها فقال بئس السحور سحورك اما علمت ان ما دخلت به الحرم حيا فقد حرم
عليك ذبحه وامساكه الى غير ذلك من النصوص التي منها ما دل على امان الحرم مضافا الى الاية وان من دخله لا يمس ولا يؤذى ولا يهاج نعم ان سلمه غيره
فارسله وعلم بالارسال ثم مات فلا ضمان كما انه لا ضمان ايض لو كان سبعا كالفهد ونحوه اذا اخرجه ففي الصحيح ان ابن ابي عمير ارسل عن الصادق ع انه سئل عن رجل
ادخل فهدا الى الحرم اله ان يخرجه فقال هو سبع وكلما ادخلت من السبع الحرم اسيرا فلك ان تخرجه وعن حمزة بن اليسع انه سأله عن الفهد يشترى بمنى
ويخرج به من الحرم فقال كل ما ادخل الحرم من السبع ماسورا فعليك اخراجه بل ظاهر الاخير الوجوب وقد تقدم بعض الكلام في ذلك وكيف كان فقد ظهر من بعض النصوص
السابقة ما ذكره المص وغيره من انه لو كان طائرا مقصوصا وجب حفظه حتى يكمل ريشه ثم يرسله بل لا اجد فيه خلافا الا ما نسب الى بعضهم مضافا الى صحيح حفص
البختري عن ابي عبد الله ع فيمن اصاب طيرا في الحرم قال ان كان مستوي الجناح فليخل عنه وان كان غير مستو نتفه واطعمه واسقاه فاذا استوى جناحه خلى عنه وصحيح
زرارة ان الحكم سأل ابا جعفر ع عن رجل اهدي له في الحرم حمامة مقصوصة فقال انتفها واحسن علفها حتى اذا استوى ريشها فخل سبيلها وخبر مثنى قال
خرجنا الى مكة فاصطادت النساء قمرية من قادسي الخ حيث بلغنا البريد فنتف النساء جناحيها ثم دخلوا بها مكة فدخل ابو بصير على ابي عبد الله ع فاخبره
فقال ينظرن امرأة لا بأس بها فيعطونها الطير تعلفه وتمسكه حتى استوى جناحاه خلته وخبر كرب الصيرفي قال كنا جماعة فاشترينا طيرا فقصصناه ودخلنا
به مكة فعاب ذلك علينا اهل مكة فارسل كرب الى ابي عبد الله ع يسأله فقال استودعوه رجلا من اهل مكة مسلما او امرأة مسلمة فاذا استوى ريشه خلوا
سبيله ومنها يستفاد جواز الاستيداع واومنه من اراد لكن عن الشيخ انه اشترط العدالة فيما لو ادعى لقوله في خبر مثنى امرأة لا بأس بها وفيه انه اعم من

ذلك

ذلك نعم يستفاد منها وغيرها وجوب المؤنة على الممسك زمان بقائه بل الظاهر وجوب دفع الاجرة لمن لم يقبله الا بها ولو ارسله قبل ذلك فقد صرح غير واحد
بضمانه مع تلفه او اشتباله ولا باس به كما لا باس بالحاق غير الطير به في ذلك مع احتمال البرء حتى الفرخ ونحوه مما لا يمتنع فان ارساله بمنزلة اتلافه و
ان توقف فيه غير واحد بضمانه لعدم النص بل قال بعضهم يقوى الاشكال اذا كان زمنا ما يؤيس من عوده الى الصحة لمنافي الالتزام بحفظه ومؤنته دائما من
الجرح وفيه انه اعتبار لا يعارض المستفاد من الادلة ولو كان هو الذي نتف ريش الطير كان عليه الارش بين كونه منتوفا وكونه صحيحا لان ضمان الكل يوجب ضمان
الابعاض مع تحقق النقص في القيمة ولا يسقط مع ذلك وجوب حفظه الى ان يكمل ريشه خلافا لبعض العامة والله العالم وهل يجوز للمحل صيد حمام الحرم
وهو في الحل قيل والقائل الشيخ في المحكي عن صيد ف وط والحلي نعم يجوز وتبعه بعض متأخري المتأخرين وقيل والقائل هو ايضا في محكي ية وب ج ط لا يحل
وتبعه الفاضل في محكي ير وهي كره وثاني الشهيدين وسبطه وغيرهما وان كان هو احوط الا ان الاول اقوى للاصل السالم عن معارضة ما دل على تحريم
صيد الحرم بعد انصرافه الى غيره خصوصا بعد ما في الصحيح عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمنا قال من دخل الحرم مستجيرا كان آمنا من سخط
الله نعم ومن دخله من الوحش والطير كان آمنا من ان يهاج ويؤذى حتى يخرج من الحرم ان مفهومه كغيره من النصوص جواز الايذاء بعد الخروج مضافا
الى العموم سيما ما تقدم فيما يؤم الحرم من الصيد الى كونه الموافق لحكم الانسان الملتجي اليه بل والى قول الكاظم ع لاخيه المروي عنه في مسائله وفي قرب الاسناد
المحمية سأله عن الرجل هل يصلح له ان يصيد حمام الحرم في الحل فيذبحه فيدخل الحرم فيأكله قال لا يصلح اكل حمام الحرم على كل حال بعد انتفاء الكراهة
منه المحمول عليها قوله لا خير ايضا في الصحيح لا تصيدن حمام الحرم حيث كان اذا علم انه من حمام الحرم وعلى الندب قول الصادق ع في خبر عبد الله بن سنان
طير لاهلي من حمام الحرم من ذبح منه طيرا فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه ولا ينبغي انه اولى من الجمع بحمل النهي فيه على الحرمة وتخصيص
الصحيح باعدا الحمام خصوصا مع تضمن الصحيح الطير الغالب فيه الحمام ولو سلم التساوي فاصل البراءة باق على حاله ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط
فمن نتف ريشة من حمام كان عليه صدقة بلا خلاف اجده فيه بل عن [illegible] وغيرها نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب لخبر ابراهيم بن ميمون المنجبر بما عرفت
قلت لابي عبد الله ع رجل نتف ريشة من حمام الحرم قال يتصدق بصدقة على مسكين ويعطي باليد التي نتف بها فانه قد اوجعه ولو تعدد نتف
الريشة تكررت الفدية كما عن [illegible] وكره واحتمل الارش كغيره من الجنايات وفيه [illegible] ظهور النص في خلافه نعم نتف لاكثر من ريشة دفعة فعن كره و
[illegible] الارش مع انه قد يشكل فيما اذا لم يحصل النقص بذلك ولا ارش فالصدقة كما هو الفرض مع القطع بالاولوية نتف الازيد من نتف الواحدة على ان الخبر في
[illegible] والفقيه فيمن نتف حمامة لا ريشة ولعله لذا احتمل الشهيد التكرر [illegible] وهو جيد كالمحكي عنه [illegible] انه لو حدث بالنتف عيب ضمن الارش مع الصدقة
ولا بد منه احتمال كون المراد من الخبر على الطريقين ان نتف الحمامة ولو ريشة موجب الصدقة اما اذا نتف غير الريش كالوبر والريش من غير حمام الحرم
فالمتجه الارش مع النقص وقد يحتمل الحاق غير حمام الحرم من طيوره به بل عن المقنعة و[illegible] وجمل العلم والعمل نتف ريش من طاير من طيور الحرم وعن الجامع نتف
ريشة من طير الحرم خصوصا مع ملاحظة التعليل بانه قد اوجعه بل منه يستفاد حكم التعدية الى غير النتف ايضا مما يوجعه ولا يسقط الصدقة ولا الارش
بالنبات خلافا لبعض العامة وعلى كل حال فلا خلاف ايضا في انه يجب على الناتف ان يسلمها اي الصدقة بتلك اليد الجانية التي نتفها بها ان نتف باليد
بل الظاهر غير واحد الاجماع عليه لما سمعته من النص المنجبر بما عرفت نعم في س الاقرب عدم وجوب تسليم الارش باليد الجانية ونحوه في غيرها ايضا ولعله للاصل
السالم عن معارضة الخبر المزبور الظاهر في وجوب تسليم الصدقة لا الارش ولا ما يشملها بل ان لم يكن اجماع امكن القول بذلك فيها ايضا بعد حمل الخبر
على ندب [illegible] لا يمكن القول بالندب في اصل الصدقة مع فرض [illegible] العيب خصوصا بعد اطلاق الصدقة التي [illegible] الاكتفاء
بمسماها والله العالم ومن اخرج صيدا من الحرم وجب عليه اعادته اليه بلا خلاف اجده فيه نعم في القواعد والدروس ما عرفته سابقا ولانه لو تلف
قبل ذلك ولو حتف انفه ضمنه كما في صحيح علي بن جعفر سألت اخي موسى ع عن رجل اخرج حمامة من حمام الحرم الى الكوفة او الى غيرها قال عليه ان يردها فان
ماتت فعليه ثمنها يتصدق به ونحو صحيحه الاخر عنه ايضا وخبر زرارة سأل ابا عبد الله ع عن رجل اخرج طيرا من مكة الى الكوفة قال يرده الى مكة وخبر
يونس بن يعقوب قال ارسلت الى ابي الحسن ع ان اخا لي اشترى حماما من المدينة فذهبنا بها معنا الى مكة فاعتمرنا واقمنا الى الحج ثم اخرجنا الحمام معنا من
مكة الى الكوفة هل علينا في ذلك شيء فقال للرسول اظنهن كن فرهة قل له يذبح عن كل طير شاة وبها جمع بينه وبين سابقه بارادة الشاة من الثمن
وهو بعيد لكن ليس فيه النص على التلف بخلاف الاول وفي ية ولا يجوز ان يخرج شيئا من طيور الحرم من الحرم ومن اخرج وجب عليه ان يرده
فان مات فعليه قيمته يتصدق بها واستدل عليه بخبر علي بن جعفر السابق ثم قال واذا دخل المحرم بطير الحرم فليس له اخراجه منه واذا اخرجه فعليه دم
واستدل عليه بخبر يونس ومقتضاهما كونهما عنوانين وتدقيق ان مقتضى الجمع بينهما وجوب الشاة بالاخراج والصدقة بالثمن لو تلف كما انه
قد يحتمل وجوب الشاة لعدم امكان الاعادة والاحتياط لا ينبغي تركه وان كان الاقوى الصدقة بالثمن مع التلف قبل العود والله العالم ولو رمى
بسهم وهو في الحل فدخل الحرم ثم خرج الى الحل فقتل صيدا لم يجب الفداء عندنا للاصل السالم عن المعارض حتى خبر مسمع السابق المشتمل على التعليل بان الآفة
قد جاءت الصيد من قبل الحرم بعد الشك في تناوله لمحل الفرض وعدم الجابر له منا فالى ما عن [illegible] من الاستدلال عليه بانه لو عدا فسلك الحرم
في طريقه ثم خرج منه وقتل صيدا لا يضمنه اجماعا فالسهم اولى وان كان لا يخفى [illegible] من نظر وان استحسنه [illegible] خلافا لبعض الشافعية فيضمن نعم
لو قلنا بالضمان في حرم الحرم بحجر ح ذلك كما صرح به في محكي [illegible] لكن عن كره التوقف في الضمان ولعله لعدم خروجه من الحرم المقتضي

للضمان كما لو كان اصل الرمي منه فيشمله التعليل في خبر مسمع وفي [illegible] السابق [illegible] الحل الى صيد فيه لكن قطع في مروره الى جزء من الحرم ثم لا
يخفى عليك ان المتجه عدم الضمان في الجميع والله العالم ولو ذبح المحل فضلا عن المحرم في الحرم صيدا كان ميتة بلا خلاف اجده فيه بل في [illegible] الحدائق الاجماع
عليه لخبر وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام اذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحرام والحلال وهو كالميتة واذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة
حلال ذبحه او حرام وخبر اسحق عن جعفر ايضا ان عليا ع كان يقول اذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم واذا ذبح المحل
في جوف الحرم فهو ميتة لا ياكله محل ولا محرم المنجبرين بما عرفت مضافا الى غيرهما من النصوص المتقدمة في تروك الاحرام بل تقدم سابقا [illegible] الكلام
في ذبح المحرم ولو في غير الحرم والكلام ايضا في استعمال جلده وغيره من الاستعمالات بل وتقدم ايضا انه لو ذبح المحل في الحل ثم ادخله الحرم لم يحرم على
المحل بلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال نعم فيه خبر [illegible] بالتصدق بثمنه ويحرم على المحرم [illegible] فلاحظ وتامل ولا يدخل في ملك المحل شيء من الصيد الحرم
على الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة عدم دخوله بعد الشك في تناول سبب الملك له [illegible] معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع سألته عن طائر
اهلي ادخل الحرم حيا فقال لا يمس ان الله عز وجل يقول ومن دخله كان آمنا و[illegible] الحكم بن عتيبة سألت ابا جعفر ع ما تقول في رجل اهدي
له حمام اهلي وهو في الحرم فقال اما ان كان مستويا خليت سبيله وغيرهما من النصوص مضافا الى ما دل على وجوب ارساله المتفق عليه نصا وفتوى بل عن
بعض دعوى الاجماع وهو مناف للملكية المقتضية لجواز التصرف بجميع انواعه ولكن الجميع كما ترى ضرورة عدم اقتضاء النهي عن مسه عدم تملكه بسبب
من اسباب التملك كعدم اقتضاء تخلية السبيل ووجوب الارسال ذلك ايضا خصوصا [illegible] القهرية كالارث خصوصا في الصيد النائي عنه بل عدم
جواز التصرف فيه لو كان معه باعتبار وجوب ارساله عليه لا ينافي تملكه اذ الرهن مملوك ولا يجوز التصرف فيه لمالكه كذا ام الولد والمال المحجور
عليه لسفه وفلس ودعوى الفرق بين المقام وبينها بتصور فائدة للملك في الرهن وفي ام الولد وفي المال المحجور عليه بخلاف الفرض خالية عن الحاصل خصوصا
بعد تصور امور كثيرة للملك في المقام ايضا وان وجب عليه ارساله ومن هنا قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يدخل في ملكه باستباحته الصيد لكن عليه ارساله
ان كان حاضرا معه واختاره المص في مح بل عن ابي العباس وغيره نسبته الى المشهور بل لم نعرف قائلا بما ذكره المص هنا على الاطلاق وان حكي عن بعض الناس نسبته
الى الاكثر بل ينبغي القطع به في الصيد النائي عنه الداخل في ملكه بارث او شراء او وكيل او اصطياد اجيره ومملوك لما سمعته في المحرم وان كان في الحرم فضلا
عن المحل فيه نعم قد يشك في تملكه الصيد في الحرم معه باصطياد او شراء او نحو ذلك باعتبار كون الصيد في الحرم اخرجه الله تع عن التملك كما اومى اليه الصادق
بقوله ع لا يمس وبالامر بتخلية السبيل وغير ذلك مما يظهر منه خروجه عن قابلية التملك لمكان حرمة الحرم ويمكن ارادة المص بالاطلاق ذلك بل ربما احتمل
رجوع قوله ان كان حاضرا معه الى الاول وما يشمله وان كان هو كما ترى في التحقيق ح التفصيل بين ما كان في الحرم من الصيد مع المحل وبين غيره
فلا يدخل الاول في ملكه بخلاف الثاني بل قد يقوى زوال ملكه عنه لو كان معه بنحو ما سمعته في المحرم فتأمل جيدا فان المقام لا يخلو من تشويش بالنسبة للمحل
والمحرم وبالنسبة الى ابتداء الملك واستدامته وبالنسبة الى السبب الاختياري والقهري وقد تقدم سابقا بعض الكلام في بعض ذلك ويأتي ان شاء الله تعالى
بعض الكلام ايضا في تملك المحرم ومنه يعلم الحال فيما لو اخذ اخذ من الحل ما ارسله المحرم او المحل في الحرم فانه يملكه الاخذ بناء على زوال ملك المرسل له
وعدمه من صيرورته كغيره من المباحات نعم لو قلنا ببقاء ملك الاول لم يملكه الاخذ والله العالم

الفصل الرابع في التوابع

في التوابع

كل ما يلزم المحرم في الحل
من كفارة الصيد فداء وبدلا او قيمة والمحل في الحرم من القيمة على الاصح يجتمعان على المحرم في الحرم فيجب الفداء والقيمة والقيمتان على المشهور بل عن شرح
الجمل للقاضي الاجماع عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب المعتبرة المستفيضة المتقدمة في الحمام والطير والفرخ والبيض بل هو المراد من المضاعفة
في قول الصادق ع في حسن معوية بن عمار ان اصبت الصيد وانت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال في الحرم فقيمة واحدة
وان اصبته وانت حرام في الحل فانما عليك فداء واحد ولو بقرينة السياق وموثقه الاتي والاجماع المحكي المعتضد بالشهرة العظيمة ونصوص الحمام والفرخ و
البيض بل وخبر ابي بصير عنه ايضا في الغزال فان هو قتله قال عليه قيمته قال فان فعل وهو محرم في الحل قال عليه دم يهريقه وعليه هذه القيمة ان كان محرما
في الحرم بناء على كون المراد منه ان عليه هذه القيمة ايضا واحتمال الجمع باعتبار المضاعفة في الفداء في غير الحمام ونحوه مما تقدم في النصوص السابقة فان
المضاعفة فيها الفداء مع القيمة يدفعه عدم القائل اذ الاصحاب كما عرفت وتعرف بين قائل بما ذكرناه وهو المشهور وبين قائل بتضاعف الفداء مطلقا
كما عن الاسكافي والمقنع واحد قولي المرتضى مخيرا او مرددا كما عن المفيد والديلمي وابن زهرة والتخصيص المزبور خارج عن الاقوال كلها فتعين ما ذكرناه
وعلى كل حال فما عن ابن ابي عقيل من انه ليس على المحرم في قتل الحمامة في الحرم الا شاة واضح الفساد بل يمكن تحصيل الاجماع على خلافه فضلا عن
محكيه الذي سمعته عن شرح الجمل ونسمعه عن الانتصار والغنية بل قد سمعت النصوص في خصوص الحمام وفرخه وبيضه فضلا عن النصوص العامة
وقد تقدم الكلام في ذلك وغيره سابقا كما انه قد تقدم ايضا ما يظهر لك منه وهن ما في محكي ية وط وغيرها من انه اذا قتل اثنان في الحرم صيدا
احدهما محرم والاخر محل فعلى المحل القيمة وعلى المحرم الفداء والقيمة واذا ذبح المحل صيدا في الحرم كان عليه دم لا غير بل لم نعرف لما ذكره من الفرق
بين المحل شريكا ومنفردا ما يدل عليه بل ما يتكلف له الاستدلال بخبر الطائي سأل الصادق ع عن محرمين اكلوا صيدا قال عليهم شاة شاة وليس
على الذي ذبحه الا شاة لكنه كما ترى خال عن الفرق المزبور وكذا ما عن الحلبي ايضا قال فاما الصيد فيلزم من قتله او ذبحه او شارك في ذلك ودل
عليه فقتل ان كان محلا في الحرم او محرما في الحل فداء بمثله من النعم وان كان محرما في الحرم فالفداء والقيمة وذكر الفداء مضاعفا اذ فيه ولا وجوب الفداء على

المحل و قد عرفت وجوب القيمة عليه ثانيا ايجاب القيمة مع ذلك على المحرم في الحرم و كان المتجه ما ذكره من رواية المضاعفة اعمالا لكل من السببين على
و كانه اشار بالرواية الى ما سمعته سابقا من حسن ابن عمار و اصرح منه قول الجواد عليه السلام في مسئلة يحيى بن اكثم القاضي ان المحرم اذا قتل صيدا في الحل و كان
الصيد من ذوات الطير و كان الطير من كبارها فعليه شاة فان اصابه في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا و اذا قتل فرخا في الحل فعليه حمل قد فطم من اللبن و اذا
قتله في الحرم فعليه الحمل و قيمة الفرخ و ان كان من الوحش و كان حمار وحش فعليه بقرة و ان كان نعامة فعليه بدنة و ان كان ظبيا فعليه شاة و
ان كان قتل من ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا هديا بالغ الكعبة فان قوله عليه السلام هديا بالغ الكعبة نص على معنى مضاعفة الجزاء قيل و نحو
ان لا يكون ح فرق بين الفداء و القيمة الا في الفرخ فلا فرق بينهما فيه دون غيره و فيه بعد الاغماض عن السند عدم المكافئة لما مر فرع
وجود قائل به و لم نجده كذا يظهر لك ايضا ما في كلام ابن زهرة قال من قتل صيدا له مثل او ذبحه و كان حرا كامل العقل محلا في الحرم او محرما
في الحل فعليه فداؤه بمثله من النعم بدليل الاجماع من الطائفة و طريقة الاحتياط و ايضا قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم او وجب مثلا من النعم و ذلك يبطل
قول من قال الواجب قيمة الصيد ان كان محرما في الحرم فعليه الفداء و القيمة او الفداء مضاعفا بدليل الاجماع المشار اليه و طريقة الاحتياط
و اليقين لبرائة الذمة و ايضا فالجزاء اذا لزم المحل في الحرم و المحرم في الحل وجب اجتماع الجزائين باجتماع الامرين الاحرام و الحرم بل فيه نظر من
وجوه و اما ما عن المفيد و المرتضى في الجمل من ان المحل اذا قتل صيدا في الحرم فعليه جزاؤه فيمكن ارادة القيمة من الجزاء فيه المتعارف اطلاقه عليها باشبهها
و الفداء بخلاف الفداء كما عن المحقق القطع به فلا يكون مخالف للمختار كقول المفيد المحرم اذا صاد في الحل كان عليه الفداء و اذا صاد في الحرم كان عليه
الفداء و القيمة مضاعفة بناء على ارادة من المضاعفة اجتماع الفداء و القيمة و نحو المحكي عن سلار و ح يكون موافقا للمختار و اظهر منهما في ذلك
ما عن المرتضى في الجمل كان عليه الفداء و القيمة او القيمة مضاعفة و هو نص فيما قلناه ثم عن المفيد في الزيادات و قال عليه السلام يعني الصادق عليه السلام المحرم لا ياكل
الصيد و ان صاده الحلال و على المحرم في صيده في الحل الفداء و عليه في الحرم القيمة مضاعفة و يحتمل قوله و على المحرم الخ من ان يكون كلاما من الخبر
و على كل حال فيجوز ان يراد بالقيمة ما يعم الفداء كما في موثق ابن عمار عن الصادق عليه السلام ليس عليك فداء شيء اتيته و انت محرم جاهلا به اذا كنت محرما
في حجك او عمرتك الا الصيد فان عليك الفداء بجهل كان او عمد و لان الله قد اوجبه عليك فان اصبته و انت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة
و ان اصبته و انت حرام في الحل فعليك القيمة و ان اصبته و انت حرام في الحرم فعليك الفداء مضاعفا نعم عن سليمان بن خالد انه سئل ما في القمري و الدبسي
و السمان و العصفور و البلبل قال قيمته فان اصابه المحرم في الحرم فعليه قيمتان ليس عليه دم و يمكن ان يكون لعدم المثل لها من النعم كما ذكرناه و هي
فلا يكون مخالفا لما عن ظاهر المقنع المضاعفة في الفداء فقال ان على المحرم في الحرم الفداء مضاعفا و اظهر منه ما عن الانتصار ان عليه فدائين للاجماع
و لان على المحرم في الحل فدية و على المحل في الحرم فدية و يمكن ارادتهما القيمة و ان بعد الا ان الاحتجاج بما عرفته سابقا من وجوب القيمة على المحل و كذا
ما عن خلاف الشيخ ان قاتل صيد الحرم ان كان محرما تضاعف الجزاء و ان كان محلا لزمه جزاء واحد بل هو الظاهر في الموافقة لما سمعته من اطلاق الجزاء
على ما يشمل القيمة نعم من الغريب ما عن الحلبي ان المحرم اذا قتل في الحل على بريد لزمه القيمة و ان قتل في الحرم فالجزاء و القيمة و المحل اذا قتل في الحرم او على بريد لزمه
الفداء اذ هو عكس ما سمعته في النصوص و لعل ذلك من النساخ او من القلم و عن الانتصار و الناصرية ان المحرم اذا تعمد الصيد كان عليه جزاءان و ذلك
في الناصرية قاصدا به نقض الاحرام للاجماع و الاحتياط و لان عليه مع النسيان جزاء و العمد اغلظ فتجب له المضاعفة و عن ابن ادريس ان كان ذلك منه
في الحرم و هو محرم عامدا اليه تضاعف ما كان يجب في الحل عليه و فيه انه لا فرق في دليل المضاعفة في الحرم بين العمد و غيره كما انه لا نجد لهما دليلا في الحل من
حيث العمدية بل لم يحضرني الآن موافق له فضلا عن كونه مجمعا عليه فالتحقيق ما عرفته سابقا و لاحقا من وجوب القيمة على المحل في الحرم و وجوب الفداء
على المحرم في الحل ان كان له فداء و وجوبه مع القيمة عليه في الحرم و الا فقيمتان نعم قد ذكر الشيخ و ابنا حمزة و البراج و ابن سعيد و الفاضلان و غيرهم بل في ذلك نقل
انه المشهور ان ذلك كذلك حتى تنتهي المضاعفة الى البدنة فلا تضاعف بمعنى ان ما تجب فيه البدنة لا تجب معها القيمة او البدنتان للاصل و قول
عليه السلام فيما تقدم من مرسل ابن فضال انما يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة حتى يبلغ البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون
و نحوه مرسله الاخر فيخص او يقيد بذلك ما دل عليها الا انه قد نوقش بانقطاع الاصل بما عرفت و قصور المرسل سندا عن التقييد و التخصيص و معارضته
خصوصا ما سمعته من قول الجواد عليه السلام المروي بعدة طرق المشتمل على قرائن عديدة تدل على صحته و لعله لذا مال غير واحد من متاخري المتاخرين
الى ما عن ابن ادريس من التضعيف مطلقا بل هو المحكي عن الاكثر بل عن ابن ادريس الى ما عدا الشيخ من الاصحاب مؤذنا بالاتفاق عليه و هو مع كونه لنسبته
احوط لا يخ من قوة و ان امكن القول بانجبار المرسلين بما سمعته من الشهرة في ذلك مضافا الى تبين ما في الكتب الاربع فيصلحان للتخصيص و
التقييد بل و المعاضدة التي يمكن فيها بالحمل على ضرب من الندب فتامل نعم في ذلك من ان المراد ببلوغ البدنة بلوغ نفس البدنة او قيمتها غير واضح ذلك لما سمعته
من النص و الفتوى تعلق الحكم بنفس البدنة و كذا لا يلحق بها اوشها قطعا الله العالم و كلما تكرر من الجناية على الصيد من المحرم نسيانا الاحرام
وجب عليه ضمانه بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض او متواتر و هو الحجة بعد العموم كتابا و سنة و خصوص ما تسمعه
من النصوص و كذا لو كان خطا بان اراد قتل غير الصيد فقتله او ضرب من غير قصد للضرب الذي هو من معقد الاجماع لكن بل و ان كان عن جهل بالحكم
الشرعي عملا باقوى الوجهين و لو تعمد وجبت الكفارة اولا اجماعا بقسميه كتابا و سنة بل هو كالضروري ثم لا يتكرر و هو ممن ينتقم الله منه

لو فعل عمدا ايضا كما في النهاية و المقنع و ديات التهذيب و الاستبصار و المهذب و الجامع و غيرها على ما حكي عن بعضها بل عن كنز العرفان نسبته الى اكثر
الاصحاب بل في محكي التبيان انه ظاهر مذهب الاصحاب و الجمع بينه الظاهر في رواياتنا و قيل و القائل ابن الجنيد و ابن ادريس و الشيخ في ط و ف و السيد و
الحلبي في ظاهرهما على ما حكي عنهم تتكرر و الاول اشهر فتوى و رواية بل عن ف نسبته الى كثير من الاخبار و للاصل السالم عن معارضة ظاهر النصوص
بعد ظهور قوله تعالى و من عاد فينتقم الله منه في ان الجزاء مع العود انتقام الله تعالى في مقابل الجزاء الابتدائي من الفدية و مرجعه الى ان الجزاء للتكفير
لا للعقوبة و لا تكفير بالفدية مع العود مضافا الى ما في النصوص من التصريح بكون المراد من الاية ذلك قال الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي المحرم
اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه و يتصدق بالصيد على مسكين فان عاد فقتل صيدا اخر لم يكن عليه جزاء و ينتقم الله منه و النقمة في الاخرة و في
حسنه اذا اصاب اخر فليس عليه كفارة قال الله عز و جل و من عاد فينتقم الله منه و لم يكن عليه كفارة و في خبر حفص الاعور اذا اصاب المحرم الصيد
فقولوا له هل اصبت قبل هذا و انت محرم فان قال نعم فقولوا له ان الله منتقم منك فاحذر النقمة و ان قال لا فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد و في
مرسل ابن ابي عمير عن بعض اصحابه الذي هو كالصحيح للاجماع على قبول مراسيله اذا اصاب المحرم الصيد خطاء فعليه ابدا في كل ما اصاب الكفارة فان اصابه
ثانيا متعمدا فليس عليه فيه الكفارة و هو ممن قال الله عز و جل و من عاد فينتقم الله منه و روي في ... عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه غير مسند
الى الصادق عليه السلام و في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال في قول الله عز و جل و من عاد فينتقم الله منه قال من قتل صيدا و هو محرم حكم عليه ان
يجزي بمثله فان عاد فقتل اخر لم يحكم عليه و ينتقم الله منه و في حديث الجواد عليه السلام مع المامون المنقول في جملة من الاصول و كلما اتى به المحرم بجهالة فلا
شيء عليه الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان او بعلم او بخطاء الى ان قال و ان كان ممن عاد فهو ممن ينتقم الله منه و ليس عليه كفارة و النقمة
في الاخرة و المناقشة في الاول بانه متروك الظاهر لكون مقتول المحرم من الصيد ميتة فلا يتصدق به على المسكين فيحمل على بطلان امتناعه فلا
يدل على القتل المكرر و فيه بعد و في مرسل ابن ابي عمير بالحمل على انه ليس عليه الجزاء وحده بل و يعاقب كما ترى لا ينبغي ان تسطر و لا التساهل و دفعها كالمناقشة
بان مقتضى اطلاق بعض النصوص المزبورة عدم الفرق بين العمد و غيره ضرورة اندفاعها بتحكيم المقيد عليها مضافا الى ظهور قوله فينتقم الله
منه في حال العمد كالطلاق بعض النصوص المزبورة وجوب التكرار مع المحمول على ذلك ايضا و منه يعلم ما في الاستدلال للاول بالاية و بعموم
نحو قول الصادق عليه السلام في حسن ابن عمار عليه الكفارة في كل ما اصاب و في صحيحه عليه كلما عاد كفارة اذ قضية تحكيم الخاص على العام بل لكانت ما موصولة
في الاول خرج عما نحن فيه ضرورة كونه في افراد الصيد الذي لا كلام فيه بل الاجماع منعقد عليه انما الكلام في تكرر الاصابة الذي لم يرد
بالعموم و على كل حال فلا تنافي بين النصوص و اولى من ذلك بذلك ما في صحيح البزنطي سئل الرضا عليه السلام عن المحرم يصيب الصيد بجهالة او خطاء
او عمد اهم فيه سواء قال لا قلت جعلت فداك ما تقول في رجل اصاب الصيد بجهالة و هو محرم قال عليه الكفارة قال فان اصاب خطاء قال عليه
الكفارة قال فان اخذ ظبيا متعمدا فذبحه قال عليه الكفارة قال جعلت فداك الست قلت ان الخطاء و الجهالة و العمد ليس سواء فباي شيء يفضل
المتعمد الجاهل و الخاطي قال بانه اثم و لعب بدينه بتقريب ان العامد لو فضل بغير ذلك لبينه لانه وقت الحاجة فانه يكفي في البيان ما سمعته من النصوص
على انه في بيان فضله في المرة الواحدة بل لعل الطلاق جميع النصوص الى بيان ذلك لا الى ارادة التكرير و اغرب من ذلك الاستدلال بانه يلزم
ان يكون من قتل جرادة ثم نعامة عليه كفارة الجرادة دون النعامة و هو لا يناسب الحكمة و بانه يلزم ان يكون ذنب من يقتل جرادة او زنبورا
عقيب نعامة اعظم من قتله النعامة الاولى اذ هو كما ترى لا يوافق اصول الامامية ضرورة كونه كالاجتهاد في مقابلة النص و نحو ذلك ما وقع من مثل
الفاضل من التاويل في النصوص المزبورة مما هو كالمقطوع بفساده معللا ذلك بانه و ان بعد لكن الجمع بين الادلة اولى اذ هو كما ترى
ليس باولى من الجمع بينهما بما هو مستفاد منها من التفصيل الذي يحمل عليه الاطلاق في كل من الطرفين سيما بعد موافقة هذه النصوص لظاهر
الكتاب و مخالفتها لما عليه العامة الذين جعل الله الرشد في خلافهم فان المحكي عنهم عدا النادر منهم تكرار الكفارة بتكرار الفعل مط فلا
محيص بعد الاحاطة بما ذكرناه عن القول بالتفصيل نعم الظاهر اختصاص ذلك بالمحرم دون المحل في الحرم كما صرح به ثاني الشهيدين و غيره
و احتمال ارادته من المحرم ما يعم المحرم بل من قوله تعالى ما دمتم حرما في غاية البعد ان لم يكن الفساد و في الاحرام الواحد دون الاحرامين و ان تقارب
زمان التكرار بينهما بان كان في اخر الاول و اول الثاني فضلا عن الاحرامين في عامين الذي لا خلاف في تعدد الكفارة فيه و لا فرق ايضا بين ارتباط
احدهما بالاخر كحج التمتع و عمرته و عدمه كحج الافراد و عمرته اقتصارا فيما خالف ما يقتضي التكرير و لو في قاعدة وجوب المسبب بوجود السبب على
المتيقن و هو ما عرفت فما في غاية المراد من خلاف ذلك لا يخفى ما فيه من نظر فانه بعد ان اعترف بان ظاهر كلامهم التكرار في احرام واحد او تباعد
الزمان قال اما لو تكرر في احرامين ارتبط احدهما بالاخر او لا فيحتمل انسحاب الخلاف لصدق التكرار و عدمه لتغايرهما بتحقق الاحلال و
يقوى صدق التكرار او تقارب الزمان بان يصيد في اخر المتاوسع او اول التالي مع قصر الزمان كالمحكي عن غيره من عدم التكرار اذا ارتبط احدهما
بالاخر و عدمه لعدم واضح الضعف اذ الجميع كما ترى و دعوى ان المرتبطين بمنزلة احرام واحد على انه لا دليل على اعتبار الوحدة في الاحرام
الا الاتفاق الذي لم نعلم تحققه في الفرض و اضعف منه المنع بعد انسياق الواحد و قاعدة الاقتصار و غير ذلك نحو المحكي عن احمد من الفرق بين
تخلل التكفير و عدمه ضرورة ظهور الاية في عدم الفرق و كذا ما عن بعض من عدم الفرق في عدم التكفير بالعود بين كونه عقيب عمد او سهو اذ الظاهر

من الاية ومرسل ابن ابي عمير ان لم يكن صحيحه وصحيح الحلبي بل والمهذب كون العمد عقيب العمد او هو عقيب الخطاء وبالعكس فلا خلاف كما عن بعض
بل ولا اشكال في وجوب التكرير نعم في كشف اللثام كان جمل الحكم هنا كالسهو ولعله كذلك لانسياق العالم المتذكر من الاية والنصوص دون الجاهل لا
فيقل من الشك فيبقى على مقتضى التكرير والله العالم وكيف كان فلا خلاف في ان رامي المحرم بل والمحل في الحرم يضمن الصيد بقتله عمدا بان يعلم انه صيد فقتله
ذاكرا للاحرام عالما بالحكم او لا مختارا او مضطرا لنحو ما تقدم من الجراد الذي يشق التحرز عنه وما صال عليه من السباع وسهوا بان يكون غافلا عن
الاحرام او الحرم او عن كونه صيدا او خطأ بان قصد شيئا فاخطأه الى الصيد فاصابه بل او قصد تخليصه من سبع ونحوه فادى الى قتله على الاصح
بل الاجماع بقسميه على ذلك كله على الاخير بل في كشف اللثام على الجميع خلافا للمحكي عن الحسن البصري ومجاهد فلم يضمنا العامد وهو خلاف نص القرآن والاجماع
بل الضرورة من المذهب وللاوزاعي فلم يضمن ان اضطر اليه وللاخرين فلم يضمنوا الخاطئ مضافا الى النصوص كقول الصادق ع في صحيح معوية وليس عليك
فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان او بعمد وفي صحيح مسمع اذا رمى المحرم صيدا فاصاب اثنين فان عليه كفارتين جزاؤهما
وصحيح البزنطي سأل الرضا ع عن المحرم يصيب الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطأ قال اي شيء الخطأ عندكم قلت يرمي هذه النخلة فيصيب
نخلة اخرى قال نعم هذا الخطأ وعليه الكفارة وغيرها من النصوص فلو رمى صيدا فمرق السهم فقتل اخر كان عليه فداءان وكذا لو رمى غرضا فاصاب صيدا
ضمنه لما عرفت ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى عدم الفرق بين العامد وغيره في تعدد الكفارة خلافا للمرتضى في محكي الانتصار والناصريات فالتضاعف في العمد اما
مطلقا كما في الاخير او مع قصد نقض الاحرام كما في الاول مستدلا عليه بالاجماع والاحتياط وبان عليه مع النسيان جزاء ولعل التغليظ فيجب له المضاعفة وفيه
ان الاول موهون بعدم موافقة احد له عليه كما اعترف به في الرياض والثاني ليس بدليل شرعي على الوجوب كما هو محرر في محله والثالث انه اجتهاد في مقابلة النص الصريح
بان الفارق بين العمد وغيره الاثم الموجب للعقاب وبه يثبت التغليظ فلا يحتاج الى تعدد الكفارة كما هو واضح وقد تقدم بعض الكلام في ذلك والله العالم
ولو اشترى محل بيض نعام لمحرم فاكله كان على المحرم عن كل بيضة شاة وعلى المحل عن كل بيضة درهم بلا خلاف اجده فيه بل في ك الاتفاق عليه لصحيح ابي عبيدة
سألت ابا جعفر ع عن رجل محل اشترى لمحرم بيض نعام فاكله المحرم فما على الذي اكله فقال على الذي اشتراه فداء كل بيضة درهم وعلى المحرم لكل بيضة شاة وظاهر
النص كالفتاوى ترتيب ذلك على المحل وان كان في الحل ولا استبعاد فيه بعد النص والفتوى وان لم يكن كفارة على المحل لو اشترك مع المحرم في قتل الصيد في الحل لكن في ك
يمكن وجوب اكثر الامرين عليه من القيمة والدرهم لو كان في الحرم لان حكم البيض المذكور يقتضي تغليظا فلو اقتصر على الدرهم مع وجوب القيمة في غيره مع فرض
زيادتها عليه كان نقصا منه والواقع خلافه لا انه كما ترى مجرد اعتبار وكذا ما فيها ايضا من ان الاكل ان كان في الحل فالحكم كما ذكرنا وان كان في الحرم ففي
تضاعف الفداء بحيث يجتمع عليه الشاة والدرهم نظر من اطلاق القاعدة السابقة الدالة على الاجتماع ومن اطلاق النص هنا على وجوب الدرهم ويمكن قويا ان
يجمع بين النصين المطلقين بالتضاعف لعدم المنافات الا ان الاصحاب ما لم يصرحوا بشيء قلت قد يقال بظهور الفتاوى في عدم وجوب الشاة غير الدرهم فلم يذكروا هذه
المسألة مستقلة عن مسألة المضاعفة بالاجماع على وجه يظهر منهم انفرادها بالحكم المزبور للنص المذكور ومن ذلك يظهر لك النظر ايضا فيما ذكره غير واحد
من ان كسر بيض النعام قبل التحرك موجب للارسال فلا يتم وجوب اطلاق الشاة هنا بل ان كسره ثم اكله ثم وجب الجمع بين الارسال بسبب الكسر والشاة بسبب
الاكل تقريرا للنصين وانما يتم وجوب الشاة خاصة اذا اشتراه المحل مكسورا او كسره هو اذ يمكن اخراج هذه المسألة بالنص والفتوى عن ذلك للاطلاق
والاولى منه ما لو اشتراه مطبوخا ثم كسره المحرم فان الواجب الشاة خاصة لزوال منفعة البيض بالنسبة الى الفرخ الذي هو حكمة الارسال ومثله ما لو ظهر
البيض بعد الكسر فاسدا وفي ك ويمكن الجمع لصدق الكسر ضعفه واضح ولو طبخه المحرم ثم كسره واكله فالظاهر وجوب الشاة خاصة وان قلنا بوجوب
الارسال بالكسر لعدم تناوله وان شاركه في منع الاستعداد لكن في ك لا اقوى وجوب الارسال مع الشاة لمساواة الطبخ للكسر في منع الاستعداد للفرخ
ولصدق الكسر بعد ذلك ولا يقصر الامر عن الكسر ابتداء وفيه ما لا يخفى قيل والاولى بالعدم هنا لو طبخه ولم يكسره لو قيل به بثمنه وفيه انه لا مدخل للكسر
بعد فرض قيام الطبخ المذهب للاستعداد مقام الكسر نعم فلو كسره له محل بعد ذلك واكله المحرم وجبت الشاة بالاكل ونفي الارسال لما عرفت ولا يجب
على المحل الكاسر شيء للاصل السالم عن معارضة النص ولو كان الكاسر محرما ففي ك في وجوب الشاة او القيمة او الدرهم نظر قد يقال بعدم وجوب
شيء عليه للاصل السالم عن معارضة النص بعد فرض ذهاب استعداد البيض للفرخ بالطبخ المفروض عن غيره ولو فرض شمول تلك النصوص له لا تجه الارسال
لا احد الثلثة ولو كان المشتري للمحرم محرما ففي ك احتمل قويا وجوب الدرهم خاصة لاولويته من المحل بذلك مع البراءة من الزيادة ووجوب الشاة
لمشاركته للمحرم كما لو باشر احدهما القتل ودل الاخر واستجود في ك ذلك ايضا وتقوى الاشكال لو اشتراه صحيحا فكسره الاخر واكل حيث يجب الارسال
اذ ليس المشتري بكاسر ولا آكل ولكنه سبب فيهما قلت قد يقال بعدم ترتب شيء على المحرم غير الاثم للاصل بعد الخروج عن النص وعن نحو التسبيب الذي هو نحو
الدلالة على الصيد مع منع الاولوية بالنسبة الى الدرهم فتامل ولو اشترى المحرم لنفسه من محل وباشر الاكل ومقدماته ففي ك ايضا في وجوب الدرهم والشاة
او الارسال معها نظر من وجوب الاخيرين عليه بدل الشراء ووجوب الدرهم على المحل فعلى المحرم اولى ومن خروجه عن صورة النص ولا فوري لان
حكم الاخيرين منصوص والاول لا يدخل بفهم الاولوية فقد وفيه منع الدخول بالمفهوم المزبور كما جزم به في ك نعم يتجه عليه ما يقتضيه الكسر والاكل ولو
انتقل الى المحل بغير الشراء وبذله للمحرم ففي ك في وجوب الدرهم على المحل وجهان اظهرهما العدم وقوى ابن فهد في المهذب الوجوب لان السبب اعانة
المحرم ولا اثر لخصوصية سبب تملك العين وفي ك لو انتقل الى المحل والمحرم بغير الشراء ففي لحوق الاحكام نظر من المشاركة في الغاية وعدم

النص مع مخالفته في المحل للقواعد الدالة على عدم وجوب شيء في غير هذه الصورة من مسائل الصيد يمكن ان يجب على المحرم ما كان يجب بالشراء ولا يجب على
المحل قلت قد يقال ان المتجه وجوب قيمة البيض على المحرم بسبب الاكل والارسال مع الكسر صحيحا اخذا من القواعد السابقة خاصة كما ان المتجه عدم ترتب شيء على
المحل لو كان المشتري غير البيض وان كان اعظم كالنعامة والنحو نعم يتجه وجوب القيمة او المنصوص على المحرم وبما ذكرنا يظهر لك ما في كشف اللثام
من الموافق والمخالف قال الاخذ وهل بغير الشراء كالشراء احتمال قريب وان كان المشتري ايضا محرما وكان مكسورا او مطبوخا او فاسدا لم يكن عليه للكسر
الا درهم لاعانة المحرم على اكله وان كان صحيحا فدفعه الى المحرم كان مسببا للكسر فعليه ما على من باشره وان كسره بنفسه فعليه فداء
وكان الطبخ مثله ثم عليه اذا دفعه الى الاكل الدرهم وان اشتراه المحرم لنفسه لم يكن عليه للشراء شيء كما لا شيء على من اشترى غير البيض من صيد وغيره
والارسال للاصل وبطلان القياس ومنع الاولوية وان تبعه في اكثره في الرياض والله العالم ولا يدخل الصيد في ملك المحرم في الحل وفي الحرم اصطيادا
ولا ابتياعا ولا هبة ولا ميراثا ولا غير ذلك من اسباب التملك كما في فع وعد وغيرهما بل في ك نسبته الى القطع به في كلام الاصحاب بل عن غيره
الاجماع عليه في الاصطياد لظهور الكتاب والسنة والفتاوى في التنافي بين الاحرام وتملك الصيد فان قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ما دمتم
حرما ظاهر في ارادة حرمة ساير الانتفاعات المنافية حقيقة للتملك خصوصا اذا لوحظ كون تملكه من جملة الانتفاع كظهور خبر ابي سعيد
المكاري عن الصادق ع لا يحرم احد ومعه شيء من الصيد حتى يخرجه عن ملكه فان ادخله الحرم وجب عليه ان يخليه فان لم يفعل حتى يدخل ومات لزمه
الفداء في ذلك ايضا مضافا الى ظهور وجوب ارساله وضمانه المقتضي لخروجه عن ملكه والا فلا يعقل ضمانه للنفس فيه ايضا بل والى ظهور الاجماع المحكي عن
الجواهر وظاهر غيره على زوال ملكه عنه بالاحرام فيه ايضا ضرورة كون ذلك ليس الا لمنافات الاحرام تملك الصيد الذي هو اثر سبب من اسبابه الاختيارية
من الاصطياد والابتياع ونحوهما او القهرية كالارث ونحوه فاذا ابطل الاحرام اثر السبب علم منه عدم تأثير السبب معه اثره لكن نافى في ذلك
كله غير واحد من متاخري المتأخرين حتى مال سيدك منهم الى ما ارسله عن الشيخ من الدخول في الملك ثم وجوب الارسال وان كنا لم نتحقق ذلك عن الشيخ
بل في كشف اللثام عنه انه لا يدخل بالاتهاب في ملكه والطلق ولا يجوز له شيء من الابتياع وغيره من انواع التملك وان الاقوى انه يملك بالميراث ولكن
ان كان معه وجب عليه ارساله والا بقي في ملكه ولا يجب ارساله والذي حكاه عنه في المخ انه قال اذا انتقل الصيد اليه بالميراث لا يملكه ويكون باقيا
على ملك الميت الى ان يحل فاذا احل ملكه قال ويقوى في نفسي انه ان كان حاضرا معه فانه ينتقل اليه ويزول ملكه عنه وان كان في بلده يبقى في ملكه ولي
في الانتقال الذي قواه الشيخ اشكال لنا قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما انتهى ما في المخ وفي كشف اللثام بعد ان حكى عن الشيخ ما سمعت
قال وهو قوي لان الملك هنا ليس بالاختيار ليدخل في عموم الاية بالتحريم ويرثه لعموم ادلة الارث وانما الذي بالاختيار الاستدامة فلذا اوجب
الارسال ان كان معه قال وهو مقرب كره فيها وفي هي ان الشيخ قائل به في الجميع والذي في ط يختص بالارث وهو المنقول في المخ والشرحين
قلت ظاهر القائلين بعدم الدخول في الملك عدم الفرق فيه بين اسبابه القهرية والاختيارية بل لعل وجوب الارسال لكونه غير مالك له كما لو صاده
وهو محرم وليس الا لتنافي الاحرام وملكية الصيد ابتداء واستدامة بل سمعت ما حكاه في المخ عن الشيخ من انه يملكه ثم يزول عنه وعلى كل حال
فليس له القبض من البايع او الواهب ونحوهما بل ولا ممن لم تكن حرمته اثبات اليد على الصيد فان قبض وتلف في يده فعليه الجزاء لله تع والقيمة
للمالك الذي هو البايع ونحوه لكونه مقبوضا بالمعاملة الفاسدة وان اذن المالك ضرورة كون القبض عدوانا باعتبار عدم المشروعية ومنه يعلم ما
في كشف اللثام من التوقف في ذلك في غير محله وان حكي عن ط انه قال لا قيمة عليه للواهب قال وهو الوجه لانه اباحه له فلا يضمن اذا تلف وفيه انه
يمكن ان يكون ذلك من الشيخ لقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده بناء على تسليمها والنافي فيها نظر ذكرناه في محله ان لم يكن اجماع ضرورة اقتضاء
قاعدة اليد الضمان والاذن الحاصلة من العقد الفاسد لا ترفع الضمان ثم بناء على عدم التملك بالارث اذا كان معه قال في كشف اللثام ايضا يبقى
الموروث على ملك الميت اذا لم يكن وارث غيره واذا احل دخل الموروث في ملكه ان لم يكن في الحرم وان كان معه مشاركه في الارث فان احل قبل قسمة
التركة شاركه في الصيد ايضا والا فلا وان لم يكن معه الا وارث بعد اختص بالصيد وهو بعيد انتهى ولا يخلو من نظر ولو احرم بعد بيع الصيد وافلس
المشتري وظهر عيب في الثمن او باع مع خيار لم يكن له حالة الاحرام اخذ العين لما عرفت من عدم دخولها في ملكه حالة الاحرام وفي كشف اللثام وللمشتري
رده بعيب وغيره من اسباب الخيار ولكن ليس له الاخذ وفيه ان الرد بالعيب اذا لم يترتب عليه تملك البايع العين يمكن منع مشروعيته بل حقيقة الرد
رجوع العين الى ملك البايع فلا يبعد تعين الارش له او الانتظار الى ان يحل ولو استودع صيدا محلا ثم اراد الاحرام سلمه الى المالك ثم الى الحاكم
ان تعذر المالك فان تعذر الحاكم فالى ثقة محل لما عرفت من حرمة استيلائه على الصيد حال الاحرام فان تعذر الثقة ففي عد اشكال اقربه الارسال
والضمان ولعل وجه الاشكال من تعارض وجوب حفظ الامانات وردها ووجوب الارسال عند الاحرام كما ان وجه الاقربية الجمع بين الحقين و
التغليب للاحرام ويحتمل الحفظ وضمان الفداء ان تلف تغليبا لحق الناس وقد يقال بعدم جواز الاحرام حتى يرده الى صاحبه فتأمل ولو كان عنده الى ان احرم
ففي كشف اللثام في كل من الحفظ والتسليم الى المالك والحاكم او ثقة او الارسال اشكال وضمان القيمة لهذا الدليل فان سلم الى احدهم ضمن الفداء
الا ان يرسله المتسلم كما نص عليه في كره وفيه انه بناء على ترجيح ما دل على وجوب الحفظ والتسليم للمالك ووليه على ما دل على وجوب الارسال يتجه
عدم الفداء بالاهمال الضرورة تخصيص الادلة تلك بغير الفرض وكيف كان فقد ظهر لك بما ذكرناه ان المحرم حال احرامه لا يدخل ملكه الصيد بسبب من اسبابه

لكن هذا كله اذا كان الصيد عنده واما لو كان في بلده او غيرها مما لا يصدق عليه كونه عنده او معه ففيه تردد من وجود المانع عن الملك بدليل الآية وغيرها ومن البعد الموجب لعدم خروج الصيد فيه عن الملك فيقبل دخوله فيه ولا شبهة فالفاضل وثاني الشهيدين وغيرهما انه يملك بل لا اجد فيه خلافا صريحا نعم ربما كان ذلك مقتضى اطلاق بعض الفتاوى والتحقيق خلافه لما عرفته في الاستدامة التي نظهر هنا من النص والفتوى تلازمهما مع الابتداء وبه يخرج عن عموم الآية فيبقى ح عموم التملك باسبابه حينئذ بحاله ثم ان ظاهر المتن وغيره عدم الفرق في ذلك بين كون المحرم في الحرم او في الحل وعن كره وهي وير التفصيل بذلك في اصل التملك معللا بان له استدامة الملك فيه فكذا ابتداؤه وقد ينافيه قطعهم فيها بزوال ملكه عنه بالاحرام واحتياجه له بان استدامة الامساك كابتدائه وهو يعم المحرم في الحرم وفي الحل وبما سمعته سابقا من تملك المحل في الحرم انشاء منه نعم لو كان الصيد في الحرم زال ملك المالك عنه فلا يدخل في ملك احد فانه لو جرح تملك المحرم في الحل او الحرم او النائي عنه بخلاف ما كان معه فقد تقدم الكلام في المسألة في المحرم وفي المحل في الحرم والله العالم ولو اضطر الى اكل الصيد لمخمصة جاز اكله اجماعا بقسميه ونصوصا ولكن يضمنه اجماعا بقسميه ونصوصا ايضا ولو كان عنده مع الصيد ميتة اكل الصيد ان امكنه الفداء والا اكل الميتة كما في قد بل وحكي في يه و ط والمهذب الا ان فيها الاجازة له اكل الميتة لصحيح ابن بكير وزرارة عن ابي عبد الله ع في رجل اضطر الى ميتة او صيد وهو محرم قال ياكل الصيد ويفديه وصحيح الحلبي عنه ايضا سألته عن المحرم يضطر فيجد الميتة والصيد ايهما ياكل قال ياكل من الصيد اما يحب ان ياكل من ماله قلت بلى قال انما عليه الفداء فليأكل وليفده وخبر منصور بن حازم عنه ايضا على ما عن محكي التهذيب والمقنع في يب سألته عن محرم اضطر الى اكل الصيد والميتة قال ايهما احب اليك ان تأكل من الصيد او الميتة قلت الميتة لان الصيد محرم على المحرم فقال ايهما احب اليك ان تأكل من مالك او الميتة قلت آكل من مالي قال فكل الصيد وافده وخبر يونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن المضطر الى الميتة وهو يجد الصيد قال ياكل الصيد قلت ان الله عز وجل قد احل له الميتة اذا اضطر اليها ولم يحل له الصيد قال تأكل من مالك احب اليك او الميتة قلت من مالي قال هو مالك وعليك فداؤه قلت فان لم يكن عندك مال قال تقضيه اذا رجعت الى مالك وفي كشف اللثام وكذا قال ع لمنصور بن حازم فيما رواه البرقي في المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى عن منصور ويؤيد ذلك اختصاص الميتة بالحرمة الاصلية وبالخبث وفساد المزاج ولعلها الفتوى لما عليه اكثر العامة ورؤسائهم ومنهم اصحاب الرأي وهم اصحاب ابي حنيفة بل في الانتصار الاجماع على اختيار الصيد مع فدائه ولا ياكل الميتة وان كان لم يتعرض لحكم من لا يقدر على الفداء كالخلاف والمفيد المحكي عن سلار والمقنع الصدوق يأكل الصيد ويفديه وكذا النصوص وظاهر المتن في فع انه قول مقابل للسابق قال فيه ولو كان عنده مع الصيد ميتة ففيه روايتان اشهرهما انه ياكل الصيد ويفديه وقيل ان لم يمكن الفداء اكل الميتة ومفهومه انه ياكل الصيد مع الفداء ان امكنه ووجه الفرق بين القولين ح انه ياكل الميتة مع عدم التمكن من الفداء على القول الثاني ولا على الاول بل يرجع فيه الى القواعد المقررة كما عن المهذب في شرح النافع قال وهي ان الصيد ان كان نعامة انتقل الى البدل الى ان ينتهي الى ما يلزم العاجز وهو الصوم وكذا ان كان ظبيا او غيرهما فهذا فرق ما بينهما فافهمه وحاصله ان الاول الاكل ووجوب الفداء والثاني الاكل بشرط التمكن من الفداء الذي هو القول الثاني وفي التنقيح بعد ان حكى القول بالتفصيل بامكان الفداء فلا يضطر الى الميتة وعدمه فيضطر قال في هذا الترجيح نظر لانه على تقدير تمامه اي فارق بينه وبين الوجه الاول وهو الاكل والفداء فان جواز الاكل اذا كان مشروطا بالمكنة من الفداء لا يكون هناك قول آخر فيه تفصيل بل يكون القولان قولا واحدا والذي يظهر من كلام المص وغيره انهما قولان احدهما الاكل مط ولزوم الفداء في الذمة سواء قدر عليه في الحال او لا وثانيهما جواز الاكل مع امكان الفداء ويمكن ان يجاب بان الفرق بينهما ما بين الرخصة والعزيمة فان الاكل في الاول رخصة وفي الثاني عزيمة ولا يخفى عليك ما في السؤال والجواب والتحقيق ان الفرق بينهما شرطية التمكن في جواز الاكل وعدمها بل الاكل سبب في وجوبه في الذمة بل قد يقال ان ظاهر الفتاوى عدم اعتبار الابدال وان المتعين الفداء على معنى وجوبه في ذمة الاكل ولا يخرج من احاله وفي الرياض بعد ان حكى ما سمعت قال وظاهرهما بل غيرهما ان المعتبر من التمكن وعدمه انما هو وقت الاضطرار الى الاكل كما عن الاسكافي لكن هو احد القائلين بالقول الثاني وفيه نظر بل الاظهر انه مع التمكن وقت الاضطرار يأكل الصيد ويقضي الفداء اذا رجع الى ماله كما في الموثق ونحو الصحيح المروي عن المحاسن قلت لا ظهور في كلامهم في ذلك نعم هو ظاهر الاسكافي لقوله فان كان في الوقت ممن لا يطيق الجزاء اكل واما غيره فقد اطلق الامكان الشامل للحال والمال الرجوع الى ماله وعلى كل حال ففي مقابل النصوص المزبورة خبر عبد الغفار الجازي سألت ابا عبد الله ع عن المحرم اذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد صيدا قال ياكل الميتة ويترك الصيد وخبر اسحق عن جعفر عن ابيه ان عليا عليهم السلام كان يقول اذا اضطر المحرم الى الصيد والى الميتة فليأكل الميتة التي احل الله له الا انهما قاصران عن المعارضة من وجوه بل لا عامل بهما من اصحابنا فاحسن شيء حملهما على التقية بل قد يحتمل في ثانيهما ان لا يكون واجدا للصيد وان اضطر اليه كما عن الشيخ بل احتمل فيهما الاضطرار الى ذبح صيد لعدم وجدان مذبوح منه فان المحرم اذا ذبحه كان ميتة ونفى البأس عنه في المخ بل عن المنتهى والتذكرة اختيار ذلك ففرقوا بين ان يجد صيدا مذبوحا ذبحه محل في حل فيأكله ويفديه وبين ان يفتقر الى ذبحه وهو محرم او يجده مذبوحا ذبحه محرم او ذبح في الحرم فيأكل الميتة وعن ابن ادريس انه قواه لانه مضطر اليها ولا عليه في اكلها كفارة ولحم الصيد ممنوع منه لاجل الاحرام على كل حال لان الاصل برائة الذمة من الكفارة وزاد بعضهم ان تحريم الصيد في الفرض من وجوه

وامساكه

وامساكه وقتله واكله بخلاف الميتة التي ثبت التحريم فيها من وجه واحد وربما نوقش بانه يمكن حرمتها من وجوه في بعض الافراد كما لو غصب شاة ونحوها محرمات ولا قائل بالفصل بامكان وجه واحد في الصيد اذا كان قد ذبحه غيره وهو محل في حل بل قد يرجح الصيد عليها بان حرمة اكله عارضية بسبب الاحرام والحرم بخلاف الميتة فانها اصلية وبان الصيد له بدل هو الفداء والموجب للعفو عنه اثمه في غير المقام فضلا عنه بخلاف الميتة وبان الميتة لم يرخص في اكلها الا بالضرورة ولا ضرورة مع وجود الصيد لالتزام بالفداء كما اشارت اليه الرواية وبالشهرة فتوى ورواية وبغير ذلك وعن الصدوق في الفقيه التخيير بين اكل الصيد والفداء واكل الميتة قال لان ابا الحسن الثاني ع قال يذبح الصيد ياكله احب الي من الميتة وعن ابن سعيد موافقته مضمونها بانه يذبح الصيد ياكله ولكن قال في محكي المقنع يأكل الصيد ويفديه وقد روي في حديث آخر انه يأكل الميتة لانها قد حلت له ولم يحل له الصيد وظاهره اختيار القول الاول وهو كما ترى ضرورة ان الجمع بالتخيير فرع التكافؤ المفقود هنا من وجوه بل ونحوه الجمع بالامكان وعدمه مع عدم الشاهد له وقد تلخص من ذلك ان الاقوال في المسألة اربعة او خمسة الاول الاكل والفداء والثاني الاكل ان تمكن من الفداء والا فالاكل في قول او ولو مع الرجوع الى ماله كما في آخر والثالث التخيير والرابع التفصيل الذي سمعته عن المنتهى والتذكرة وغيرهما والخامس ترجيح الميتة مط وقد حكاه ابن ادريس الا انا لم نتحققه واقواها الاول لما عرفته من النصوص المؤيدة بما سمعت المحمول ما خالفها على التقية او غيرها من غير فرق بين الصيد المذبوح في الحل وغيره حتى لو تمكن المحرم من الاصطياد بل ان كان في الحرم فيصيد ويذبحه وياكله فيقدم ماله على الميتة وان كانت مباحة الاكل بالذكاة فضلا عن غيرها ولكن عليه الفداء ولو بعد الرجوع الى ماله ولا ينافي بان ذبح المحرم له وخصوصا في الحرم لا يفيد تذكية بل هو ميتة ايضا اذ هو الاجتهاد في مقابلة النص مع امكان منع كونه ميتة هنا وان قلنا به في غير المقام الذي هو حال الضرورة بل قد سمعت احتمال كونه غير ميتة مط والله العالم ولذا كان الصيد مملوكا ففداؤه لصاحبه كما في فع وغيره وعد وغيرها بل في لك هكذا اطلق الاكثر ثم قال والمفهوم من الفداء ما يلزم المحرم بالجناية على الصيد من مال او صوم او ارسال وهو شامل ايضا لما اذا زاد عن قيمة الصيد المملوك او نقص عنها اذا كانت الجناية غير موجبة لضمان الاموال كالدلالة على الصيد مع المباشرة وما كان للمالك فيه نفع وغيره كالارسال واذا لم ينتج شيئا كالصوم ولما اذا كانت الجناية من المحرم في الحل او في الحرم او من المحل في الحرم فيشمل ما يجتمع فيه القيمة والجزاء ومقتضاه انه لا يجب لله تع سوى ما يجب للمالك مع ان القواعد المستقرة تقتضي ضمان الاموال بالمثل او القيمة كيف كان وكما قد يقتضي الحال في هذه المسألة ضمان ما هو ازيد من ذلك كما اذا زاد الجزاء عن القيمة او اجتمع عليه الامران قد يقتضي ضمان ما هو اقل بل ما لا ينتفع به المالك فلا يكون الاحرام موجبا للتغليظ عليه زيادة عن الاحلال فيتحصل في هذه المسألة مخالفة في امور منها لزوم البدنة عوضا عن النعامة مع ان قيمتها والواجب على غاصبها المتلف ضمان قيمتها وهي قد تكون ازيد من البدنة وقد تكون اقل ومنها فض ثمنها على البر واطعامه للمالك على الوجه الذي سمعته في فضه على المساكين ومنها ان الصيام مع العجز عنه يقتضي ضياع حق المالك المالي مع ان الصوم من جملة الفداء الشرعي وايجابه لله تع وبقاء ضمان الصيد للمالك خروج عن القاعدة المذكورة ومنها لو كان المتلف بيضا موجبا للارسال فارسل الجاني ولم ينتج شيئا يلزم ضياع حق المالك وان اوجبنا القيمة هنا ونفينا الارسال لزم الخروج عن النص المعلوم ولو عجز عن الارسال فالكلام في الصوم بدله كما مر ومنها لو كان المحرم مثلا دالا ضمن ايضا مع المباشر ومنها الجماع الفداء المتعدد والسبب كك واعطاؤه للمالك وربما يزيد على ماله اضعافا مضاعفة ومنها الضمان لو كان المملوك حماما في الحرم كالقماري ففي ثم عاد الى المالك الى غير ذلك من المخالفات للاصل المتفق عليه من غير موجب يقتضي المصير اليه وقد ذهب جماعة من المحققين منهم فخر في كره ويرو الشهيد في س والمحقق الشيخ علي الى ان الفداء المملوك لله تعالى وعليه القيمة لمالكه وهذا هو الاقوى لانه قد اجتمع في الصيد المملوك حقان لله تعالى باعتبار الاحرام والحرم وللادمي باعتبار الملك والاصل عدم التداخل فح ينزل الجاني منزلة الغاصب في القابض بالسوم ففي كل موضع يلزمه الضمان يلزمه هنا كيفية وكمية فيضمن القيمي بقيمته والمثلي بمثله ومثله الارش في موضع توجيهه للمالك ويجب عليه ما نص عليه الشارع عليه هنا لله تع ولو كان دالا ونحوه ضمن الفداء لله تع خاصة وتبعه على ذلك كله غير واحد ممن تاخر عنه ولا ريب في قوة مختاره ان لم نقل بتعارض الادلة من وجه باعتبار اطلاق ما دل على ضمان المال لصاحبه بمثله او قيمته واطلاق ما دل على ضمان النعامة مثلا بالبدنة سواء كانت مباحة او مملوكة ولكن في الاول تكون لله تع باعتبار عدم مالك لها غيره بخلاف الثاني الذي كان المالك فيه غيره فيكفي ح دفع البدل له للاصل وحصول امتثال ما في الكتاب والسنة نعم ما ذكره من ابدال الفداء من الصوم ونحوه مما يمكن القطع بعدم ارادة القائل بما يشمله خصوصا القائل مثل المص والفاضل ونحوهما الذين هم سلاطين هذا الفن بل هم الذين لخصوه ولذا اقتصر الفاضل في عد على زيادة الفداء على القيمة ونقصه فقال وفداء المملوك لصاحبه فان زاد على القيمة على اشكال وعليه النقص وكان وجه الاشكال انه بدل قدره الش مثلا للمتلف فلا عبرة بغيره ولا زيادة حقيقة وانه ليس بدلا منه مط لانه لو لم يكن محرما لم يكن عليه سوى القيمة فالزائد انما وجب لحرمة الاحرام فلا يتعلق به ملك المالك كما ان الوجه في جزمه بان النقص عليه ان الاحرام لا يصلح سببا للضرر على المالك والتخفيف عن المتلف مع كونه سبب التغليظ ولان النصوص لا تنفي وجوب الزائد لسبب اخر ولان كلا من الاحرام والتعدي على مال الغير سبب للضمان فلئن لم يتعدد المسبب فلا اقل من دخول الناقص في الزائد وربما قيل بان مراده كون النقص على المالك كما ان الزيادة له ولكنه كما ترى في غاية البعد اما ما ذكره في ابيض فقد يدفع بمنع انه راجح في محو العبارة لعدم صدق الصيد

عليه

عليه وكذا تسفير الحمام ومع التسليم فان لم ينتج شيء او نتج ما ينقص عن القيمة فعليه القيمة كما انه يمكن القول فيما لو كان التكليف للصبيان بعد اندراجه
في نحو العبارة لعدم تصدق الفداء عليه بما هو بدل الفداء فيتعين الضمان للمالك وكذا الكلام في الاطعام المختص في النصوص كما سمعت
بالمساكين ويحتمل الصبر الى القدرة على الفداء او الاصطلاح مع المالك ولعل المتجه في صورة جناية المحرم في الحرم التي يجتمع فيها على الجاني
القيمة والفداء تعين الاولى للمالك والفداء لله تعالى كما ان المتجه فيما لو اجتمع ذلك مباشر تعين فداء المباشر للمالك وغيره لله تعالى واذا تعدد
مباشرون فالمالك شريك المساكين كما صرح به بعضهم ويحتمل ان يكون له واحد منها والباقي للمساكين والمراد من ذلك كله نفي ما سمعته
من ان مما لا ينبغي التزامه من مثل الفاضلين وان كان الاقوى خلاف ما ذكراه لعموم ما دل على ضمان الاموال بالمثل او القيمة وظهور الكتاب
والسنة في كون الفداء المزبور تماما هو من جهة الاحرام والحرم خصوصا بملاحظة قوله تعالى هديا بالغ ونحوه مما امر فيه بالصدقة به على المساكين
ونحو ذلك فيبقى ح جهة المالية على حالها في الاقتضاء كما وكيفا ولا يلحقها شيء من حكم الاحرام والحرم والله العالم وان لم يكن الصيد مملوكا
تصدق به بعد ذبحه ان كان حيوانا بلا خلاف ولا اشكال قال ابو جعفر ع في صحيح زرارة اذا اصاب المحرم في الحرم حمامة الى ان يبلغ
الظبي فعليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه فان اصاب منه وهو حلال فعليه ان يتصدق بمثل ثمنه وقال الصادق ع في حسنة الحلبي ان
قتل المحرم حمامة من حمام الحرم فعليه شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به الى غير ذلك مما تقدم نعم تضمن بعض النصوص طعام حمام
الحرم في بعض افراد الجزاء والاحوط ما عرفته وغيره من انه يستحق هذه الصدقة فقراء الحرم ومساكينه كما ان الاحوط اعتبار الايمان فيهم وان
قال في ك لم اقف للاصحاب على تصريح باعتبار الايمان ولا بعد واطلاق النصوص يقتضي العدم والله العالم وكل ما يلزم المحرم من فداء يذبحه او
ينحره بمكة ان كان معتمرا وبمنى ان كان حاجا كما في النافع وعد وغيرهما ومحكي ف وسم والاصباح والاشارة والفقيه والمقنع والغنية بل في ك
هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا وهو كذلك في الاخير اما الاول فقد سمعت من صرح فيه بما ذكره ولكن عن يه وط ولة ومع التصريح
بان للمعتمر ان يذبح غير كفارة الصيد بمنى وكذا عن روض الجنان وعن المهذب التصريح بجوازه في العمرة المبتولة وعن ئر ولة ونقد القران
للراوندي ظاهر ان العمرة المبتولة كالحج في ذبح جزاء الصيد بمنى دعن في ان العمرة المتمتع بها كالمبتولة في ذبح جزاء الصيد بمكة
ونحوه عن الغنية وان كان الاقوى الاول لقول الجواد ع للمامون فيما رواه المفيد في محكي د عن الريان بن شبيب عنه ع واذا اصاب
المحرم ما يجب عليه الهدي فيه وكان احرامه بالحج نحره بمنى وان كان احرامه بالعمرة نحره بمكة وفي المروي عن تفسير علي بن ابراهيم عن محمد بن الحسن عن
محمد بن عون النضري وفيما ارسله الحسن بن علي بن شعبة في محكي تحف العقول والمحرم بالحج ينحر الفداء بمنى حيث ينحر الناس والمحرم بالعمرة ينحر
الفداء بمكة وفي خصوص جزاء الصيد مضافا الى الاية والاطلاق المزبور قول الصادق ع في صحيح ابن سنان من وجب عليه فداء صيد اصابه
محرما فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره بمكة قبالة الكعبة وقول ابي جعفر ع في خبر زرارة في المحرم اذا اصاب صيدا
و وجب عليه الهدي فعليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس وان كان في عمرة نحر بمكة وان شاء تركه الى ان يقدم فيشتريه فانه يجزي عنه
والمراد بالاخير ما عن الشيخ من انه لا يجب عليه الشراء من حيث صاده والسياق الى مكة او منى وان كان الافضل خلافا عن الحلبيين فاوجبا المقطوع ابن
عمار في الصحيح يفدي المحرم فداء الصيد من حيث صاد ولكنه ظاهر في ارادة ذبح الفداء حيث صاد ولم اجد قائلا به الا ما حكاه في س عن الشيخ و
لعله لظاهر في يب ومن هنا يكون شاذا بل لو سلم عدم ظهوره في ذلك فهو قاصر عن معارضة الاصل والاطلاق نصا وفتوى فلا باس ح بحمله على
الندب بالمعنى الذي ذكره الشيخ فما عن الاردبيلي ره من الفتوى بظاهره وهو جواز فداء الصيد في موضع الاصابة وان كان الافضل التاخير الى مكة
ومنى حاملا للاية على ذلك ايضا محتجا عليه بزيادة على ما في المضمر المزبور بقول الصادق ع في كفارة قتل النعامة اذا اصاب المحرم الصيد لم يكفر في
موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه الحديث بل وبقوله في خبر محمد فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه الى ان قال ولا يبعد الافضلية في مكان
الاصابة في غير كفارة الصيد غير محله ضرورة انه يمكن دعوى الاجماع على خلافه مضافا الى ظاهر الكتاب والسنة التي منها ما عرفت ومنها ما مر في
نصوص المباحث السابقة كقول الصادق ع في صحيح الحلبي في كفارة الارنب شاة هديا بالغ الكعبة ومنها ما مر في نصوص الارسال وما نتج منها فهو
هدي بالغ الكعبة او هدي لبيت الله الحرام وغير ذلك فالمتجه حمل المضمر المزبور على ما سمعته بعد قصوره عن المعارضة من وجوه ولعل المراد في صحيح
ابي عبيدة تقويم الجزاء بعد صدق عدم الوجدان لا ذبح الهدي في ذلك المكان وكذا خبر محمد انما هو في الثمن لا في الهدي على انهما قاصرة عن معارضة
غيرهما من وجوه خلا يخرج عنهما خصوصا بعد ملاحظة فتاوى الاصحاب على كل حال فيما ذكرنا يظهر لك النظر فيما في ك تبعا للمحكي عن شيخه فانه
بعد ان ذكر ما سمعت وذكر صحيح ابن سنان وخبر زرارة قال وهذه الروايات كما ترى مختصة بفداء الصيد اما غيره فلم اقف على نص يقتضي تعين ذبحه في
هذين الموضعين فلو قيل بجواز ذبحه حيث كان لم يكن بعيدا للاصل ولما رواه الشيخ عن احمد بن محمد عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع من وجب عليه هدي
في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله تعالى يقول هديا بالغ الكعبة اذ قد عرفت ان النصوص والفتاوى على خلاف ذلك
بالنسبة الى فداء الحج صيدا او غيره فلا يخرج عنها بالمرسل المزبور نعم في صحيح ابن حازم سئل الصادق ع عن كفارة العمرة المفردة اين تكون فقال بمكة
الا ان يشاء صاحبها ان يؤخرها الى منى ويجعلها بمكة احب الي وافضل ويمكن حمل المرسل المزبور عليه كما انه يمكن تقييد الصحيح المزبور

في مكان ذبح الفداء

بغير فداء الصيد لما عرفته من ظ الاية وغيره ح فينحصر الاشكال في خصوص كفارة غير الصيد في العمرة المفردة دون الحج ودون فداء الصيد
في العمرة بالنسبة الى عدم تعين احد الموضعين لانه يجوز ذبحه في كل مكان ودفعه ممكن بالجمع بين النصوص بحمل الادلة على تعين مكة
لفداء الصيد فيها دون غيره فانه افضل وان جاز في غيرها بمنى فانه بذلك يجتمع جميع النصوص ولعله اولى من الجمع بينها بالندب في العمرة مطلقا
بالنسبة الى الصيد وغيره والظاهر الحاق عمرة التمتع بالعمرة المبتولة في الحكم لا بالحج كما عن ابني حمزة وادريس وغيرهما لما عرفت بل لعل ما حكي
عن والد الصدوق ايضا للمحكي عن الفقه المنسوب الى الرضا ع الذي قد تكرر منا عدم ثبوت نسبته فلا يصلح معارضا لما عن الادلة فضلا عن
ان يقاومها فالتحقيق مساواتها لها في الحكم لا للحج كما ان الاحوط تعين مكة لفداء العمرة المبتولة مط والله العالم هذا وروي معوية بن عمار
في الصحيح ان كل من وجب عليه شاة في كفارة الصيد وعجز عنها كان عليه اطعام عشرة مساكين فان عجز صام ثلثة ايام وزاد المص والفاضل فيها في
الحج وان لم نجد هاء فيما حضرنا من نسخه كما اعترف به في كشف اللثام وكذا بلغني الاول نفيها في نسخ يب قال ولا ظفرنا بها في خبر اخر ولفظه
قال ابو عبد الله ع من اصاب شيئا فداؤه بدنة من الابل فان لم يجد ما يشتري به بدنة فاراد ان يتصدق فعليه ان يطعم ستين مسكينا كل مسكين
مدا فان لم يقدر على ذلك صام مكان ذلك ثمانية عشر يوما مكان كل عشرة مساكين ثلثة ايام ومن كان عليه شيء من الصيد فداؤه بقرة فان
لم يجد فليطعم ثلثين مسكينا فان لم يجد فليصم تسعة ايام ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين فمن لم يجد صام ثلثة ايام بل لا يبعد
فيه كون الشاة كفارة الصيد لان السياق يقتضيه على كل حال فعن القاضي والفاضل في ير وكره وظاهر هي الفتوى به ولا باس به
بعد ان كان جامعا للشرائط الحجية بل في ك وكذا غيرهما ان العمل به متعين نعم قد عرفت عدم وجوب كونها في الحج كما عن ير وان كان هو احوط
بل ربما احتمل عدم اعتبار كونها في خصوص كفارة الصيد فيشمل الشاة الواجبة لغيره من المحظورات لان العبرة بعموم اللفظ والجواب
لا خصوص المحل والسؤال لكن قد عرفت شهادة السياق بذلك بل لعل عموم الموصول مشروط بما اذا لم يتقدمه معهود وقد تقدم هنا
والله العالم والطعام المخرج عوضا عن المذبوح تابع له في محل الاخراج كما في عد ومحكي ط لانه عوض عما للمساكين في ذلك المكان فيدفع اليهم وقد
يشمله قول الصادق ع فيما ارسله المفيد في المحكي عنه من اصاب صيدا فعليه فداؤه من حيث اصابه ومضمر ابن عمار يفدي المحرم فداء الصيد من
حيث اصابه نعم لا يتعين الصوم بمكان للاصل من غير معارض حتى الصحيح المزبور على تقدير زيادة في الحج فانه لا يعين مكة ولا منى كما هو واضح
والله العالم

المقصد الثالث في باقي المحظورات التي تترتب عليها الكفارة وهي سبعة الاول الاستمتاع بالنساء

سواء
فنقول من جامع زوجته محرما في الفرج قبلا او دبرا عامدا للجماع ذاكرا للاحرام عالما بالتحريم فسد حجه وعليه اتمامه وبدنة والحج من قابل
كان حجته التي افسدها فرضا او نفلا بلا خلاف اجده فيه في الجملة بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص ففي صحيح معوية
سئلت ابا عبد الله ع عن رجل محرم وقع على اهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فان عليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما
حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليهما الحج من قابل وصحيح زرارة او حسنه سئلته عن محرم غشي امرأته
وهي محرمة فقال جاهلين او عالمين فقلت اجبني على الوجهين جميعا قال ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا فاذا بلغا المكان الذي احدثا
فيه فرق بينهما حتى يقضيا مناسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى
عليهما عقوبة وصحيحه الاخر قلت لابي جعفر ع رجل وقع على اهله وهو محرم قال اجاهل او عالم قلت جاهل قال يستغفر الله ولا يعود و
صحيح معوية عن ابي عبد الله ع في المحرم يقع على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة و
علي بن ابي حمزة سئلت ابا الحسن ع عن رجل محرم واقع اهله فقال قد اتى عظيما قلت قد ابتلي قال استكرهها او لم يستكرهها قلت افتني فيهما جميعا فقال
ان كان استكرهها فعليه بدنتان وان لم يكن استكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا
الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرأته كما كانت فقال نعم هي امرأته كما هي فاذا انتهيا الى المكان الذي
كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما ان ابي كان يقول ذلك وفي يب وفي رواية اخرى فان لم يقدر على بدنة فاطعام
ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثمانية عشر يوما وعليها ايضا كمثله ان لم يكن استكرهها وصحيح جميل بن دراج سئلت ابا عبد الله
عن محرم وقع على اهله قال عليه بدنة قال فقال له زرارة قد سئلته عن الذي سئلته عنه فقال لي عليه بدنة قلت عليه شيء غير هذا
قال نعم عليه الحج من قابل وصحيح معوية عن ابي عبد الله ع اذا وقع الرجل بامرأته دون المزدلفة او قبل ان ياتي مزدلفة فعليه الحج من قابل
ونحوه حسنه ايضا ومرسل الصدوق عن الصادق ع ان وقعت على اهلك بعدما تعقد للاحرام وقبل ان تلبي فلا شيء عليك وان جامعت وانت
محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل وان
كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك الى غير ذلك من النصوص التي اطلاقها كالفتاوى يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الدائم و
المنقطع والحرة والامة كما صرح به غير واحد لصدق الزوجة والاهل والامرأة لقوله تعالى الا على ازواجهم وان كان ربما يحتمل اختصاص
الدائمة لدعوى الانصراف واصالتي الصحة والبراءة الا ان الاصح ما عرفته بل يقتضيه ايضا ما صرح به المص وغيره ممن تاخر عنه بل ومن

كالمحكي عن ظاهر ابن ادريس من عدم الفرق بين القبل والدبر كما في غير المقام مما جعل فيه العنوان الجماع والاتيان والمواقعة والوطي والدخول ونحو ذلك
مما لا ريب في صدقه بكل منهما فان الدبر احد المأتيين خلافا للمحكي عن بعض الاصحاب من انا كنا لم نعرفه وانما ارسله الشيخ في محكي مبسوطه من اختصاص الحكم بالقبل
محتجا له باصل البراءة المقطوع بما سمعت وبصحيح ابن عمار سأل الصادق عليه السلام عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل الظاهر
في غير الدبر بل الممنوع عدم شمول الفرج فيه للدبر لانه مأخوذ من الانفراج وهو متحقق فيه بل الصدق عليه لغة لانه ما بين الرجلين كما صرح به
في بيته والقاموس والمصباح وغيرها فانه احد الفرجين ودعوى انسياق القبل منه على وجه يكون مخصصا للعموم السابق حتى في مثل المقام الذي قد
عرفت عدم القائل فيه بالاختصاص واضحة المنع هذا وكذا نقل عن الشيخ في ظاهر انه اوجب بالوطي في الدبر البدنة دون الاعادة ولكن لم نتحققه بل عبارته
المحكية عنه في الخلاف صريحة في الموافقة وان الذي فيه البدنة خاصة انما هو الوقاع فيما دون الفرج يعني القبل والدبر لا القبل خاصة كما صرح به في
محكي عبارة المحكية عنه وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه لما عرفت وكذا يقتضي ما صرح به الشيخ والقاضي والحلي والمص والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم
من عدم الفرق بين الحج الواجب والمندوب الذي يجب اتمامه بالشروع فيه وكذا يقتضي عدم الفرق بين الانزال وعدمه بعد صدق العنوان المزبور في النصوص
نعم لا بد من صدقه بتغيبو الحشفة والا كان من الاتيان دون الفرج الذي هو كالملاعبة فما عن بعض من التردد فيه فاحتمل عمومها كما عن الطباق الجمهور
عليه شاة اذا لم ينزل في غير محله قطعا وكذا يقتضي تعلق الحكم بمن جامع قبل المشعر بعد عرفة مضافا الى ما سمعته من التصريح به في الصحيح وغيره وهو خيرة الشيخ
والصدوق في ديني الجنيد والبراج وحمزة وادريس وزهرة والسيد والمص في فع والفاضل وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل عن الشيخ والسيدين والقاضي في
شرح الجمل وجواهر الاجماع عليه خلافا للمحكي عن المفيد وسلار والحلبي والسيد في الجمل فاعتبروا التقدم على عرفة لما روي من ان الحج عرفة وهو مع ضعفه
محتمل لكون المراد به انه اعظم الاركان كقوله من وقف في عرفة فقد تم حجه المحتمل لارادة انه قارب التمام نحو قوله اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة
فقد تمت صلوته وعلى كل حال فقصورهما عن معارضة ما عرفت من وجوه واضح خصوصا بعد ما قيل من موافقتهما للمحكي عن العامة من فوات الحج بفوات عرفة
مطلقا ثم ان ظاهر المص وغيره ممن عبر بفساد الحج بل في المخ نسبته الى اطلاق الفقهاء بل في صحيح سليمان بن خالد عن الصادق ع والرفث فساد الحج ما صرح به
في محكي قد ومن كون الاولى الفاسدة والثانية هي الفرض بل عن الفاضل حكايته عن ابيه بل هو خيرته في عد ومحكي هى والمخ فلا يكون ح مبرءا
للذمة واتمام الاولى اما عقوبة او حرمة لانه قبيل خطاب الوضع بانه لا محلل من حرمة الاحرام الا التحلل بعد قضاء المناسك والاحصار والمناقشة بمنع الفساد الحلو
النصوص عنه واقتصارها على الاتمام والاعادة وهو اعم بل لعل الاتمام مشعر بالصحة مدفوعة بما سمعت من التصريح به في النص والفتوى واحتمال
نقصه من فسادها على معنى انه لا يبرء الذمة مجردا بل المبرء هو مع القضاء كما ترى ضرورة انه بناء على ان الاولى الحج والثانية عقوبة تبرء ذمته من التكليف
وان اشتغلت بالعقوبة وتظهر الثمرة فيما لو مات قبل التمكن من امتثال امر العقوبة فان المتجه سقوطها وبرائة ذمته بالاول بخلاف القول بفسادها
نعم قد يقوى ان المراد بالفساد كونها كالفاسدة باعتبار وجوب الاعادة ولو عقوبة لا تداركا والدليل على ذلك ما سمعته من التصريح في صحيح زرارة
بان الاولى هي الحج والثانية عقوبة والمناقشة باضماره يدفعها معلومية كونه الامام ولو بقرينة كون المضمر مثل زرارة المعلوم عدم نقله عن غير
الامام ع على ان الظ كون الاضمار قد وقع من تاليف الشيخ لا في اصل الخبر كما هو مذكور ودعوى القطع زيادة على الاضمار ممنوعة فيتعين ح حمله
في الصحيح السابق على ما ذكرنا مخصوصا بعد ما ورد من اطلاقه فيما اجمعوا على صحته كما تقدم في حديث حمران بن اعين فيمن جامع بعد ان طاف ثلثة اشواط
قال قد افسد حجه وعليه بدنة مع الاجماع على صحة الحج في هذه الصورة والمنقح من دعوى الاجماع على الفساد لا يراد منه الا ما سمعته من اطلاق الفساد
خصوصا بعد ان حكى هو فيه القول بعدم الفساد ولعله لذا كان المحكي عن تبة والجامع ان الفرض الاول والثاني العقوبة بل لعله ظاهر المص في فع بل
في الكتاب في احكام الصيد بل اختاره غير واحد من متأخري المتأخرين والعمدة ما عرفت مؤيدا باستصحاب الصحة ونحوه لا ما قيل من ان الفرض لو كان
القضاء لاشترط فيه من الاستطاعة ما اشترط في الاداء ضرورة ظهور ضعفه باستقراره في ذمته لتفريطه بالافساد ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك
الاحتياط بل قد تقدم منا في حج النيابة ان التحقيق كون الثاني الفرض لا الاول وتظهر الفائدة في النية فينوي على الاول في الاحرام مثلا
حجة الاسلام مثلا وعلى الثاني ما وجب عليه بالافساد وفي الاجير للحج في سنة وفي الناذر له فيها بالنسبة الى عود الاجرة والكفارة للنذر
في المفسد والمصدود اذا تحلل ووجب القضاء وفي الاول لم يكف القضاء الواحد لوجوب قضاء حجة الاسلام بالتحلل منها وبقاء حجة العقوبة
في ذمته ويقدم حجة الاسلام في القضاء ان قلنا بالثاني كفى القضاء الواحد لسقوط حجة العقوبة بالتحلل منها كما تقدم سابقا وفي غير ذلك
ثم ان الظاهر وفاقا للفاضل وغيره ترتب الحكم على الزنى ووطي الدبر لانهما افحش من الافساد والعقوبة اولى بالفعل لفحشيته تمنع من التكفير
له بناء على ان البدنة والحج ثانيا او احدهما تكفير بل لصدق الجماع وجماع النساء المفسر به الرفث المصرح بافساده الحج وما في النصوص من التعبير
باتيان الاهل مبني على الغالب والمتعارف والذي ينبغي وقوعه لا ان المراد خصوص وطي الاهل مع احتماله للاصل وقاعدة الاقتصار على المتيقن
ولعله لذا لم يوجب الحلبي فيما حكي عنه في اللواط الا البدنة وعن الشيخ وابن زهرة حكاية قولين لكن فيه ان المتجه عدم وجوبها
ايضا بناء على عدم تناول هذه النصوص الا وجبت والاعادة ايضا مع انه لا خلاف في وجوب البدنة به فتخلص من ذلك كله ان الاحوط
والاقوى ترتب الحكم عليهما ح فلو وطي الخنثى المشكل في الدبر ترتب الحكم بخلاف ما لو وطئها في القبل خاصة للاصل اما وطي البهيمة فظاهر

بعض ان حكمه حكم وطي الدبر لكن يمنعه عدم اتيان ما ذكرنا فيه فيبقى الاصل فيه بحاله فلا بدنة ولا اعادة كما هو اشهر القولين على ما في تك ولا خلاف
في اعتبار العلم والعمد في ترتب الاحكام المزبورة فلا شيء على الجاهل بالحكم والناسي للاحرام والساهي بل عن ف والغنية الاجماع عليه في الناسي
مضافا الى الاصل وما سمعته من النص كذا لا شيء على المكره بلا خلاف بل ولا اشكال الذي ذلك ايضا نعم تسمع الكلام انشاء الله في تحمل الكفارة والعالم
وكذا في وجوب البدنة واعادة الحج لو جامع امته وهو محرم كما صرح به في عد وغيرها لصدق الامرئة والاهل ولكن لا يخفي عليك وضوح
امكان المنع نعم لو قلنا بان المدار على صدق الجماع والمواقعة ونحو ذلك وان ذكر الاهل لكونه المعهود اتجه ذلك وهو مؤكد لما
ذكرناه سابقا والا كان مقتضى الاصل عدم شيء منهما والله العالم ولو كانت امرئته محرمة مطاوعة لزمها مثل ذلك اي تمام الحج والبدنة
والحج من قابل بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما سمعته من النصوص الى خصوص خبر خالد الاصم قال حججت وعنا
جماعة من اصحابنا وكان معنا امرئة فلما قدمنا مكة جائنا رجل من اصحابنا فقال يا هؤلاء اني قد ابتليت قلنا بماذا قال سكرت بهذه المرئة
فاسئلوا ابا عبد الله ع فسئلناه قال عليه بدنة فقالت المرئة فاسئلوه لي فاني قد اشتهيت فسئلناه فقال عليها بدنة على ان المستفاد
من النصوص المزبورة كون المدار في هذه الاحكام على الجماع مع العلم والعمد من غير فرق بين الرجل والمرئة وبين الزوج وغيره فلو ادخلت
ذكر زوجها مثلا في فرجها عالمة عامدة وهو غير عالم ونحوه ترتب عليها الاحكام دونه اما اذا دخلت ذكر بهيمة في فرجها ففيها الكلام
السابق ويقوى في النظر العدم فيهما والله العالم ويجب عليهما ان يفترقا في حجة القضاء اذا بلغا ذلك المكان حتى يقضيا المناسك اذا
حجا ذلك الطريق كما صرح بذلك الصدوقان والفاضل والشهيد وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل هو ظاهر كل من عبر بعبارة المتن بل عن
والغنية الاجماع عليه لعله كذلك اذ لا اجد فيه خلافا محققا وان عبر عنه في محكي ية وط وغ والمهذب بلفظ ينبغي فانه يمكن ارادة الوجوب
منه وعلى تقديره فلا ريب في ضعفه لما سمعته من الامر به في المعتبرة المستفيضة مؤيدا ذلك بانه محل غلبة الشيطان فيهما فينبغي التفريق
فيه حذرا منه او رغما لانفه نعم ظاهر المص كمحكي كره وما عن الصدوق والشهيد التصريح باعتبار سلوك ذلك الطريق والا فلا يجب
وان اشترك معنى الطريق ولعله للاصل بعد ظهور النصوص فيه بل في صحيح عبيد الله وحسنه عن الصادق ع يفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا
الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قال قلت ارايت ان اخذا في غير ذلك الطريق الى ارض اخرى يجتمعان قال نعم ونحوه موثق ابن مسلم المرادي
عن نوادر البزنطي سأل ابا جعفر ع ارايت من ابتلى بالرفث ما عليه قال يسوق الهدي ويفرق بينه وبين اهله حتى يقضيا المناسك وحتى يعودا
الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قال ارايت ان ارادا ان يرجعا في غير ذلك الطريق قال فليجتمعا اذا قضيا المناسك بناء على عدم
الفرق في ذلك بين الاداء والقضاء وكيف كان فالموجود في النصوص ان غاية الافتراق هو ما سمعته في هذه الاخبار وفي حسن معوية و
صحيحه عن الصادق ع حتى يبلغ الهدي محله كما عن الجامع على معنى حتى يحل بالذبح كما صرح به في خبر اخر وفي صحيح اخر له عنه ايضا وخبر سليمان
بن خالد وحسن زرارة حتى يقضيا المناسك ويعودا الى موضع الخطيئة وفي خبر علي بن ابي حمزة عن الكاظم ع ويفترقان من المكان
الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرئته كما كانت فقال نعم هي امرئته
كما هي فاذا انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما فان ابي كان يقول ذلك وفي الحدائق و
الرياض ان الذي يقتضيه النظر في الجمع بين هذه الاخبار حمل تعدد هذه الغايات على تفاوت مراتب الفضل والاستحباب فاعلاها
الرجوع الى موضع الخطيئة وان احلا وقضيا المناسك قبله ثم قضاء المناسك ثم بلوغ الهدي محله كما في الصحيحين وهو كناية عن الاحلال
بذبح الهدي كما وقع التصريح به في بعض الاخبار المتقدمة ولكن الاحتياط يقتضي المصير الى المرتبة العليا ثم الوسطى سيما في الحجة الاولى
لكثرة اخبارها واشتهارها وفيه ان الذي يقتضيه النظر في النصوص بعد تقييد المفهوم في بعضها بالمنطوق في اخر ان الاجماع كون الغاية
العليا في الاداء والقضاء وهي محل الخطيئة نعم يمكن تحصيل الاجماع على وجوب الافتراق في حجة القضاء الى قضاء المناسك لا ازيد واليه يرجع
جعل الغاية بلوغ الهدي في الصحيح في معقد محكي اجماع الغنية بناء على كون المراد به ذلك وان عبر به لحصول الاحلال به في الجملة ولانه غاية
المعظم فيتعين القول باستحباب الافتراق ايضا بعد ذلك الى محل الحدث اذا رجعا على ذلك الطريق لمضمر زرارة ان كانا عالمين فرق بينهما
من المكان الذي احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا الى المكان
الذي اصابا فيه ما اصابا المشتمل مضافا الى ذلك على التفرقة في الاداء والقضاء كخبر ابي حمزة كما صرح بالاداء خاصة في صحيح معوية
عن الصادق ع قال ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليه الحج من قابل عكس حسنه الاخر
عنه ايضا المصرح بالقضاء خاصة قال سئلته عن رجل وقع على امرئته وهو محرم قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فعليه
سوق بدنة وعليه الحج من قابل فاذا انتهى الى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ
الهدي محله ومن ذلك يظهر لك النظر فيما عن علي بن بابويه من وجوب الافتراق في الاداء والقضاء الى قضاء المناسك من نفي عنه الباس في محكي
المخ واستحسنه في محكي ير واستجوده في محكي كره اذ هو قد سمعت ما في النص من كون الغاية ازيد من ذلك واقصى ما يخرج عنها للاجماع

ان تم في خصوص القضاء دون الاداء ومن هنا يظهر لك انه قد اجاد ابو علي فيما حكي عنه حيث افتى بالافتراق في الاداء الى بلوغهما محل الخطيئة وان احلا قبله وفي القضاء الى بلوغ الهدي محله وكذا ابن زهرة وان لم ينص على الاحلال بناء على ارادة قضاء المناسك من بلوغ الهدي محله لما عرفت من كونه مقتضى الجمع بين النصوص المقدم في الخروج عنه على القضاء اللهم الا ان يدعى ان المفهوم من النصوص اتحاد الغاية فيهما والغرض الاجماع على عدم وجوب الزايد على قضاء المناسك في القضاء فيكون الاداء مثله مؤيدا ذلك بانه لا احرام بعد قضاء المناسك فليس الا التعبد المحض فالاولى حمله على الندب فيهما وكذا قيل ايضا ان اطلاق النصوص كالفتاوى يشمل صورتي الاكراه والمطاوعة وربما يوجد في بعض الفتاوى التقييد بالمطاوعة ولا وجه له نعم قد يدل لمفهوم مضمر زرارة على عدم الافتراق بينهما اذا لم يكونا عالمين سواء كانا جاهلين كما في صدر الرواية او احدهما عالما والاخر جاهلا او المكره بحكم الجاهل لكنه مقطوع السند فلا يقيد به اطلاق الاخبار السابقة الا ان يقال ان الغالب الذي ينصرف اليه الاطلاق انما هو صورة المطاوعة دون الاكراه فليحمل عليها وبنحوه يمكن الجواب عن اطلاق الفتاوى سيما بملاحظة العبارة مما ذكر فيه الحكم بالتفريق مع بحكم صورة المطاوعة دون المكرهة ولا يخرج عن وجه الا ان الاحتياط يقتضي التفريق مطلقا سيما مع عدم وضوح صحة دعوى الغلبة في ذلك تدقيق بناء على عدم صحتها بنظر العبارة وما شابهها المشتملة على قول وعليهما او على وجوب الحج عليهما انما هو صريح او كالصريح في المطاوعة ضرورة عدم وجوب ذلك على غيرها والله العالم وكيف كان فمعنى الافتراق ان لا يخلوا الا ومعهما ثالث كما في عدة محكية وكذا التذكرة والمهذب وغيرهما بل سمعته الاخر من صحيح ابن عمار وحسنه ومرفوع ابان بن عثمان عن احدهما عليهما السلم قال معنى يفرق بينهما اي لا يخلوان الا ويكون معهما ثالث ومرفوعه الى ابي جعفر وابي عبد الله عم قال المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما يعني بذلك لا يخلوان الا ان يكون معهما ثالث ومنها لا يعلم المراد بذلك والا فمعنى الافتراق عند الاجماع نعم الظاهر كونه كناية عن حصولها انهما من المواقعة ولو بحضور ثالث يمتنع معه حصولها فلا عبرة بغير المميز والزوجة والامة ونحوهم ممن لا يمنعها حضوره والله العالم ولو اكرهها كان حجها ماضيا ولا تحتاج الى قضاء بلا خلاف اجده بل ولا اشكال للاصل وظاهر النصوص عموما وخصوصا وكذا لو اكره هو كما صرح به في محكي كره وهي مشعرا بالاجماع عليه هو كذلك ضرورة عدم الفرق وان ذكرت النصوص صورة المكرهة باعتبار غلبته وقوعها وتعارف حصولها لا العكس نعم كان عليه اي الزوج المكره المحرم كفارتان بدنتان بلا خلاف اجده فيه بل عن ف الاجماع على لزوم كفارتين لجماعها محرمين مضافا الى صحيح معوية بن عمار سئلت ابا عبد الله عم عن رجل محرم واقع اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وان كانت المراة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليهما الحج من قابل وخبر ابي حمزة المتقدم المجبور بالعمل ولا ينافي ذلك ما في صحيح سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عم عن رجل باشر امراته وهما محرمان ما عليهما قال ان كانت المراة اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعا ويفرق بينهما حتى يفرغا من المناسك وحتى يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وان كانت المراة لم تعن بشهوة واستكرهها فليس عليها شيء وان قال في ك ود بما ظاهره من هذه الرواية عدم تعدد الكفارة على الزوج مع الاكراه الا انه كما ترى ضرورة عدم دلالة نفي الشيء عنها على ذلك بوجه من الوجوه فيكون غيرها دال على ذلك سالما عن المعارض وح فما في ك من التردد فيه في غير محله نعم ينبغي الاقتصار في ذلك على محل النص والفتوى كما اختاره في ك وهو اكراه الزوج لاهله لا غيره حتى صورة العكس فضلا عن اكراه الاجنبي لهما فلا شيء على المكره الا الاثم للاصل السالم عن معارضة النص بعد فرض ظهوره في غير الفرض بل العبارة لا يحتمل لو اكرهها وهو محل مع احتماله لان احرامه لا يؤثر الا في وجوبها عن نفسه ولعل الاول اقوى ثم انه هل البدنة الا في بدلها ام لا اشكال وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يتحمل عنها شيئا سوى الكفارة للاصل السالم عن المعارض فلا يجب عليه تعدد قضاء الحج والله العالم ولو جامع عالما عامدا بعد الوقوف بالمشعر ولو قبل ان يطوف طواف النساء او طاف منه ثلثة اشواط فما دون او جامع في غير الفرج كالتفخيذ ونحوه قبل الوقوف كان حجه صحيحا وعليه بدنة لا غير بلا خلاف اجده في الاول بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الاصل الصحة ومفهوم قول الصادق عم في صحيح معوية اذا وقع الرجل بامراته دون المزدلفة او قبل ان ياتي مزدلفة فعليه الحج من قابل وحسنه الاخر عنه ايضا سئلته عن رجل وقع على امراته قبل ان يطوف طواف النساء قال عليه جزور سمينة وان كان جاهلا فليس عليه شيء ونحوه خبر زرارة عن ابي جعفر عم وغيره مضمونه في محكي المقنع ولعل المراد به البدنة وغير ذلك كمرسل الصدوق السابق ونحوه وكذا لا خلاف اجده كما اعترف به غير واحد في الثاني ايضا الذي هو مندرج فيما سمعته من الحسن اذ المركب لا يتم الا بجميع اجزائه نعم ظاهر خبر حمران عن ابي جعفر عم الفساد قال ان كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه الا ان الاجماع بقسميه على خلافه مع ضعفه وموجب اراده مطلق النقص منه وفي خبر العلا بن فضيل عن الصادق عم على الموسر بدنة وعلى المتوسط بقرة وعلى الفقير شاة ولكن لم نجد من افتى به وعلى كل حال فلا شيء على الجاهل والناسي لما عرفت من انه لا شيء عليهما قبل الوقوف وقبل طواف الزيادة فهنا اولى مضافا الى خصوص حسن معوية في الجاهل هنا كخبر سلمة بن محرز قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجل وقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء قال ليس عليه شيء فخرجت الى اصحابنا فاخبرتهم فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سئله عن مثل هذا فقال عليك بدنة قال فدخلت عليه فقلت جعلت فداك اني اخبرت اصحابنا بما اجبتني به فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سئله عن ذلك فقال عليه بدنة فقال

ان ذلك

ان ذلك كان بلغه فهل بلغك قلت لا قال ليس عليك شيء ورواه الشيخ في الصحيح اليه قال انه كان تمتع حتى اذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع الى منى ولم يطف طواف النساء فواقع اهله فذكره لاصحابه فقالوا فلان قد فعل مثل ذلك فسئل ابا عبد الله عم فامره ان ينحر بدنة قال سلمة فذهبت الى ابي عبد الله عم فسئلته فقال ليس عليك شيء فرجعت الى اصحابي فاخبرتهم بما قال فقالوا اتقاك واعطاك من عين كدرة فرجعت الى ابي عبد الله عم فقلت اني لقيت اصحابي فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فامره ان ينحر بدنة فقال صدقوا ما اتقيتك ولكن فلان قد فعله متعمدا وهو يعلم وانت فعلته وانت لا تعلم فهل كان بلغك ذلك فقلت لا والله ما كان بلغني فقال ليس عليك شيء الى غير ذلك من النصوص بل وكذا لا خلاف اجده في الثالث المراد بالفرج فيه ما يشمل الفرجين كما انك قد سمعت ما في صحيح معوية بن عمار سئلت ابا عبد الله عم عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وان كانت المراة تابعته على الجماع فعليها مثل ما عليه وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليهما الحج من قابل ولا يقدح عدم القائل بما في ذيله خصوصا اذا كان المراد حكم هذا الجماع الذي هو التفخيذ اما ما فيه من وجوب البدنة عليها مع المطاوعة وتحمله عنها مع الاكراه فكذلك لم اجد مصرحا به هنا ويمكن حمله على الجماع الحقيقي لا مثل الفرض وانه تطرق بعض التحريف من النساخ وصحيحه الاخر عنه ايضا في المحرم يقع على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل على انك قد عرفت عدم الفساد بالجماع الحقيقي بعد الوقوف فضلا من التفخيذ ونحوه بعده نعم يتوقف في وجوب البدنة معه اذا لم يكن انزال لكن في ك واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في لزوم البدنة بالجماع في غير الفرج بين ان ينزل وعدمه وتردد فيه في ك في وجوب البدنة مع عدم الانزال ولا وجه له بعد اطلاق النص بالوجوب وتصريح الاصحاب بوجوب الجزور بالتقبيل والشاة بالمس بشهوة كما سيجيء بيانه قلت لعل وجهه انسياق غيره من الاطلاق المزبور فيبقى الاصل سالما عنه جيدا بقي شيء وهو ان ظاهر التعبير في المتن بلو الوصلية يقتضي وجوب البدنة بعد الطواف ولا دليل فيه ضرورة لطهر البعدية فكان الاولى ترك ذكرها اللهم الا ان يراد بذلك بيان وجوبها قبل ذلك لا بعده والله العالم

تفريع اذا حج في القابل بسبب الافساد فافسد لزمه ما لزم اولا وهكذا للعمومات الشاملة له اذ هو حج صحيح سواء قلنا عقوبة او فريضة لكن لا يتعدد القضاء فاذا اتى في السنة الثالثة بحجة صحيحة كفاه عن الفاسد ابتداء وقضاء ولا يجب عليه قضاء اخر وان افسد عشر حجج كما نص عليه الفاضل في جملة من كتبه وغيره لانه انما كان يجب عليه حج واحد صحيح وكذا لو تكرر الجماع في الاحرام الواحد لم يتكرر القضاء واما البدنة ففي تكررها وجه ياتي الكلام فيها انشاء الله

وفي كفارة الاستمناء

الاستمناء اي استدعاء المني بالعبث بيده او بملاعبة غيره او غير ذلك الفرق بينه وبين الاستمتاع بغير الجماع بمجرده من قصد الامناء بخلافه قيده غير واحد منهم المص في فع والفاضل في عد بكونه بيده ولا دليل عليه بدنة بلا خلاف اجده فيه مع الانزال كما اعترف به في ك وغيرها ولكن الكلام في انه هل يفسد به مع ذلك الحج ويجب القضاء قيل كما في يب ومحكي بة والمهذب لة والجامع نعم يجب به القضاء واختاره في المخ بل في التنقيح نسبته الى الاكثر بل ظاهر اختياره كالشهيدين والكركي لموثق اسحق بن عمار عن ابي الحسن عم قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل والمناقشة في السند مدفوعة بما حررناه في الاصول من حجية الموثق على انه معتضد هنا بما في التنقيح قال قال ابن الجنيد وهي في حديث الكليني عن مسمع بن عبد الملك عن الصادق عم ومسمع ممدوح مدحه الصادق عم يلقب بكردين بكسر الكاف فانجبر ضعف رواية ابن عمار بهذه مع ان القائل بها الاكثر ولعلها احوط وفي المخ وقال ابو علي بن الجنيد على المحرم اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمان نظره مثل الذي يجامع وفي حديث الكليني عن مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عم مضافا الى ما قيل من انه اقبح من اتيان اهله فيكون اولى بالتغليظ بل في المخ زيادة الاستدلال بصحيح ابن الحجاج سئلت ابا الحسن عم عن المحرم يعبث باهله وهو محرم حتى يمني من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع وان كان فيه انه لا يدل على وجوب القضاء نعم فيه اشعار بكون ذلك كالجماع الذي قد عرفت ايجابه القضاء فضلا عن ايجابه ذلك في الصوم وقيل لا يجب القضاء كما عن ابن ادريس والحلبي وجماعة بل عن الشيخ في ف والاستبصار وهو اشبه باصول المذهب وقواعده التي منها الاصل المعتضد بما في صحيحي ابن عمار السابقين من عدم القضاء على من جامع فيما دون الفرج الذي هو اغلظ من الاستمناء وانه فرد منه بل ربما كان شاملا لما اذا اراد الاستمناء بوضع الحشفة بالفرج من غير ادخال على ان الموثق المزبور الذي هو الاصل في المسئلة لا دلالة فيه على حكم الاستمناء على الاطلاق بل عن الفعل المخصوص المذكور فيه المجامع للاستمناء تارة والمختلف عنه اخرى ولذا اقتصر على مورده الشيخ الذي هو الاصل في القول به وفي الرياض هو لا توي ولا موجب للتعدي عنه الا رواية مسمع المتقدمة فان متنها كما في المخ عن الاسكافي هكذا اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمان نظره مثل الذي جامع قال في المخ بعد نقله وليس هذا القول صريحا منه بالافساد لاحتمال المساواة في البدنة فان النظر لا يقتضي الافساد قلت ولعله لذا لم يستدل بها احد سوى المقداد في التنقيح مع ذلك ينبغي تقييدها بما اذا وقع ذلك قبل احد الموقفين مع ما مر من احد الوصفين لا مطلقا اتفاقا فلا يبعد ان يكون المراد بها ما في صحيح ابن الحجاج المصرح بالكفارة مثل الذي جامع فيختص الدليل في الموثق الذي قد عرفت عدم صراحته في الاستمناء وان جامعه في بعض الاحوال لكنه معارض بما سمعته في الصحيحين الذي قد يجامع الاستمناء ايضا في بعض الاحوال ولا ريب في رجحانهما عليه ومن هنا حمل على الندب به لعله في كلام الشهيد من

دعوى عدم معارض الموثق وبعد تسليم التكافؤ فالاصل عدم القضاء به من غير فرق بين الاستمناء بيده وبغيره اذ قد عرفت انه لا دليل على التقييد الواقع من غير واحد والله العالم ولو جامع امته محلا عالما بانه لا ينبغي له ذلك عامدا مختارا وهي محرمة باذنه تحمل عنها الكفارة بدنة او بقرة او شاة مخيرا بينها مع قدرته عليها ان كان معسرا لم يقدر الا على الشاة فشاة او صيام ثلثة ايام بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه ان كان لم يحك الا عن والد الفاضل ويحيى بن سعيد انه يتخير عليه بدنة فان لم يقدر فشاة او صيام ثلثة ايام وعن ابن حمزة وتركان عليه كفارة يتحملها عنها فان لم يقدر على بدنة كان عليه شاة او صيام ثلثة ايام وعلى كل حال فالاصل فيه موثق اسحق بن عمار او صحيحه قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن رجل محل وقع على امة محرمة قال موسرا او معسرا قلت اجبني عنهما قال هو امرها او لم يامرها واحرمت من قبل نفسها قلت اجبني عنهما قال ان كان موسرا وكان عالما انه لا ينبغي له وكان هو الذي امرها بالاحرام كان عليه بدنة وان شاء بقرة وان شاء شاة وان لم يكن امرها بالاحرام فلا شيء عليه موسرا كان او معسرا وان كان امرها وهو معسر فعليه دم شاة او صيام وعن البرقي روايته في المحاسن بسند صحاح الحذاء وفي اخره او صيام او صدقة والظاهر ان المراد باعسار المولى الموجب للشاة والصيام اعساره عن البدنة والبقرة وبالصيام صيام ثلثة ايام التي هي المعروفة في بدل الشاة مع احتمال الاكتفاء باليوم الواحد وعلى كل حال فلا محيص عن العمل بالموثق المزبور بعد اعتباره في نفسه بل قيل وانجباره بفتوى الاصحاب واما ما سمعته من الشيخ وابن ادريس فلم اجد لهما دليلا عليه فضلا عن ان يكون معارضا نعم في كشف اللثام كانهما حملا الخبر على الاكراه للاصل مع ضعفه ومعارضته بصحيح ضريس سأل الصادق عليه السلام عن رجل امر جاريته ان تحرم من الوقت فاحرمت ولم يكن هو احرم فغشيها بعدما احرمت قال يامرها فتغتسل ثم تحرم ولا شيء عليه هو كما ترى مع انه حمله في المحكي من كتابي الاخبار على انها لم تكن لبت كما ان المراد من خبر وهب عن ابي عبد الله عليه السلام كانت معها ام ولد له فاحرمت قبل سيدها الله ان ينقض احرامها ويطاها قبل ان تحرم قال نعم صورة عدم الاذن لها فاندرج يكون لغوا لا اثر ثم ان ظاهر الموثق المزبور ماصرح به غير واحد من عدم الفرق بين المطاوعة والمكرهة لكن ذكر الفاضل ومن تبعه ان عليها مع المطاوعة الاثم والحج من قابل وعلى المولى ان فيها فيه ان كان قبل المشعر والصوم ستين يوما وثمانية عشر يوما عوض البدنة ان قلنا بالبدل لهذه البدنة لعجزها عنها وان لم نقل بالبدل توقفت العتق والمكنة وتوقف فيه غير واحد من متاخري المتاخرين وفيه انه يمكن ان يكون ذلك لاطلاق النصوص السابقة خصوصا بعدما ذكروه هنا من عموم الاهل والمراة للامة وان كان فيه ماعرفت قيل ولا ينافيه اطلاق هذا الموثق لانه بالنسبة الى المولى خاصة دون حكم الامة فهو مجمل فيه لا تعرض فيه لشيء منه ولم يقيد في الفتوى والرواية الجماع بوقت فيشمل سائر اوقات احرامها التي يحرم الجماع بالنسبة اليه اما بالنسبة اليها فيختلف الحكم كالسابق فلو كان قبل الوقوف بالمشعر فسد حجها مع المطاوعة والعلم قلت لكن الانصاف معنا فانه يكون موردا تلك النصوص المحرمين ان الموثق المزبور ظاهر في كون الكفارة على المولى باعتبار احرامها الا فهو محل لا كفارة عليه في الحقيقة ذلك كفارة عنها ولا شيء عليها من غير فرق بين المطاوعة والمكرهة ولا استبعاد بعد الاصل وظهور الموثق في عدم الغنا الموجب لاعادة الحج الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصا بعد امكان دعوى انسياق الموثق الى ما هو الغالب من علم الجارية بتقديم طاعة مولاها على كل شيء فهي غير عالمة بالحال فلا يترتب عليها شيء ولو كان المحرم باذنه عبدا فالظاهر عدم الحاقه بالامة في الحكم لاصالة البراءة من الكفارة والا في المماليكية وكونه الخنثى لا يقتضيان بترتيها بعد حرمة القياس وان حكي عن بعض المتاخرين اختياره ولكنه هو لما ثم ان المنساق من النص والفتوى حرمة وطي الامة المحرمة باذنه عليه بل قوله في الموثق وكان عالما انه لا ينبغي له كالصريح في ذلك ولولاه لامكن القول بعدم الحرمة عليه وان وجب على الامة الامتناع فان اكرهها لا اثم على احدهما نحو ما قيل في الزوج الذي حكمه الافطار مع الزوجة التي حكمها الصيام اللهم الا ان يستفاد الحرمة عليه فيه من فحوى المقام كما جزم به بعض مشايخنا لانه كان انطباقه على القواعد لا يخلو من اشكال ثم انه قد يستفاد من فحوى المقام وجوب الكفارة ايضا لو جامع المحل زوجته المحرمة مكرها لها او مطاوعة بنحو ما سمعته من الكلام في الامة بل قد يستفاد حكم العكس بعينه وهو ما لو كان الرجل محرما والامة او الامراة محلة فاكرهته على المواقعة او طاوعها وان كان ذلك كله لا يخلو من نظر والله العالم ولو جامع المحرم قبل طواف الزيارة لزمه بدنة كما عرفته سابقا فيمن جامع بعد الوقوف بالمشعر قبل طواف النساء اذ هو شامل للفرض وانما اعاده للتنبيه على حكم الابدال فقال فان عجز فبقرة او شاة كما في النافع والقواعد ومحكي المبسوط والمهذب والتلخيص فان عجز فبقرة فان عجز فشاة وعن ابن ادريس وحمزة والجامع وهي عليه جزور فان عجز فبقرة فان عجز فشاة ولكن لا خلاف بين الجميع في صحة الحج وقد عرفت ان المراد من قول ابي جعفر عليه السلام في خبر حمران فقد افسد حجه النقص كما انك قد سمعت اتحاد المراد من الجزور والبدنة كما عن الحلي والتذكرة وسمعت ايضا سابقا مايدل على وجوب البدنة والجزور مضافا الى الحسن ابن عمار سأل الصادق عليه السلام عن متمتع وقع على اهله ولم يزر قال ينحر جزورا وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شيء عليه وهو نص في السقوط عن الجاهل ومثله الناسي ان لم يكن اولى منه بالعذر كما ان الاولوية العرفية منهما كما عرفت قبل الوقوف فضلا عما بعده انما الكلام في البدل عنها حالة العجز ولم اجد مايدل عليه من النصوص كما اعترف به غير واحد لا على جهة التخيير المذكور في المتن ولا الترتيب المذكور في غيره بل لعل خبر ابي بصير يدل على عدم البدل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امراته وهو محرم قال عليه جزور كوما فقال لا يقدر قال لا ينبغي لاصحابه ان يجمعوا له ولا يفسد حجه وصحيح العيص بن القاسم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت

فالظهر تقديما لادلالة فيه على البدل بل باقتضائه الاجزاء ويطلق الدم او خصوص الشاة بناء على انها المفهوم منه عند الاطلاق من اول الامر وهو مخالف للاجماع وغيره من النصوص حتى ان المتجه ان طاف الدم فيه على البدنة لقاعدة التقييد واولى بعدم الدلالة خبر ابي خالد القماط سأل عن رجل وقع على اهله يوم النحر قبل ان يزور فقال ان كان وقع عليها بشهوة فعليه بدنة وان كان غير ذلك فبقرة قال قلت او شاة قال او شاة اذ هو كما ترى مشتمل على تفصيل لم يعرف قائل به ومخالف للنصوص المعمول عليها بين الاصحاب فهو ح من الشواذ المطرحة وخبر داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يكون عليه بدنة واجبة في فداء قال اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما انما هو في فداء الصيد لا مطلق الكفارة بل وكذا لا دلالة في خبر خالد بياع القلانس سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتى اهله وعليه طواف النساء قال عليه بدنة ثم جاء آخر فسأله عنها فقال عليه بقرة ثم جاء آخر فسأله عنها فقال عليه شاة فقلت بعد ان قاموا اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر عليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة اذ هو بعد الاغماض عن السند بالجهالة وعدم انطباقه على القول بالتخيير بين الشاة والبقرة واثباته البقرة على الوسط الذي هو اعم من العجز عن البدنة وايجاب الشاة على الفقير الذي هو اعم من العجز عن البقرة فيمن طاف طواف الزيارة وعليه طواف النساء وهذا غير مفروض المسألة الذي هو من كان عليه طواف الزيارة والحاق احدهما بالاخر من غير موجب قياس فاسد اللهم الا ان يدفع ذلك كله بعدم الخلاف بل بالاتفاق ظاهرا على ثبوت البدل حال العجز واصالة الشغل تقتضي تعين الترتيب مؤيدا ذلك في الجملة بصحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في تفسير قوله تعالى فلا رفث قال الرفث الجماع الى ان قال فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة بل وبما تقدم من تحمل المحل كفارة الامة المحرمة باذنه وواقعها ثم لا فرق في وجوب الكفارة بين من لم يطف شيئا من الاشواط او طاف اقل من النصف واكثر لعموم الاخبار والفتاوى لصدق انه قبل الطواف وانه لم يزر فانه يعني لم يطف وخصوص قول الصادق عليه السلام لعبيد بن زرارة فان كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف اربعة اشواط فغمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشي اهله افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يرجع فيطوف اسبوعا ولعل المراد بافساد الحج ثلمه ونقصه لعدم قائل بفساده شرعا بذلك والحج بمعنى الطواف لتسميته الجزء باسم الكل او رجوعا الى اللغة ويطوف الاسبوع الاستيناف كما عن يتر نظه والمهذب وجوبا او استحبابا والاكمال وقد تقدم الكلام في قطع الطواف عمدا لا لحاجة ونحوه هذا الجماع في اثنائه بقي الكلام في ان البدنة الواجبة للافساد بالجماع قبل المشعر هل لها بدل ظاهر الاصحاب عليها ما عرفت بل النصوص عدمه برد عن ابن حمزة وسلار عدمه وانه لا بدل لها الا في صيد النعامة وانما عليه الاستغفار والعزم عليها اذا امكن ويؤيده مضافا الى الاصل ما سمعته من خبر ابي بصير لكن في محكي ف من وجب عليه دم في افساد الحج فلم يجد فعليه بقرة فان لم يجد فسبع شياه على الترتيب فان لم يجد فقيمة البدنة دراهم او ثمنها طعاما يتصدق به فان لم يجد صام عن كل مد يوما ونص الشافعي على مثل ما قلناه وفي اصحابه من قال هو مخير دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وطريقة الاحتياط وعن الفاضل في كرة انه نحو ذلك بل استدل فيها وفي محكي المنتهى على الترتيب بان الصحابة والائمة قضوا بالبدنة في الافساد فتتعين والبقرة حساب شرعا دونها فلا تقوم مقامها ولنا وروى ذلك عن ابي الحسن الى الجمعة ان من راح في الساعة الاولى فكانما قرب بدنة ومن راح في الثانية فكانما قرب بقرة وقد سمعته في ب بعد ان ذكر خبر ابي حمزة من قوله وفي رواية اخرى فان لم يقدر على بدنة فاطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد فان لم يقدر فصيام ثمانية عشر يوما ونحوه في ولكن لم اجد العامل بها مضافا الى ارسالها وعن ف من وجب عليه بدنة في نذر او كفارة فلم يجد ها كان عليه سبع شياه وعن الفقيه والمقنع اذا وجبت على الرجل بدنة في كفارة ولم يجد ها فعليه سبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في منزله قيل وبذلك خبر داود الرقي في الفداء ولكن قد عرفت ان ظاهره فداء الصيد عن القاضي انه الحلق اذا وجبت بدنة فعجز عنها قومها وفض القيمة على البر الى آخر ما مر في النعامة ولا يخفى عليك ما في الجميع من عدم الدليل الا ما سمعته من اجماع ف وما ارسله من الاخبار ولا ريب ان الاحوط العمل به وان كان في تعينه نظر يعرف مما ذكرناه والله العالم واذا طاف المحرم من طواف النساء خمسة اشواط ثم واقع ولو عالما عامدا لم تلزمه الكفارة وبنى على طوافه بلا خلاف اجده فيه الا ما يحكى عن الحلي من وجوبها عليه قبل تمامه ولو شوطا لعموم الاخبار بانه اذا لم يطف طواف النساء فعليه بدنة قال ولان الاجماع حاصل على ان من جامع قبل طواف النساء وجبت عليه الكفارة وهو محجوج في الفرض قواه في كشف اللثام ولكن فيه مضافا الى الاغضاء عما في سند كثير من تلك النصوص انها ظاهرة في الجماع قبل الشروع فيه لا ما يشمل الفرض بخصوصه وبعض حمران بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنفض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان بقي عليه من طوافه ويستغفر الله ربه ولا يعود وان كان طاف طواف النساء وطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف اسبوعا والمناقشة في سنده يدفعها الانجبار بما عرفت على انه من الحسن بل في سنده من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفي الدلالة بانه لا ينفي الكفارة لا عمية عدم الذكر من ذلك يدفعها انه في مقام البيان وقت الحاجة على ان ذكر وجوبها بالجماع بعد الثلثة في مقابل الخمسة كالصريح في نفيها ومن هنا لم نعرف المناقشة في دلالة الخبر المزبور وبحو ذلك يجري في معقد احكام الاجماع وان اراد منه المحصل فهو واضح المنع كل ذلك مضافا الى ما سمعته من عدمها في مجاوزة النصف وظهر ان القول المزبور مع كونه شاذا واضح الضعف وقيل والقائل الشيخ واتباعه يكفي في ذلك اي سقوط الكفارة مجاوزة النصف واختاره الفاضل

والمخ لمفهوم الشرط في الخبر المزبور المقتصر في الخروج عنه بالاجماع على ما اذا لم يتجاوز النصف لا يعارضه نقصها عن الخمسة في الصد بعد ان كان
ذلك من كلام الراوي المعتضد بقول الصادق ع لابي بصير اذا زاد على النصف خرج ناسيا امر من يطوف عنه وله ان يقرب النساء اذا
زاد على النصف اذ لا معنى للكفارة على الفعل المرخص فيه وبما سلف من ان مجاوزة النصف كالاتمام في الدية ولكن مع ذلك كله قال المص
الاول لم رهي مشعر باختياره كالفاضل في عد وهي ويرود والتبصرة والتلخيص لكن فيه ان الرواية المزبورة تدل على نفي الكفارة عمن
طاف خمسة لا ان ذلك مخصوص به فلا تنافي سقوطها عمن تجاوز النصف مع ذلك لما عرفت ولعله الاقوى والله العالم واذا
عقد المحرم لمحرم على امراة ودخل المحرم فعلى كل واحد منهما كفارة بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب به مشعرا بنحو الاجماع
بل عن ابن زهرة دعوا عليه صريحا وهو الحجة مضافا للمعوى لاجماع الموثق الاتي بل اطلاق المتن وغيره بل قيل الاكثر يقتضي تساوي علمهما بالاحرام
والحرمة والجهل وجوب الكفارة وان كان دخول المعقود له بعد الاحلال ولكن عن بعض القيود اشتراط علمهما بها وفي كشف اللثام ولعله الوجه
وهو كذلك خصوصا مع نحوى الموثق الاتي لولا الاطلاق معقد الاجماع المعتضد بما عرفت وبالاحتياط والمراد بالكفارة البدنة كما يشير اليه
الموثق الاتي وصرح به غير واحد لعما الكفارة ايضا ذاته بدخل للاصل السالم عن المعارض والاثم اعم من وجوب الكفارة كما هو واضح وكذا
الكلام لو كان العاقد محلا على رواية سماعة الموثقة بها او الصحيحة عن ابي عبد الله ع لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو يعلم انه لا يحل
له قلت فان فعل فدخل بها المحرم قال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى المراة ان كانت محرمة بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء
عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجت فعليها بدنة وظاهر المتن وعد التوقف فيه في الجملة بل في محكي هم
وفي سماعة قول وعندي في هذه الرواية توقف بل عن الايضاح الاصح خلافه للاصل ولانه مباح بالنسبة اليه ويحمل الرواية على الاستحباب وفيه
ان الرواية من قسم الموثق او الصحيح وكل منهما حجة سيما مع الاعتضاد هنا بالشهرة المحكية من غير واحد بل في التنقيح نسبته الى عمل الاصحاب
مشعرا بالاجماع عليه فالعمل به ح متعين وظاهره لزوم البدنة للمراة المحرمة والمحلة اذا كانت عالمة باحرام الزوج بل عن الشيخ وجماعة منهم الكركي
العمل به خلافا للشهيد في س فجزم بالعكس وهو في غير محله بعد العمل به في الحكم الاول ولو كان الثلاثة محرمين وجبت على الجميع ولو كانت
المراة والعاقد محرمين والزوج محلا وجبت الكفارة على المراة مع الدخول والعلم بسبب الدخول لا بسبب العقد وفي وجوبها على العاقد
نظر اقواه العدم للاصل وفي ذلك والضابط ان الزوجين لا يجب عليهما الا مع احرامهما والدخول والعلم والعاقد لا يجب عليه شيء الا مع
احرام الزوج ودخوله ففيه ما مر ولا يخ من نظر وهل يلحق بالمحلة المزوجة محرما عالمة بذلك المحل المزوج محرمة عالما بذلك وجهان لا يخ
اولهما من قوة هذا كله في حكم الكفارة واما وجوب الاتمام والقضاء فهو مختص بالمجامع على ما صرح به الكركي في حاشيته وفي الحدائق هو مبني
على ما هو المشهور من الحاق الزنا في هذا الحكم بالزوجة كما تقدمت الاشارة اليه وفيه مكان الفرق لشبهة العقد كما انه يمكن دعوى ظهور النص ولو
من حيث الاقتصار على الكفارة في البيان مقام في عدم القضاء بناء على اختصاصه بجماع الاهل وانه لا يلحق به الزنى ولا اللواط وان كان اغلظ
والله العالم ومن جامع في احرام العمرة قبل السعي فسدت عمرته وعليه بدنة وقضاؤها كما صرح بذلك غير واحد بل في لك هذا مذهب الاصحاب
لا اعلم فيه مخالفا بل ظاهر عبارة هي انه موضع وفاق وما عن ابن ابي عقيل من انه اذا جامع الرجل في عمرته بعد ان طاف لها وسعى قبل ان يقصر
فعليه بدنة وعمرته تامة فاما اذا جامع قبل ان يطوف لها ويسعى فلم احفظ عن الائمة عليهم السلم شيئا اعرفكم به فوقفت عند ذلك ورددت
الامر اليهم ليس خلافا بل يمكن تحصيل الاجماع عليه في العمرة المفردة التي حكي التصريح بها عن ية وط وق والمهذب وئر والجامع فضلا عن الملا
غيرهما مضافا للنصوص المعتبرة ففي صحيح بريد العجلي سألت ابا عبد الله ع عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي اهله قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه
قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم الى الشهر الاخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم بعمرة مفردة وحسن مسمع وصحيحه عنه في الرجل يعتمر
عمرة مفردة ثم يطوف بالبيت طواف الفريضة ثم يغشي اهله قبل ان يسعى بين الصفا والمروة قال قد افسد عمرته وعليه بدنة وعليه ان يقيم بمكة
محلا حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه ثم يخرج الى الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه واله لاهله فيحرم منه ويعتمر وخبر احمد بن ابي علي عن ابي جعفر ع في
رجل اعتمر عمرة مفردة ووطئ اهله وهو محرم قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم شهرا اخر فيخرج الى بعض
المواقيت فيحرم منه ثم يعتمر نعم لم اعثر على نص في المتمتع بها كما اعترف به غير واحد ولعله لذا قال في عد ولو جامع في احرام العمرة المفردة
او المتمتع بها على اشكال قبل السعي عامدا عالما بالتحريم بطلت عمرته ووجب اكمالها وقضاؤها وبدنة لكن في لك ان ظاهر الاكثر وصريح
البعض عدم الفرق بينهما وربما اشعر به صحيحة معوية بن عمار سألت ابا عبد الله ع عن رجل متمتع وقع على امراته ولم يقصر قال ينحر جزورا
وقد خشيت ان يكون ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فلا شيء عليه فان الخوف من تطرق الفساد الى الحج بالوقاع بعد السعي قبل التقصير
ربما اقتضى تحقق الفساد بوقوع ذلك قبل السعي وفيه اولا انا لم نعرف اطلاقا لغير المص بل قد يظهر من قوله والافضل الخ ارادة المفردة نعم
عن الصلاح التصريح بفساد المتعة بالجماع قبل طوافها وسعيها وان عليه بدنة وثانيا ما قيل من ان الوقاع بعد السعي قبل التقصير لا
يوجب الا البدنة خاصة بقضية الصحيحة وغيرها فكيف يثلم به الحج والنحوي لو عتمك بها انما تكون حجة لو قلنا بحجية اصلها

والا فلا كما هنا وكذا ان ادعي تبادر ذلك الاطلاق منها اذا لم يسع لان المتبادر منه الوقاع بعد السعي قبل التقصير وان كان لا يخ من مناقشة فان المراد الاشعار
بالفساد من حيث الخوف في هذا الحال المقابل هذا الحال فالفساد محقق نعم هو ليس دالا لما بعد به وعلى كل حال فقد قيل ان وجه الاشكال الذي سمعته
من الفاضل التساوي في الاركان وحرمتهن قبل ادائهما وتمام الاختلاف باستتباع الحج ودخول طواف النساء وعدمهما والاصل والخروج عن النص
ولزوم احد امرين اذا لم يسع الوقت لانشاء عمرة اخرى قبل الحج اما تاخير الحج الى قابل والاتيان به مع فساد عمرته وهو يستلزم اما فساده مع الاتيان
بجميع افعاله والتجنب فيه عن المفسد وانتقاله الى الافراد واذا انتقل الى الافراد سقط الهدي وانقلبت العمرة مفردة فيجب لها طواف النساء وفي
جميع ذلك اشكال وفيه انه لا مانع من التزام انقلاب الحج الى الافراد مع عدم سعة الوقت وان انقلبت العمرة الى افراد نحو ما لو ضاق الوقت عنها ابتداء
كما لا مانع من التزام عمرة مستانفة مع سعة الوقت ولعله لذا حكي عن ثاني المحققين وفخر الاسلام حاكيا له عن والده انه لا اشكال في فساد العمرة
وانما الاشكال في فساد الحج بفسادها من ارتباطه بها ومن انفراده باحرام اخر والاصل صحته والبراءة من القضاء ثم رجح الفخر الفساد يعني ان لم يسع الوقت
انشاء عمرة اخرى قبله وهو ظاهر الحلبيين لقولهما بفساد المتعة بالجماع فيه قبل الطواف والسعي وهذا وفي الرياض كان عدم اشكالهما في انتفاء العدم الحلال
فيه والا فالنصوص مختصة بالمفردة كما عرفت وح فالتعميم قوي ومن كان ترى فيه ثم انه لا يخفى عليك ضعف وجه الاشكال المعلل التردد بضرورة
تعقل صحة حج التمتع مع فساد عمرته اللهم الا ان يراد بالفساد النقص عدم الكمال نحو ما سمعته سابقا في الحج في لك ولو كانت عمرة التمتع نفي وجوب اكمال
الحج ايضا ثم قضاؤهما والافتراق كما مر قولان لجودهما الوجوب وحكي في لك عنه مع التعليل له بما بينهما من الارتباط ثم قال وهو ضعيف لان الارتباط
انما ثبت بين الصحيح منهما لا الفاسد قلت لعل وجهه اطلاق تلك النصوص ان الجماع قبل الوقوف بالمشعر مقتض لوجوب الاكمال والقضاء من قابل والتكفير
وهو شامل لحج التمتع الذي دخلت العمرة فيه على وجه صارت منه كبعض افعاله وان لا انصاعد انسياق ذلك من النصوص السابقة ضرورة كون المنصرف
منها غير حج التمتع اللهم الا ان يقال انه لو فرض حصول الجماع في حج التمتع بعد اتمام عمرته قبل الوقوف بالمشعر وجب عليه قضاء حج التمتع في القابل وكيف كان فلم نجد
دليلا معتدا به في المسئلة ومقتضى الاصول عدم الفساد في عمرة التمتع بالجماع فيها لما عرفت من اختصاص تلك النصوص في المفردة ودعوى التنقيح
لعدم عد الجماع ونحوه غير مسموعة ومع التسليم يتجه اختصاصها بالفساد فيقتضي انشاء عمرة اخرى غيرها مع سعة الوقت والا انقلب الحج الى افراد ولكن الاحتياط
مع ذلك لا ينبغي تركه هذا كله في الجماع قبل السعي اما اذا كان بعده فلا فساد في عمرة التمتع قطعا لصحيح معوية بن عمار السابق وغيره نعم في عد ومحكي ية
ويب وط والمهذب وئر والجامع وجب عليه بدنة للموسر البقرة للمتوسط الشاة للمعسر لعله لتنزيل الصحيح المزبور وصحيح الحلبي سئل الصادق ع
عن متمتع طاف بالبيت بين الصفا والمروة وقبل امراته قبل ان يقصر من راسه قال عليه دم يهريقه وان كان الجماع فعليه جزور او بقرة ونحوه صحيح عمران الحلبي
عنه وحسن ابن مسكان عنه ايضا سئل عن ذلك فقال عليه دم شاة على مراتب العسر واليسر جمعا واحتياطا بل قد يرشد اليه التنصيص عليه فيمن امنى
بالنظر الى غير اهله وفي الجماع قبل طواف النساء وعن الحسن ايجاب البدنة لاطلاق صحيح معوية واحتمال الاولين ان يكون من كلام الراوي وعن سلار وجوب
بقرة لا غير قيل التخيير بينها وبين الجزور فهي الواجبة والجزور افضل وعن الصدوق في المقنع الاقتصار على الفتوى بمضمون صحيح التخيير ولعل الاول
لا يخ من قوة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولولا مخافة خرق الاجماع كان المتجه التخيير مترتبة في الفضل وكيف كان فقد جزم ثاني الشهيدين و
غيره بمساوات العمرة المفردة لها في عدم الفساد بذلك ايضا بل لعله ظاهر المص وغيره ممن قيد الفساد بما اذا كان قبل السعي ولكن في ك هو محتاج الى
دليل وفيه انه يكفي اصل الصحة بعد ان كان دليل الفساد منحصرا فيما سمعته من النصوص المفروض فيها قبل السعي مضافا الى ما سمعته من ابن ابي عقيل مما يظهر
منه ان ذلك محفوظ له عن الائمة عليهم السلم ولذا لم يتوقف فيه هذا وقد ذكر غير واحد انه ليس في كلام الاكثر تعرض لوجوب تمام العمرة الفاسدة
ولا وجوب التفريق ولكن قطع الفاضل والشهيدان وغيرهم به ومستندهم غير واضح لخلو الاخبار عنه بل بما اشعرت بالعدم للتصريح فيها بالفساد
وعدم التعرض فيها للامرين بالكلية مع كون المقام مقام حاجة وربما استدل لهم بانه لا يجوز انشاء احرام اخر قبل اكمال الاول كما مر وفيه نظر
لقوة اختصاص ذلك بالاحرام الصحيح دون الفاسد قلت يمكن ان يكون دليله استصحاب بقاء حكم الاحرام والامر باتمام الحج والعمرة بناء على ان
المراد ما يشمل اتمام الفاسد منهما على معنى وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما وان فسد في الاثناء لان التحليل من الاحرام لا يكون الا باتمام الافعال
كل ذلك مضافا الى تمام احتمال كون المراد في النصوص المزبورة الاشارة الى ما ورد في الحج بل لعل الامر بالانتظار الى الشهر الاخر للعمرة قرينة على مراعات
تلك العمرة حتى لا يكون اقتران بينهما بل قد يشعر ذلك بان الاولى هي الفرض والثانية عقوبة نحو ما سمعته في الحج وح فاطلاق اسم الفساد على ضرب
من التجوز لا الفساد بالمعنى المصطلح والله العالم وكيف كان ففي المتن وغيره ان الافضل ان يكون قضاء العمرة في الشهر الداخل جلا للامر به في النصوص
السابقة عليه لكن فيه انه لا داعي لذكر الاولى بل الاحوط تعين ايقاع القضاء في الشهر الداخل هنا وان قلنا بجواز توالي العمرتين والاكتفاء بالفرق بينهما بعشرة
ايام في غير هذه الصورة والله العالم ولو نظر الى غير اهله فامنى كان عليه بدنة ان كان موسرا وان كان متوسطا فبقرة وان كان معسرا فشاة كما
في ية وط وئر والمهذب والجامع وفع وعد وغيرها على ما حكي عن بعضها بل هو خيرة الاكثر كما اعترف به غير واحد بل هو المش لموثق ابي بصير قلت
لابي عبد الله ع رجل محرم نظر الى ساق امرأة فامنى قال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان متوسطا فعليه بقرة وان كان فقيرا فعليه شاة ثم قال ع
اما اني لم اجعل عليه هذا لانه امنى انما جعلته عليه لانه نظر الى ما لا يحل له وعن المفيد وسلار وابن زهرة انه ان عجز عن الشاة صام ثلثة ايام ولم نجد له

مايدل عليه بالخصوص ولعله لقوى سنديهما مقلهما في كفارة الصيد ولو العجز تصدق عن الطعام عشرة مساكين الا انها كما ترى لا يوثق بمثلها في الحكم الشرعي
لكن في الرياض الحكم به معللا له بانه اصل عام وفيه بحث خصوصا بعد ظهور النص هنا والفتوى في ان الغاية الشاة لا غيرها كما هو واضح واما
ما عن ابن حمزة من ترك الشاة اصلا فهو في غير محله بعد ما سمعت من النص والفتوى والتحقيق حج ما عليه المعظم للموثق المزبور والمناقشة في
سنده بعد ان كان من قسم الموثق ومنجبرا بما عرفت واضحة الفساد كالمناقشة فيه بمعارضته بصحيح زرارة سألت ابا جعفر عم عن رجل محرم نظر
الى غير اهله فانزل قال عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة كما عن المقنع الفتوى به وتبعه بعض متاخري المتاخرين اذ هي كما ترى ضرورة قصوره
بعد شذوذ العمل به عن معارضة الاول المعتضد بما سمعت على انه يمكن تنزيله على الاول بحمل وفيه على التخيير الجامع للترتيب بل لعل قاعدة
الاطلاق والتقييد تقتضي بذلك كل ذلك مع صراحة الموثق واحتمال الصحيح كذا الكلام فيما ذكره بعض الناس من قوة احتمال الاكتفاء بشاة
مطلقا لحسن معوية بن عمار في محرم نظر الى غير اهله فانزل قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله ولا يعد وليس عليه شيء
اذ هو ايضا قابل للتنزيل على الموثق سواء اريد من الدم فيه الشامل للثلاثة او خصوص الشاة بل هو مقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد ثم ان الظاهر
الرجوع في المفاهيم الثلاثة الى العرف كما في نظائرها وقيل ينزل ذلك على الترتيب فيجب البدنة على القادر عليها فان عجز عنها فالبقرة فان
عجز عنها فالشاة بل عن الفاضل والشهيد القطع به الا ان الموثق ظاهر في الاول نعم هو ظاهر في ان الموثق الكفارة للنظر لا للامناء كما سمعته
في الحسن المصرح فيه ايضا بالكفارة مع عدم الانزال وبه يصرح هنا ظاهر التعليل في الموثق ثم ان ظاهر النص والفتوى عدم الفرق في الحكم المزبور
بين ما لو قصد الامناء او لا وبين النظر بشهوة او لا ومعتاد الامناء وعدمه لكن في المدارك هذا كله اذا لم يكن معتاد الامناء عند النظر او قصد الامناء به والا كان
حكمه حكم مستدعي المني وفيه مع انه مناف لاطلاق النص والفتوى هنا ما عرفته سابقا من عدم دليل على الاستمناء الا ما سمعت مما لا يصلح معارضا للمقام والله
العالم ولو نظر الى امرأته لم يكن عليه شيء ولو امنى بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه بل عن هي دعواه صريحا
بل لعله كذلك وهو الحجة بعد الاصل وصحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم سألته عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه
وزاد في في ولكن يغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى وامذى فلا شيء عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى وامذى فعليه دم وقال في
المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة وغيره كمفهوم التعليل في خبر ابي بصير السابق ونحوه نعم لو كان قد نظر اليها بشهوة فامنى كان
عليه بدنة كما صرح به غير واحد بل في ك وغيرها النسبة الى قطع الاصحاب ايضا بل عن هي الاجماع عليه وهو الحجة بعد حسن مسمع ابي سيار عن الصادق عم ومن
نظر الى امرأته نظر بشهوة فامنى فعليه جزور المعتضد بما سمعت بناء على اتحاد المراد بالجزور والبدنة كما هو مقتضى الجمع بينه وبين ذيل الصحيح الاول
الذي هو دليل اخر على المطلوب ايضا خلافا للمحكي عن المفيد والمرتضى من اطلاق نفي الكفارة ولعله للاصل المقطوع بما عرفت او اطلاق الصحيح المزبور
عمومه المقيد والمخصص به ايضا خصوصا بعد الا لتفات الى ما في ذيله بناء على ما قيل من ان قوله فيه بشهوة ان خص به الانزال تباين الصدر والذيل
تباينا كليا فليرجع الى النظر ايضا لمكن الجمع بينهما اما بحمل الذيل على الاستحباب وتقييد الصدر بالنظر بغير شهوة وهو الوجه لرجحان التخصيص على
المجاز ولذا وافق الاصل وان كان لا يخلو من نظر ولكن عليه لم يبق الا موثق اسحق بن عمار عن الصادق عم في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه
شيء لقاصر عن معارضة الاول من وجوه ولذا حمله الشيخ في يب على السهو وهذا وفي ك ينبغي تقييد عبارة المتن بعدم اعتياد الامناء عند النظر او قصد
والا وجبت الكفارة كما لو نظر بشهوة فامنى ونفي عنه الباس بعضهم بالنسبة الى الاول بل قال انه لا ينفك نظره عن الشهوة وهو جيد على كل حال فما
عن الحلبي من ان في النظر بشهوة والاصغاء الى حديثها وحملها او ضمها الاثم فان امنى فدم شاة كما ترى وفي كشف اللثام وكانه حمل الدم في حسن ابن عمار
على الشاة كما هو المعروف والبدنة على الفضل فان التنظر دون المس وفيه انا لم نعثر على حسن لابن عمار مشتمل على الدم في النظر ولذا اعترف
غيره بعدم الدليل له وعلى تقديره فهو قاصر عن معارضة ما عرفت من وجوه كما هو واضح ولو مسها اي امرأته بغير شهوة لم يكن عليه شيء وان امنى اذا
لم يكن معتاد الامناء ولا قصده بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم نصا وفتوى ففي حسن الحلبي عن ابي عبد الله عم سألته عن المحرم يضع يده
من غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها قلت افيمسها وهي محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق
دم شاة قلت فيقبل قال هذا اشد ينحر بدنة وخبر محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله عم عن رجل حمل امرأته وهو محرم فامنى او امذى قال ان كان حملها
او مسها بشهوة فامنى او لم يمن امنى او لم يمن فعليه دم يهريقه وعن الفقيه فعليه دم شاة يهريقه فان حملها او مسها بغير شهوة فامنى او لم يمن فليس عليه
شيء وفي صحيح مسمع من مس امرأته او لازمها من غير شهوة فلا شيء عليه وقد سمعت ما في صحيح ابن عمار ومن هذه النصوص يعلم الوجه فيما ذكره المص
وغيره بل الاكثر بل المشهور من انه لو مسها بشهوة كان عليه شاة ولو لم يمن ولا اطلاق الدم في بعض النصوص جعل ابن حمزة فيما حكي عنه الفرض من
قسم ما فيه الدم المطلق الذي جعله فيما فيه بدنة او بدنة بقرة او شاة او حمل او جدي ولكن فيه مضافا الى انسياق الشاة من الدم انه قد صرح
بها في خبر ابن مسلم على ما عن الفقيه المعتضد بفتوى الاصحاب ومنه يعلم ما في المحكي عن ابن ادريس من تخصيص الشاة بما اذا لم يمن والا فالبدنة مع الامناء وان
استدل له بانه افحش من النظر الذي فيه بدنة فيحمل اطلاق الدم فيما سمعت على ما اذا لم يمن كما هو الغالب في المس ولو بشهوة مضافا الى ما في ذيل
صحيح ابن عمار السابق من البدنة فيمن ينظر الى امرأته وينزلها حتى ينزل والى ضعف الخبر المزبور فلا يعارض الصحيح المذكور وفيه او لا انسياق الشاة

من الدم بل خبر ابن مسلم على ما في الفقيه فعليه دم شاة وثانيا ما عرفت من انجبار الخبر بفتوى المشهور كادت تبلغ الاجماع فيرجح على الصحيح بل قيل مع ان
في العمل بالخبر ابقاء الاطلاق الصحيحين بل عمومه ما هما الناشي عن ترك الاستفصال على حاله فليطرح في الصحيح او يحمل على الاستحباب والاستمناء وهو
الوجه وربما يشعر به قوله ينزلها حتى ينزل قلت بل ظ الصحيح المزبور اعتبار النظر والنزول بشهوة حتى ينزل لا النزول خاصة وح فالبدنة للنظر ودعوى
الخشية المس من النظر لا توافق مذهب الامامية من حرمة القياس في الجملة فالعمل على المشهور الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم ولو قبل امرأته
بغير شهوة كان عليه شاة ولو كان بشهوة كان عليه جزور كما في يه وط ومد وير وس وغيرها على ما حكي عن بعضها بل نسبه بعضهم الى الاكثر لما سمعته
سابقا من قول الصادق عم في حسن الحلبي ينحر بدنة الظاهر بمقتضى سياقه في كون التقبيل بشهوة ان لم نقل بانصراف التقبيل اليه ذلك لو بملاحظة الغلبة
وخبر ابي حمزة عن الكاظم عم في رجل قبل امرأته وهو محرم عليه بدنة وان لم ينزل وحسن مسمع وصحيحه عندنا ايضا من قبل امرأة على غير شهوة وهو
محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور ويستغفر ربه الا انه ظاهر في اعتبار الامناء كما عن سلار وابن سعيد وان اطلق
اولهما وجوبها بالتقبيل وقيد ثانيهما بالشهوة كالمحكي عن ابن ادريس من قبل امرأته بغير شهوة كان عليه دم فان قبلها بشهوة كان عليه دم شاة اذا
لم يمن فان امنى كان عليه جزور وقيل ونحوه الحلبي لقوله في القبلة دم شاة للاصل المقطوع بما سمعت وضعف الخبر المنجبر بما عرفت وظهور التقييد بالامناء
في خبر مسمع المحمول على عدم ارادة التقييد بقرينة النص بحرة في الخبر المنجبر بما عرفت تقديما للنص على الظاهر والملاق الصادقين عليهما السلام في خبري
زرارة والعلاء بن الفضيل بان عليه دما مع ظهوره في الشاة المحمول على ارادة حال غير الشهوة وبذلك كله ظهر لك ان المتجه في الجمع بين النصوص
هو ما ذكره المص وغيره دون ما سمعته من ابن ادريس وغيره ونحو ما عن الصدوق في الفقيه من اطلاق وجوب الشاة بالتقبيل كذا ما عن المفيد والسيد
الصدوق في المقنع من اطلاق البدنة مع احتمال ارادة مع الشهوة خصوصا الاول منهم لقوله وان هو اتى المرأة ذلك كان عليها مثل ما عليه فان ظاهر
قوله وان هوى الشهوة ضرورة منافاته كل من هذه الاقوال لبعض النصوص بخلاف المختار ولو قبلها بعد ان طاف هو طواف النساء وهي لم تطف ففي صحيح ابن عمار
او حسنه عن الصادق عم عليه دم يهريقه قال سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده ولم يحضر احد عمل به
على جهة الوجوب فلا باس بحمله على ضرب من الندب لان الفرض من كونه قد احل فلا شيء عليه الا الاثم ان كان واما خبر العلاء بن فضيل سألت ابا عبد الله عم
عن رجل وامرأة تمتعا جميعا فقصرت امرأته ولم يقصر فقبلها قال يهريق دما وان كانا لم يقصرا جميعا فعلى كل واحد منهما ان يهريق دما فالحكم فيه ظاهر
المعروف كما انك عرفت سابقا في محرمات الاحرام حكم قبلة الام ونحوها مما لم تكن قبلة بشهوة ولذة وانه لا شيء عليها قال الحسين بن حماد سألت
ابا عبد الله عم عن المحرم يقبل امه قال لا باس هذه قبلة رحمة انما تكره قبلة الشهوة بل استظهر منه اختصاص التحريم والكفارة بقبلة الشهوة
دون غيرها فلا شيء فيها وان كان فيه ان المراد منه اخراج قبلة الام ونحوها من ذي المحارم ممن تكون قبلته لغير تلذذ وشهوة نكاح ومقاربة
وهو واضح كوضوح حكم ما يحضر في الذهن هنا من قبلة الاجنبية والغلام المحرمين وغير المحرمين وكون المقبل محرما وحكم التقبيل بغير الوجه من النحر
والبطن وتقبيل المرأة للرجل وغير ذلك بعد الاحاطة بنظائرها في الجماع ومعلومية ملاحظة العنوان في الحكم على حسب ما تقتضيه الضوابط التي
يخرج بها عن القياس المحرم ومن هنا لم يكرر الاصحاب التفريع في كل موضوع خاص والله العالم وكذا يجب الجزور عليه لو امنى عن ملاعبة امرأته بل
وعلى المرأة لو كانت مطاوعة لصحيح ابن الحجاج عن ابي عبد الله عم سألته عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في
شهر رمضان فقال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع بل في ك وغيره ان مقتضاه وجوب البدنة لانها الواجب في الجماع ويمكن ان تكون هي
المراد من الجزور كما سمعته مكررا والله العالم ولو استمع على من يجامع فامنى من غير نظر لم يلزمه شيء بلا خلاف اجده فيه للاصل وموثق سماعة عن
ابي عبد الله عم انه قال في محرم استمع على رجل يجامع اهله فامنى قال ليس عليه شيء وغيره من النصوص وكذا لا شيء عليه لو سمع كلام امرأة او وصفها
فامنى للاصل وخبر ابي بصير سألت ابا عبد الله عم عن رجل سمع كلام امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشاهى حتى انزل قال ليس عليه شيء نعم قد صرح غير
واحد ومنهم ثاني الشهيدين في ك باستثناء معتاد الامناء بذلك لانه نوع من الاستمناء اي فيجب فيه البدنة كما عرفت سابقا ولكن فيه ما تقدم
ايضا من الاشكال خصوصا مع اطلاق النص والفتوى هنا الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه واحترز بقوله من غير نظر عما لو نظر الى المرأة المجامعة بالفتح فانه
فانه قد سمعت وجوب الكفارة ح اما اذا نظر الى المجامع دونها او الى المتجامعين وهما ذكران او ذكر وبهيمة فلا شيء للاصل وان قيل انه اطلق الا
شرطا انتفاء النظر اليهما وفي المهذب ان غير ان ينظر الى الذي يفعل حمل الحلبي في الاصغاء اليها مع الامناء شاة ولكن لا يخفى ان الدليل لا يقتضي
ازيد مما ذكرناه بل يمكن تنزيل الاطلاق وغيره عليه بل لعله الظاهر والله العالم فرع لو حج او اعتمر تطوعا فافسده ثم احصر كان عليه
بدنة للافساد لما تقدم من النص المعتضد بالفتوى ودم للاحصار الذي لك ايضا كما لا يخفى بعد عرفته في محله ولا تسقط بدنة الافساد بالاحصار المتحقق
الهتك ولاطلاق الادلة كما ان الافساد لا يمنع التحلل بالاحصار للعموم نعم كفاه قضاء واحد في سنة اخرى في القابل وان قلنا في فاسد حجة الاسلام ان
الثانية الفريضة والاولى عقوبة للفرق بان المفروض فيما نحن فيه انه تطوع غير واجب وانما وجب بالاحرام الذي لا يتحلل منه الا باداء المناسك
او بالاحصار وقد حصل الاخير فخرج عن العهدة ولم يبق عليه الا حج العقوبة واحتمال انه بالاحرام وجب عليه حجة او عمرة صحيحة ولم يات
بها فلا فرق بينه وبين حجة الاسلام واضح المنع لعدم اصالة البراءة وانكشاف عدم وجوب الاتيان بها بالاحصار فضلا عن وجوب

الاتيان بها صحيحة وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك وفي بحث الاحصار ثم ان ظاهر النصوص المتقدمة وجوب القضاء في القابل والمتبادر منه السنة الاولى مما بعد هذه السنة من السنين لا اي سنة كانت منها كما ان الملائم لها يقتضي عدم الفرق في ذلك بين حجة الاسلام وغيرها وبين ما كان الفساد نوديا اولا بل عن ظاهر المنتهى وكرة الاجماع عليه وفي محكي ف القضاء على الفور الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم التي تضمنت ان عليه الحج من قابل واحتمال ارادته اجماعهم على مضمون النصوص الذي يمكن منع تخصيصه القابل فيها في ولي ما بعد هذه السنة من السنين كما ترى نعم قال بعد ذلك ولانا قد بينا ان حجة الاسلام على الفور دون التراخي وهذه حجة الاسلام وهذا يفيد انه على الفور ان كان الفاسد كذلك كما هو نص الفاضل في عد لكن يمكن ان يكون ذلك دليلا على بعض افراد الدعوى ولذا قال بعد ذلك ايض وايضا فلا خلاف في انه مامور بذلك الامر عنده ما يقتضي الفور والكل فيه منع واضح كقوله ايض وما ذكرناه مروي عن عمرو بن عمرو لا مخالف لهما يعني فكان اجماعا كما عن كرة وهي وزيد فيها انه لما دخل في الاحرام تعين عليه فيجب ان يتعين عليه القضاء ولعله يريد تعين عليه فورا وان كان هو ايض كما ترى العمدة ما ذكرنا من النصوص ومحكي الاجماع ولولا ذلك لكان المتجه الفور ان كان فرضه القضاء كان فوريا والا فالاصل العدم والله العالم **المحظور الثاني** الطيب فمن تطيب اي استعمل الطيب كان عليه دم شاة سوا استعمله صبغا بالكسر اي داما او بالفتح او اطلاء ابتداء او استدامة بان كان مستعملا له قبل الاحرام ثم احرم او في الطعام او بخورا اي تجمير بلا خلاف اجده فيه بل عن المنتهى الاجماع عليه بل ذا في محكي ير سوا استعمله في عضو كامل او بعضه سوا مسته الطعام النار او لا كما عن كرة بزيادة شما او علق به البدن او عبقت به الرائحة واحتقانا او اكتحالا واستعاطا لا لضرورة ولبسا الثوب مطيب افتراشا له بحيث يشم الريح او يباشر به بدنه وثياب بدنه بل قال لو داس بنعله طيبا فعلق بنعله وجبت الفدية مستدلا على الجميع بالعموما والذي يحضرنا من النصوص صحيح زرارة من اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه شاة وخبر علي بن جعفر عن اخيه المروي عن قرب الاسناد لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم تهريقه حيث شئت وصحيح زرارة عن ابي جعفر ع من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم فان كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه والصحيح المضمر في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج فقال ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين وان كان تعمد فعليه دم شاة ولكن في مرسل حريز وصحيحه عن الصادق ع لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر شبعه وفي صحيح ابن عمار عنه ايض اتق قتل الدواب كلها ولا تمس شيئا من الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في زادك وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا تمسك من الريح المنتنة فانه لا ينبغي ان يتلذذ بريح طيبة فمن ابتلى بشيء من ذلك فعليه غسله وليتصدق بقدر ما صنع وسئل الحسن بن هرون اكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت قال اذا فرغت من مناسكك واردت الخروج من مكة فاشتر تمرا ثم تصدق به يكون كفارة لما اكلت ولما دخل عليك في احرامك مما لا تعلم وعن الصدوق في المقنع الاقتصار على الفتوى بمضمونهما مع صحيح زرارة ولعل الاولى حمل هذه النصوص على حال السهو او الضرورة كما عن المنتهى بل ربما يشعر به قوله فمن ابتلى والعمدة ما سمعته من النصوص ومحكي الاجماع المعتضد بما عن المنتهى انه لا خلاف في ان في الدهن الطيب الفدية على اي وجه استعمله وان ما عدا المسك والعنبر والكافور والزعفران والورس والعود لا كفارة فيه عندنا للاجماع والاخبار واصل البراءة وان في كل الطعام فيه طيب الفدية على جميع الاحوال وقال مالك ان مسته النار فلا فدية وقال الشافعي ان كانت اوصافها باقية من طعم ولون او رائحة ففيه الفدية وان بقي له وصف ومعه رائحة ففيه الفدية قولا واحدا وان لم يبق غير لونه وما بقي ريح ولا طعم فيه قولان احدهما مثل ما قلنا والثاني لا فدية عليه قال دليلنا عموم الاخبار من ان من اكل طعاما لا يحل له اكله وجبت عليه الفدية وطريقة الاحتياط ايض تقتضيه وان كان قد يشكل بانه مع عدم بقاء الرائحة له لم يكن طعاما لا يحل له اكله وقال ايض اذا مس طيبا ذاكرا لاحرامه عالما بالتحريم رطبا كالغالية والمسك والكافور اذا كان مبلولا بماء ورد او دهن طيب فعليه الفداء في اي موضع كان من بدنه ولو بعقبه وكذا لو استعطه او احتقن به وقال الشافعي وقال ابو حنيفة لو ابتلع الطيب فلا فدية وعندنا وعند الشافعي ظاهر البطن وباطنه سواء وكذا ان حشي جرحه بطيب فدا دليلنا عموم الاخبار التي وردت فيمن استعمل الطيب ان عليه الفدية وهي عامة في جميع المواضع وطريقة الاحتياط ايض تقتضيه قال وان كان الطيب يابسا مسحوقا فان علق ببدنه منه شيء فعليه الفدية فان لم يعلق بحال فلا فدية وان كان يابسا غير مسحوق كالعود والعنبر والكافور فان علق ببدنه رائحته ففيه الفدية وقال الشافعي ان علق به رائحته ففيه قولان دليلنا عموم الاخبار وطريقة الاحتياط ونحوه ما في محكي كرة بالنسبة الى حكم الطيب نعم ليس في محكي ية كالمهذب ور نحو اكل ما لا يحل له فشاة واستعماله دهن طيب فعن المهذب شاة وفي ية ور دم وان اضطر اليه لكن ذلك ليس خلافا كعدم ذكر المفيد له في ك الكفارات ولا في باب الكفارة عن خطأ المحرم كفارة الا ما ذكره من ان من اكل طعاما لا يحل له متعمدا فعليه دم شاة ونحوه عن ابن حمزة بل قيل لم يذكره سلار الكفارة ولا السيد في الجمل ولكنه قال اخيرا فاما اذا اختلف النوع كالطيب واللبس فالكفارة واجبة على كل نوع منه ولا ابن سعيد الا وله ذكر فيمن داوى قرحة له بدهن بنفسج بجهالة طعام مسكين وقوله في الدهن الطيب مختارا دم نعم عن النزهة اذا استعمل المحرم المسك او العنبر او العود او الكافور او الزعفران مختارا وجب عليه شاة ولم اقف في ذلك على خبر يتضمن وجوب الشاة في استعمال الكافور والمعتمد في ذلك على عمل اصحابنا وكذا عن الحلبي الاقتصار على الشم والاكل قال في شم المسك والعنبر والزعفران والورس واكل الطعام فيه شيء منها دم شاة

فيما عدا ذلك

فيما عدا ذلك من الطيب الاثم دون الكفارة وبالجملة فالعمدة ما سمعته من المنتهى وغيره بل وغيرهما ايضا مضافا الى ما سمعته من النصوص من لا يقدح سكوت هؤلاء كما لا يقدح ما سمعته من الصدوق المحمول على تقدير خلافه بما عرفت كما هو واضح ولكن قد تقدم سابقا في تروك الاحرام تحقيق الحال فلاحظ وتامل ثم انه قد عرفت حرمة الاستدامة كحرمة الابتداء فان كان عليه او على ثوبه وسهى عن ازالته الى ان احرم او وقع عليه طيب وهو محرم او سهى فتطيب وجبت ازالته بنفسه او بغيره ولا كفارة عليه بغسله بيده لانه بذلك تارك للطيب لا مستطيب كالماشي في الارض المغصوبة للخروج منها ولقوله ع لمن راى عليه طيبا اغسل عنك الطيب وعن المنتهى وكرة استحباب الاستعانة فيه بحلال بل لعل الاولى استعماله بازالته لما سمعته من كرة من ترتب الفدية عليه لو داسه بنعله فضلا عن غسله بيده بل لا يبعد تعين ذلك عليه اذا كان غسل بيده يستلزم بقاء الطيب بيده والله العالم ولا باس بخلوق الكعبة وان كان فيه زعفران وكذا الفواكه كالاترج والتفاح والرياحين كالورد والنيلوفر اي لا باس بشمها كخلوق الكعبة لكن احتمل في ك كونه معطوفا على الطيب للرواية الصحيحة الدالة على التحريم قال وهو الاقوى لكن يستثنى منه الشيح والخزامى والاذخر والقيصوم للرواية قلت تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا في التروك فلاحظ وتامل والله العالم **المحظور الثالث القلم** في كل ظفر مد من طعام الى ان يبلغ العشرة او العشرين وهي اظفار يديه ورجليه في مجلس واحد اذا لم يتخلل التكفير دم واحد ولو كان كل واحد منهما في مجلس لزمه دمان وفاقا للمشهور في ذلك كله بل عن ف والغنية وهي الاجماع عليه بل هو كذلك في الاخيرين اما الاول فهو الحجة فيه بعد المعتبرة المستفيضة ففي صحيح ابي بصير سئلت ابا عبد الله ع عن رجل قلم ظفرا من اظفاره وهو محرم قال عليه مد من طعام حتى يبلغ عشرة وان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة قلت فان قلم اظفار يديه ورجليه جميعا فقال ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان وعن النسخة بدل مد من طعام قيمته الا ان النسخة الاولى هي الموافقة لفتوى المعظم ومحكي الاجماع والاحتياط وخبر الحلبي المنجبر ضعفه بما سمعت سئلته عن محرم قلم اظافيره قال عليه مد في كل اصبع فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة خلافا للمحكي عن الاسكافي ففي الظفر مد او قيمته حتى يبلغ خمسة فصاعدا فدم ان كان في مجلس واحد فان فرق بين يديه ورجليه فلليدين دم وللرجلين دم وعن الحلبي في قص ظفر كف من طعام وفي اظفار احدى يديه صاع وفي اظفار كلتيهما دم شاة وكذا حكم اظفار رجليه ان كان الجميع في مجلس فدم وهما محجوجان بما سمعت بل في ك لم نقف لهذين القولين على مستند كذلك بالنسبة الى تمام الدعوى اما بعضها فقد يشهد للاسكافي في التخيير ما سمعته من نسختي المد والقيمة وللدم في الخمسة صحيح حريز عن الصادق ع في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره قال يتصدق بكف من الطعام قال قلت اثنين قال كفين قلت فثلثة قال ثلثة اكف حتى يصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان او عشرة او ما كان ومرسله عن ابي جعفر ع في محرم قلم ظفرا قال يتصدق بكف من طعام قال قلت ظفرين قال كفين قلت ثلثة قال ثلثة قال اربعة قال اربعة اكف قلت خمسة قال عليه دم يهريقه فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه الا دم يهريقه ولكن الاول في الناسي الذي لا شيء عليه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه كما انه والثاني الذي لا جابر له قد تضمنا التقدير بالكف من الطعام ويمكن تحصيل الاجماع على خلافه فيكون من الشواذ ان لم يحمل على الندب مع احتمال الاخير اتحاد المجلس للبقية فان المحكي عن ابي حنيفة ايجاب الدم لها بل لعل الاول كذلك ان لم يكن في الناسي اما صحيح ابن عمار وحسنه سئل الصادق ع عن المحرم تطول اظفاره او ينكسر بعضها فيؤذيه قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام فمحمول على الضرورة معتبرة والا فقد عرفت الاجماع على عدم التقدير بذلك اما الصاع فلم نجد له اثرا في شيء مما وصل الينا من النصوص ولعله اراد به صاع النبي ص الذي هو خمسة امداد وحينئذ يكون موافقا للمشهور كالمحكي عن ابن ابي عقيل من انكسر ظفره وهو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم مسكينا في يده بناء على ارادة الكناية عن المد بذلك وعن ابن حمزة انه جعل تقليم اظفار اليدين في مجلس تماميه شاة وتقليم اظفار اليدين والرجلين في مجلس تماميه دم مطلق وفي مجلسين تماميه دمان للتصريح بالشاة للاول في خبري الحلبي وابي بصير بخلاف الثاني وفيه ان الظاهر ارادة الشاة من الدم هنا وفي اليد الناقصة اصبعا فصاعدا او الزائدة اصبعا فصاعدا او اليدين الزائدتين اشكال اما الناقصة فمن صدق اليدين ومن الاصل والنص على العشرة في الاخبار واما الزائدة من اصبع او يد فللشك في دخولها في الملائمة وعن فخر الاسلام الاقوى عندي انها كالاصلية وتبعه في س ولعل المتجه ما في المنتهى للفتوى خلافه فالاصل بحاله وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه كما ان المتجه منهما ايض ما صرح به غير واحد من ان وجوب الدم والدمين اذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى حد يوجب الشاة والا تعدد المد بحسب تعدد الاصابع اما ولو كفر بشاة لليدين او الرجلين ثم كمل الباقي في المجلس وجب عليه شاة اخرى والا لزم خلو الباقي عن الكفارة مع تحريمه قطعا وهو باطل ولا ينافيه الاطلاق المزبور بعد تبادر غير الغرض منه هنا وفي ذلك وكما يجب الشاة لليدين والرجلين في مجلس واحد كذا لا يجب لاحدهما مع بعض الاخر نعم لو قلم احدى اليدين واحدى الرجلين بل لو قلم من كل منهما ما ينقص عن المجموع بيسير فالفدية لكل ظفر لا غير وهو كذلك بالنسبة الى الاخير اما الاول فقد يشكل بان المتجه المد للزائد على عشرة اليدين او الرجلين ثم فيها ايض وفي غيرها ان بعض الظفر كالكل نعم لو قص في دفعات مع اتحاد المجلس لم تتعدد الفدية واو تغاير نفي التعدد وجهان من وجوب الفداء بالسابق فلا يسقط ومن صدق قص ظفر واحد قلت قد يقدح الشك من الاخير في الحاق حكم البعض بالكل بعد فرض عدم صدق قص الظفر المفروض كونه عنوانا للحكم تدريجا الاجماع المد السقوط ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه ولو افتاه مفت خطا بتقليم ظفره فقلمه وادماه لزم المفتي شاة بلا خلاف اجده فيه لخبر اسحق عن ابي ابرهيم ع ان رجلا قلم

اظفاره

اظفاره فدمت اصبع له علي لمة فترك ظفرا لم يقصه فافتاه رجل بعد ما احرم فقصه فادماه قال على الذي افتاه شاة المنجبر بعمل الاصحاب كما اعترف
به غير واحد مشعرين بالاجماع عليه لانه موثقه سئله ايضا ان رجلا افتاه ان يقلمها وان يغتسل ويعيد احرامه ففعل قال عليه دم بناء على عود
الضمير فيه الى المفتي ولكن ينبغي تقييده بالادماء ليوافق الخبر الاول المفتي بمضمونه وللقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن بعم الظاهر
انه لا يشترط احرام المفتي ولا كونه من اهل الاجتهاد لترك الاستفصال كما صرح به في س وك وغيرهما لكن قد يقيد باشتراط صلاحيته للافتاء بزعم المستفتي
ليتحقق كونه مفتيا كما استظهره في ك خلافا للمحكي عن ظاهر جامع علي والرياض من اعتبار الاجتهاد في المفتي لانه المتبادر منه دون غيره وفيه منع واضح
بل لو لا ظهور الاتفاق امكن تنزيل الخبر على المفتي من العامة الذي هو الغالب في ذلك الزمان ولو تعمد المستفتي الادماء فلا شيء فيه على المفتي وفي س لا وب
تبول قول القائل في الادماء ولا يجب من نظره وكذا قوله فيها او لو افتى غيره فقلم السامع فادمى فالظاهر الكفارة ايض ولو افتاه بالادماء فادمى او بغيره من
المحظورات ففي س احتمل الضمان لما ذكر ان كل مفت ضامن والاقوى خلافه للاصل بعد معلومية عدم ارادته ما نحن فيه من الضمان ولذا
قال هو قبل ذلك انه لو افتاه مفت بالحلق فلا شيء عليه الاقرب عدم ضمان المفتي هذا وفي عد وغيرها ولو تعدد المفتي تعددت الشاة وظاهرهم
عدم الفرق بين الفتوى دفعة وعلى التعاقب ولكن قد يحتمل الاتحاد معه لاصل البرائة واستناد القلم الى الجميع اذ الاتحاد اذا افتوا دفعة والا
فعلى الاول خاصة لاستناد القلم اليه والتعدد ان كان كل منهم بحيث يكتفي بفتياه العالم والا فلا ولو كان بعضهم كك دون بعض كانت الشاة
عليه دونه وان كان كل منهم يكتفي بفتواه فان تعاقبوا كانت على الاول خاصة والا فعلى كل واحد ولعل الاقوى وجوب الشاة الواحدة على الجميع اذا
كان قد استند القلم الى فتويهم التي هي من باب التسبيب المقدم على المباشر خصوصا اذا كان الافتاء دفعة وفي الرياض نفي تعدد الشاة بتعدد
المفتي مطلقا ودعد بها كك موزعة عليهم اوجه الافتاء دفعة والا فعلى الاول خاصة وجه احوطها الاول واوجهها الثالث لاطلاق النص في
المفتي الاول لدخوله فيه بيقين بخلاف الثاني لعدم وضوح دخوله فيه بعد اختصاصه بحكم التبادر بالمفتي الاول هذا ان قلنا بعدم
اعتبار الاجتهاد في المفتي او كان الاول مجتهدا ولو انعكس او اعتبرنا الاجتهاد فيه انعكس الامر فيجب الشاة على الثاني دون الاول وفيه نظر من
وجوه تعرف مما ذكرناه ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم **المحظور الرابع** لبس المخيط حرام على المحرم مع الاختيار كما عرفت الكلام
فيه مفصلا في التروك ومع ذلك فلو لبس عالما عامدا مختارا كان عليه دم شاة بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص التي
منها صحيح زرارة عن ابي جعفر ع من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا او ساهيا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم
وخبر سليمان سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم وغيرهما من النصوص بل لو اضطر الى لبس ثوب يتقي به الحر او البرد
جاز وعليه دم شاة ايض بلا خلاف فيه بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة بعد النصوص التي منها مضافا الى الاطلاق الاولى صحيح ابن مسلم
سئلت ابا جعفر ع عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء بل استدامة اللبس بعد الاحرام وعلمه كابتدائه
في لزوم الفدية كما صرح به بعضهم للصدق بل ربما استدل زيادة على ذلك بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك بتقدير كون المراد منه من كان منكم مريضا فلبس او تطيب او حلق وان كان فيه منع واضح باعتبار ظهور السوق في ارادة الحلق
منها التفريع على قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فيكون المراد من كان منكم مريضا محتاجا الى الحلق والا لكان فدية اللبس مخيرة ولم اعرف قائلا به
فالاولى الاقتصار في الاستدلال على ما عرفت نعم عن ف وكره وهي استثناء السراويل فلا فدية فيها مع الضرورة للاصل وخلو النصوص والفتاوى
عن ذكرها بل عن ظاهر الثاني الاجماع عليه وفيه ان النصوص المزبورة تشملها ضرورة كونها من الثياب واحتمال انه عند الضرورة ينبغي له
لبسه بدون فعل ولا عدم اختصاصها بالحكم وثانيا قوله م فعل ناسيا على انه لا يتم في صحيح ابن مسلم فالعمدة ح الاجماع المزبور ان تم
وقد تقدم بعض الكلام في ذلك فلاحظ هذا وفي عد وكذا لو لبس الخفين او الشمشك وان كان مضطرا اي كان عليه شاة وان انتفى التحريم
في حقه ولعله لما قيل من ان الاصل في تروك الاحرام الفداء الا ان يظهر المسقط ولا دليل على سقوطه هنا وعموم الخبرين وفيه منع دليل
على الاصل المزبور حتى في المخيط وعدم عموم الخبرين لهما ولعله لذا كان المحكي عن يب وف وكره عدم الفدية اذا اضطر للاصل و
بجوز اللبس في صحيح الحلبي عن الص من غير ايجاب فداء مع انه وقت حاجة وعن ابن حمزة جعلهما ما فيه الدم المطلق وجعله قيما للشاة والبقرة
والبدنة اذا لبسهما مختارا ولا دليل عليه ايض وقد تقدم بعض الكلام في ذلك ايض كما انه تقدم ايض في شمول اللبس للتوشح ولذا
قال في عد والتحريم في المخيط متعلق باللبس ولو توشح به فلا كفارة على اشكال الذي من الاشكال في كونه لبسا فان المحرم اللبس مط او مع الاحاطة
ودبما يؤيد العدم تجويز لبس القباء مقلوبا عند الضرورة من غير ادخال اليدين في الكمين وطرح القميص على العاتق ان لم يكن رداء وقول
احدهما في صحيح زرارة يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه وقول الص في صحيح ابن عمار وحسنه لا تلبس ثوبا له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ولا
ثوبا تدرعه وقد تقدم بعض الكلام في ذلك بل تقدم ايضا في ذلك هنا من ان الظاهر ان ما الحق بالمخيط من الدرع المنسوج ونحوه بحكمه
وكذا القباء اذا لبسه المضطر غير مقلوب والطيلسان اذا زره فلاحظ وتامل وياتي الكلام انشاء الله في تعدد اللبس لبس عدة ثياب في وقت واحد
والله العالم **المحظور الخامس** حلق الشعر وفيه شاة او اطعام عشرة مساكين لكل منهم مد وقيل ستة لكل منهم مدان او صيام ثلثة ايام

المحظور الرابع لبس المخيط

بلا خلاف اجده في وجوب احدى الثلثة في حلق شعر الراس للمحرم بل في هي ومحكي كره لا فرق بين شعر الراس في ذلك والبدن عند اهل العلم عدا اهل
الظاهر وان كان المحكي عن تبل المص ذكر الراس بل ينبغي عدم الاول استثناء حلق الابطين او نتفهما او نتف احدهما من العموم لما ستعرفه وعلى كل حال
فالذي يدل على الفداء المزبور مضافا الى ظاهر الاية والاجماع في غير تقدير الصدقة مرسل حريز عن الصادق ع مر رسول الله ص على كعب بن عجرة والقمل يتناثر
من راسه وهو محرم فقال اتؤذيك هوامك فقال نعم فانزل الله تعالى هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك فامره رسول الله ص ان يحلق وجعل الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدين والنسك شاة قال ابو عبد الله ع وكل
شيء في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القران فمن لم يجد كذا فعليه كذا فالاول بالخيار اي الاول المختار والثاني بدل عنه ورواه
الشيخ في يب بطريق لا يبعد صحته عن حريز عن الصادق ع وخبر عمر بن يزيد عنه ايضا قال قال الله تعالى فمن كان الاية فمن عرض له اذى من راسه او وجع
فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه
واحد من ذلك ولا ينافي ذلك ما في صحيح زرارة سمعت ابا جعفر ع يقول من حلق راسه او نتف ابطه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا
فعليه دم وصحيحه الاخر عنه ايض من نتف ابطه او قلم اظفاره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله ففعل ذلك ناسيا او
جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة ولعله لذا كان المحكي عن سلار انه اقتصر على قوله من حلق راسه من اذى فعليه دم ولكن يمكن في
الصحيحين ارادة احد الافراد بالنسبة الى حلق الراس انما ذكره لكونه القدر المشترك بينه وبين الامور المذكورة معه ان اختص هو بفرد بين
اخرين وان ذلك مخصوص بمن تعمد حلق راسه من غير اذى كما ستعرف انما الكلام في ان ظاهر الاية والرواية اختصاص ذلك بحلق الراس لكن
قد سمعت ما في هي وكره من الاجماع على عدم الفرق بين الراس وغيره بل عن الاخير وغيره ان المراد بالحلق هنا وبالنتف في الابطين مطلق الازالة كما عنون به
بعضهم مؤيدا بالاعتبار الذي هو عدم التنظيف والرفاهية الحاصلة بمطلق الازالة بل لعل خبر ابن يزيد ايضا يعم غير الحلق وغير الراس نعم عن التذكرة
ان التخيير انما هو لمن حلق راسه من اذى فان حلقه من غير اذى متعمدا وجب عليه شاة من غير تخيير ومال اليه غير واحد من متاخري المتاخرين ولعله
لاختصاص دليل التخيير بالاول دون الثاني فان ما سمعته من صحيح زرارة ظاهر في التعيين ولا باس به ان لم يكن اجماع على عدم الفرق في خصال الفدية
بين الضرورة وغيرها كما عساه يظهر من هي ونحوه لاطلاق المص فيحمل الصحيح المزبور على ما ذكرناه اولا ولكن الاحتياط باختيار الفرد المخصوص منها لا
ينبغي تركه ثم ان الاشهر في الرواية والفتوى على ما في كشف اللثام كون الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان واما العشرة فقد سمعت خبر عمر بن
يزيد عن الصادق ع الا ان فيه يشبعهم وجمع بينهما في يب ومحكي الاستبصار والجامع وس وفي فع بين عشرة امداد لعشرة واثني عشر لستة وعن ية وط
الاحتياط بالطعام عشرة وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما سمعته بل عن الحج الاحوط الستة لكل واحد مدان وفي عد ومحكي ئر نحو ما في الكتاب
عشرة لكل واحد مد ولعل تعيين ذلك لكونه الذي يشبع به المسكين غالبا وعن المقنعة وية وط وئر ستة امداد لستة ولم نعرف له مستندا
الا ما ارسله في الفقيه قال والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع من تمر وروى مد من تمر على ان المحكي في يب من عبارة المقنعة لكل مسكين
مدان ولعل الاقوى الستة لكل مسكين مدان لصحة مستنده بل في ك انه افتى به الشيخ واكثر الاصحاب مضافا الى ما سمعته من كونه الاشهر فتوى ورواية
مع ضعف رواية العشرة على وجه لا تكافؤ كي يجمع بينهما بالتخيير بين ذلك وبين اشباع العشرة خصوصا بعد اشتماله على ما لا يقول به الاصحاب من الاكل
من الفداء بل عن الغنية نفي الخلاف عن الستة وان كان لم يصرح بالمد والمدين ودعوى انجبار الخبر المزبور بالشهرة المحكية في ك يدفعها عدم
تحقق ذلك بل لعل المتحقق خلافه اذ لم نعرفه الا من سمعت وكذا القول بالتخيير فانه وان ذكره من عرفت الا انه بين اثني عشر مدا واشباع العشرة
او عشرة امداد لكل واحد مد وهو موقوف على المكافئة وبالجملة فلا ريب في ان الاقوى الستة لكل واحد مدان هذا وقال الحلبيان فيما حكي
عنهما في قص الشارب وحلق العانة او الابطين دم شاة ولا ريب في انه احوط وان كان لم اجد في الاول خبرا بالخصوص بل والثاني الا انه يمكن استفادة
من فحوى نتف الابطين كما اني لم اجد هنا عاملا بما في خبر الحسن الصيقل اذا اضطر الى حلق القفا للحجامة فليحلق وليس عليه شيء لكن قد تقدم
في التروك بعض الكلام في ذلك فلاحظ وتامل ثم ان الظ كون المدار على صدق مسمى حلق الراس وان لم يكن جميعه كما اذا ابقى في قمته شيئا
نعم لو حلق منه ما لا يصدق معه مسمى حلق الراس امكن القول بوجوب دم عليه اذا كان مثل النتف للابط او ازيد وان كان لا يخ من نظر و
في هي ان الكفارة عندنا تتعلق بحلق جميع الراس او بعضه قليلا كان او كثيرا لكن يختلف ففي حلق الراس دم وكذا فيما يسمى حلق الراس وفي حلق ثلث
شعرات صدقة بمهما كان ولعله لما ستسمعه فيمن مس لحيته او راسه فوقع منها شيء وح يتجه اعتبار ما ستسمعه لا فرق في الفدية ترتيب على الحلق
بين فعله بنفسه او بغيره مع الاذن له سواء كان الحالق محلا او محرما اما اذا لم ياذن له فحلق راسه غيره على لا يستند الفعل اليه ولو بالرضا منه
فالظ عدم ترتب الفدية على احد منهما للاصل السالم عن المعارض ولو قلنا بالاثم على الحالق في بعض الاحوال اذ هو اعم من ترتب الكفارة كما انها
لا تترتب على المحرم الحالق للمحل بل ولا اثم ايض والمنساق من قوله تعالى ولا تحلقوا انما هو المتعارف من كون الحلق بنفسه او بطلب منه ونحوه فتترتب
الفدية عليه دون المباشر الذي قد عرفت عدم ثبوتها في حقه حتى في صورة الاكراه والله العالم ولو مس لحيته او راسه فوقع منها شيء اطعم
كفا من طعام كما في فع وعد ومحكي الغنية والتبل وك نسبته الى الاصحاب تطعم بل عن ظاهر هي وكره الاجماع عليه هو الحجة بعد قول الص

في صحيح هشام بن سالم اذا وضع احدكم يده على راسه او لحيته وهو محرم فسقط شيء من الشعر فليتصدق بكف من طعام او كف من سويق وفي
صحيح آخر له بكف من كعك او سويق وفي الشيخ بتمام الشعرة والاكثر كنحو عبارة المص وعن السيد وسلار لسقوط شيء من شعره بفعله من غير تخصيص لشعر
الراس واللحية وعن ية وط كف او كفان ولعله لقول الصادق عم في صحيح منصور في المحرم اذا مس لحيته فوقع منها شعرة قال يطعم كفا من طعام او
كفين ولكن لا يخفى عليك ان المتجه في مثله الحمل على الندب كما في غيره من افراد التخيير بين الاقل والاكثر فما عن ية والمهذب من الكفين احتياطا
بالاخذ بالاكثر في غير محله الا ان يريد ما ذكرناه وعن المقنع اذا عبث المحرم بلحيته فسقط منها شعرة او ثنتان فعليه ان يتصدق بكف او
كفين من طعام وهو كما ترى يحتمل معنيين وعن الجامع صدقة لقول الصادق عم في صحيح ابن عمار يطعم شيئا وفي حسن الحلبي ان نتف المحرم من
شعر لحيته وغيرها شيئا فعليه ان يطعم مسكينا في يده ولكن يمكن تقييدهما بالكف وان كان الاولى فيه ان لم يكن اجماع ظهور هذه
النصوص في ارادة الندب خصوصا بعد قول الصادق عم في خبر الحسن بن هرون وسئله انه مولع بلحيته وهو محرم فتسقط الشعرات قال اذا فرغت من
احرامك فاشتر بدرهم تمرا وتصدق به فان تمرة خير من شعرة بل سئله ليث المرادي عمن يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها فينتف منها الطاقات
يبقين في يده خطا او عمدا فقال لا يضره واحتمال ارادة عدم استحقاق العقاب من عدم الضرر باعتبار الصدقة كما ترى وعن جعفر بن بشير والمفضل
بن عمر النباحي سئله عن محرم مس لحيته فسقط منها شعرتان فقال عم لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان علي شيء ودعوى ظهوره في
غير المتعمد يدفعها انه مثل نصوص الكف في التكفير وكيف كان فالمشهور انه لو فعل ذلك في وضوء الصلوة لم يلزمه شيء للاصل والحرج ومنافاة
ايجاب الكفارة فيه لغرض الشارع وصحيح الهيثم بن عروة التميمي قال سئل رجل ابا عبد الله عم عن المحرم يريد اسباغ الوضوء من لحيته الشعرة و
الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج بل الظاهر عدم اختصاص ذلك بالوضوء للصلوة ولعله لذا كان المحكي عن بني
زهرة وادريس والبراج الطهارة التي تعم الغسل المصرح به في محكي ف وط وس بل في غيرها التصريح بالحاق التيمم وازالة النجاسة والحك
المضطر اليه لكن عن الصدوق والسيد وسلار اطلاق التكفير من غير استثناء بل عن المفيد التصريح بان على من اسبغ الوضوء فيسقط
شيء من شعره كفا من طعام وان كان الساقط من شعره كثيرا فعليه دم شاة وكذا عن سلار وكانهما الحقاه بالحلق ولكن لا يخفى عليك
ما فيه خصوصا بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا والله تع اعلم ولو نتف احد ابطيه اطعم ثلثة مساكين ولو نتفهما لزمه شاة بلا خلاف اجده في الثاني
منهما للصحيح حريز سمعت ابا جعفر عم يقول من حلق راسه او نتف ابطيه ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه
دم بل والاول الا من بعض متاخري المتاخرين لخبر عبد الله بن جبلة عن ابي عبد الله عم في محرم نتف ابطه قال يطعم ثلثة مساكين والمناقشة
بضعف السند يدفعها الانجبار بالعمل خصوصا من مثل من لا يعمل الا بالقطعيات كابني زهرة وادريس على انه معتضد بمفهوم الشرط في
الصحيح الاول المقتضي عدم الدم في نتف احد الابطين بل منه ذلك يعلم ان المراد بالابط فيما مر من صحيح زرارة الذي اوجب فيه الدم الا
بل كذا ما في صحيح حريز السابق على ما رواه في الفقيه من الافراد بل قد يقال ان الغالب نتف الابطين معا فينصرف اطلاق الابط اليه وان
كان مقتضى ذلك عدم الوثوق بالمفهوم المزبور لخروج الشرط مخرج الغالب بل واطلاق خبر ابن جبلة لكن في الرياض لا ضير في ذلك بعد
الاجماع على لزوم شيء في نتف الابط الواحد اما الاطعام او الشاة ولا دليل على الثاني مع مخالفته لاصل البرائة فتعين الاول ويمكن جعل هذا
الاجماع قرينة على رجوع الاطلاق في الرواية الى الخصوص غير الغالب تخصيصا او تجوزا وهما شائعان ولا باس في المصير اليهما بعد تعذر الحقيقة
وان كان فيه من المناقشة ما لا يخفى نعم قد يقال ان شهرة الاصحاب ترجح على الغلبة التي تقتضي صرف اطلاق الابط في خبر ابن جبلة الى الابطين
خصوصا بعد عدم القائل به بل الاجماع على لزوم الشاة فيهما والله العالم هذا وقد الحق جماعة حلق الابطين بنتفهما وكذا نتف الابط الواحدة
ولا باس به وعلى كل حال فالحكم هنا مستثنى مما سمعته سابقا من التخيير في الفداء بين الصيام والصدقة والنسك في ازالة الشعر ثم ان الظاهر عدم
كون بعض الابط كالكل للاصل وارشاد الفرق بين الواحدة والاثنين وح فلو نتف من كل ابط شيئا لا يتحقق به صدق اسم نتف الابط
لم تترتب الكفارة ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط فيه والله العالم وفي التظليل سائرا شاة كما في نع وعد وغيرهما ومحكي ف
والغنية والمهذب والجامع بل في ك مذهب الاصحاب عدا ابن الجنيد وجوب الفدية بالتظليل وانما اختلفوا فيها فذهب الاكثر الى انها شاة
وهو كك بل هو المشهور للمعتبرة المستفيضة الدالة على ذلك بل في بعضها تفسير الفدية بها قال ابرهيم بن ابي محمود قلت للرضا عم المحرم يظلل
على محمله ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضره قال نعم قلت كم الفداء قال شاة وقال ابن بزيع سئله رجل عن الظلال للمحرم من اذى
مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة يذبحها بمنى وغير ذلك من النصوص المنجبر ضعف السند في بعضها بالعمل فيجب حمل اطلاق
الفدية والدم في غيرها على الشاة لقاعدة الاطلاق والتقييد نعم في صحيح علي بن جعفر سئلت اخي موسى عم اظلل وانا محرم فقال نعم وعليك
الكفارة قال اي الراوي عن علي بن جعفر فرايت عليا اي علي بن جعفر كما فهمه الاكثر على ما قيل اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل بل اكتفى ذلك
عن فهم علي بن جعفر كونها الكفارة او ما يعمها ولكن فهمه وفعله ليس حجة تصلح معارضا للنصوص المزبورة خصوصا بعد عدم القائل به وان حكي
عن المقنعة وجمل العلم والعمل وسم وية وط وئر التعبير بدم كبعض النصوص الا ان المنقول عنها الشاة خصوصا بعد التصريح بذلك في جملة من

النصوص ولعله لذا حمله بعضهم على الندب لكن لا يخفى ما في ذلك من الاشكال والمتجه العمل على الاول مع انه احوط وعلى كل حال فما عن المقنع من الصدقة كل يوم بمد لخبر
ابي بصير سئله عن المراة يضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم قال فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة ويتصدق بمد
كل يوم الذي لا جابر له كي يصلح معارضا للنصوص المزبورة وكذا ما عن الحسن بن ابي عقيل فان حلق راسه لاذى او مرض او ظلل فعليه فدية من صيام او
صدقة او نسك والصيام ثلثة ايام والصدقة ثلثة اصوع بين ستة مساكين والنسك شاة بناء على ارادته تخيير كل من الحالق والمظلل لخبر عمر
بن يزيد عن الصادق عم المتقدم في تفسير الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة
مساكين يشبعهم الطعام والنسك شاة يذبحها فياكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك ولكنه مع قصوره عن المعارضة واشتماله على الاكل من الفداء اقتضاء العموم
المختص بغير الظلال للنصوص المزبورة ثم ان الظاهر عدم الفرق في لزوم الفدية بين المختار والمضطر كما صرح به غير واحد بل في كشف اللثام نص عليه الشيخ
والحلبيان وغيرهم والاخبار وان كان فيه ان ظاهر النصوص المضطر نعم هي مساقة لبيان الرخصة في التظليل له دون المختار وان كفر فان الكفارة لا ترفع
الاثم عنه وما وقع من بعض الناس من اختصاص الفدية بالمضطر في غير محله بل يمكن دعوى ظهور الاتفاق على خلافه بل عن ظ المفيد والسيد وسلار
الاختصاص بالمختار وان كان هو في غير محله لاستفاضة النصوص بها او تواترها بخلافه نعم عن ابي الصلاح وابن زهرة انها على المختار لكل يوم شاة
وعلى المضطر لجملة الايام شاة ولكن لم اجد لهما موافقا على التفصيل المزبور بل ظاهر الاصحاب اتحاد ما في الكيفية التي لا ينكر ظهور النصوص في
عدم تكريرها للمضطر بل كاد يكون صريح مضمر علي بن راشد قال قلت له جعلت فداك انه يشتد علي كشف الظلال في الاحرام لاني محرور يشتد
علي الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما او دمين قال للعمرة قلت انا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين ولكن صرح بالفرق
بين العمرة والحج وهو كك كما عن الشيخ وغيره التصريح به ايضا لكونهما نسكين متباينين بل قد يقال بتعدده في المضطر اذا تعدد السبب بان اصابه صداع
مثلا فظلل ثم ارتفع فكشف ثم اصابه سبب اخر اقتضى التظليل بل لو عاد عليه ذلك السبب لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب خصوصا اذا كان قد
كفر بل لو تعدد المختار على هذا الوجه بان ظلل ثم تاب فكشف ثم بعد مدة مثلا عاد ولعل النصوص لا تشمل ذلك اذ المنساق منها التظليل المستمر
لعذر مستمر ويلحق به العصيان ايضا وبالجملة ينبغي الاقتصار على المتيقن من تخصيص قاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب باعتبار كون التظليل
بل يمكن ان يدعى ان مورد النصوص عدم تعدد السبب باعتبار كون التظليل المستمر سببا لا كل آن منه والله العالم وكذا يجب الشاة لو غطى راسه بثوب مثلا
او طينه بطين يستره او ارتمس في الماء او حمل على راسه ما يستره بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما عن ى وكر وكره الاعتراف به بل في ك وغيرها هو
مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن الغنية الاجماع عليه صريحا بل ظاهر محكي ف بوجود رواية فيه قال اذا حمل مكتلا او غيره لزمه الفداء الى ان قال
دليلنا ما ذكرناه فيمن غطى راسه ان عليه الفداء ح فيكفي هذا المرسل المنجبر بما عرفت مع الاجماع المحكي صريحا وظاهرا دليلا في الحكم خصوصا بعد اعتضاده
بنفي الخلاف الذي يشهد له التتبع وان قيل انه خلى عن فداء الساتر المقنع ويه وجمل العلم والعمل والمقنعة وسم والمهذب وئر والجامع الا ان
ذلك ليس خلافا واولى من ذلك ما عن ابن حمزة من الاقتصار على الارتماس وانه بما فيه الدم المطلق اذ يمكن ان يريد به المثال نعم هو مخالف في
التعيين للشاة ولكنه نادر كل ذلك مضافا الى ما سبق في صحيح زرارة من ان على من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه متعمدا دم شاة وقول الكاظم عليه السلام
لاخيه في المروي عن قرب الاسناد لكل شيء خرجت من حجك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت هذا وقد ذكر الحلبيان فيما حكي عنهما تغطية راس الرجل
ووجه المراة جميعا وان على المختار لكل يوم شاة وعلى المضطر لكل المدة شاة بل عن ابن زهرة منهما الاجماع على ذلك وان كان التتبع يشهد
بخلاف الاجماع المزبور فالاصح عدم الفرق بينهما وفي س الاقرب عدم تكرر ما بتكرر تغطيته نعم لو فعل ذلك مختارا تعددت ولا تتعدد
بتعدد الغطاء ووافقه ثاني الشهيدين الا انه حكم بعدم التكرار لو اتحد المجلس وبما لو قلنا بعدم نص او اجماع على ذلك فالاصل بحاله
ولكن قد عرفت سابقا في التظليل ما يستفاد منه صحة ذلك في الجملة فلاحظ وتامل وكان المصنف بقوله يستره احترز عما يستر بعض الراس بحيث
لا يخرجه عن كونه حاسرا عرفا كالنقطة من الطين وكذا مثل عصام القربة والخيط ونحوهما الا عن نحو طين رقيق يحكي ما تحته لتحقق الستر كما عن كره
وهي قال فيها لو خضب راسه وجبت الفدية سواء كان الخضاب ثخينا او رقيقا لانه ساتر وبه قال الشافعي وفصل اصحابه بين الثخين والرقيق
فاوجبوا الفدية بالاول دون الثاني وليس بمعتمد وكذا لو وضع عليه مرهما له جرم يستر راسه قال ولو طلى راسه بعسل او لبن ثخين فكك
خلافا للشافعي واختلف كلامه في التلبيد فجوزه في محكي كره قال لو طلى راسه بعسل او صمغ ليجتمع الشعر ويتلبد ولا يتخلله الغبار ولا
يصيبه الشعث ولا يقع فيه الدبيب جاز وهو التلبيد لما رواه ابن عمر قال رايت رسول الله صلعم يهل ملبدا ونسبه في محكي كره الى الحنابلة وقد تقدم
الكلام في ذلك فلاحظ وتامل بل لم يعلم منه انه لا شيء لو غطى راسه بيده او شعره او نحو ذلك مما لا يثبت له حكم الستر المنصرف الى غير المتصل
به قال الصادق عم في صحيح ابن عمار لا باس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس ولا باس ان يستر بعض جسده ببعض وفي خبر المعلى بن
خنيس لا يستر المحرم من الشمس بثوب ولا باس ان يستر بعضه ببعض ولا ينافي ذلك ما في خبر ابي سعيد سئل الصادق عم عن المحرم يستر من الشمس
بعود وبيده فقال لا الا من علة بعد حمله على ضرب من الكراهة وغير ذلك كما تقدم الكلام فيه سابقا بل في كشف اللثام هنا لا ينافي ان المحرم
عن التظليل الاستتار من الشمس بحيث لا يضحي ويحصل باليد ونحوها عرفا وشرعا وكذا اذا استتر من يلوح اذا ما بيده لا الكراهية

فلذا نهى عنه في هذا الخبر المحرم من التغطية والسمي تغطية وتخميراً كما ورد في الأخبار ولا يصدق بنحو اليد عرفاً وشرعاً فلذا نفي عنه البأس في نحو الخبرين الأولين واستشكل فيه في يريعى انه نفى البأس في الأول عن الاستتار من الشمس بالذراع مع صدق التظليل فليحمل على الضرورة ويرشد إليه لفظ الحر فلعل المراد لا بأس لمن لا يطيق حر الشمس كخبر اسحق بن عمار سئل ابا الحسن ع عن المحرم يظلل عليه وهو محرم فقال لا الا مريض او من به علة والذي لا يطيق حر الشمس ولكن فيه ما لا يخفى ضرورة عدم صدق التظليل بنحو ذلك ولا ارشاد اليه في الخبر المزبور والله العالم

المحظور السادس الجدال الذي مر الكلام في المراد منه في التروك والمشهور بين الأصحاب بل قيل لا خلاف يعتد به ان في الكذب منه مرة شاة ومرتين بقرة وثلثا بدنة وفي الصدق منه ثلثا شاة ولا كفارة فيما دونه ولكن في استفادة ذلك كله مما وصل الينا من النصوص اشكال اذ هي صحيح الحلبي ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج الى ان قال الا ترى انه من ابتلى بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حداً يستغفر الله ويلبي فقال ومن ابتلى بالجدال فقال اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاة وعلى المخطئ بقرة وصحيح ابن مسلم ايضاً عن ابي جعفر ع سئلته عن الجدال في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال عليه شاة والكاذب عليه بقرة وخبر ابي بصير عن احدهما ع اذا حلف ثلثة ايمان متتابعات صادقات فقد جادل وعليه دم واذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم وصحيح معوية بن عمار عن الصادق ع ان الرجل اذا حلف ثلث ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به وخبر ابي بصير عنه ايضاً اذا حلف الرجل ثلثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه واذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل فعليه دم يهريقه وخبر ابي بصير عنه ايضاً اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمداً فعليه جزور وموثق يونس بن يعقوب سئلت ابا عبد الله ع عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء فقال لا هي كما ترى لا دلالة فيها على تمام التفصيل المزبور ولكنها تدل على الشاة في الصدق ثلثاً وفي الكذب مرة بل الاولى لا ان يدل الا على البقرة في الثلث كذباً الا الجزور والله العالم الا ان يراد بها الجزور بمعنى البدنة بل خبر ابي بصير الاخير دال على الجزور بالكذب ولا نعم في خبر ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع من جادل في الحج فعليه اطعام ستين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقاً او كاذباً فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة وعلى العمل بصدره لا يخرج ما في ذيله عن الحجية خصوصاً بعد انجباره بالعمل بل الرضوي لا حتمال صحة النسبة وان في احرامك الكذب في اليمين الكاذبة والصادقة وهو الجدال الذي نهى الله سبحانه وتعالى عنه الى ان قال فان جادلت مرة او مرتين وانت صادق فلا شيء عليك فان جادلت ثلثاً وانت صادق فعليك دم شاة وان جادلت مرة وانت كاذب فعليك دم شاة وان جادلت مرتين كاذباً فعليك دم بقرة وان جادلت ثلثاً وانت كاذب فعليك بدنة وهو مشتمل على تمام التفصيل المذكور في الكلام الاصحاب بل هو المحكي بعينه من رسالة علي بن بابويه التي كان الاصحاب اذا اعوزتهم النصوص رجعوا اليها بل ان لم يقطع بكونه مضمون نص وصل اليه والا فهو مظنون قوياً فيقيد به الاطلاق تلك النصوص بل يصح الجزور المراد به البدنة كما عرفته في المباحث السابقة وان كان مطلقاً يشمل المرة الاولى والثانية لكنه مناف للنصوص السابقة المفصلة الا مكان دعوى الاجماع على خلافه فيتعين تقييده بالمرة الثالثة نعم اختلفت النصوص في الصدق بالنسبة الى اعتبار التتابع في الثلث في مقام واحد كما سمعته في بعضها بل اكثرها والاطلاق في الاخر وقاعدة الجمع بين الاطلاق والتقييد تقتضي حمل المطلق على المقيد كما مال اليه بعض متاخري المتاخرين كما يحكى عن العماني الا انه نادر يمكن دعوى اتفاق الاصحاب على خلافه خصوصاً بعد ان كان المحكي عنه يعم الصادق والكاذب قال من حلف ثلث ايمان بلا فصل في مقام واحد فقد جادل وعليه دم ولم يفصل وقد سمعت تصريح النصوص والفتاوى بخلافه في الكاذب وكذا ما عن الجعفي الجدال فاحشة ان كان كاذباً او في معصية فاذا قالها مرتين فعليه شاة لا دليل عليه بل الادلة بخلافه نحو المحكي عن العماني الذي لم نجد له دليلاً على الاطلاق ومن ذلك يظهر قوة النصوص المطلقة على وجه لا تكافئها المقيدة كي يحكم بها عليها فاذن المتجه العمل بالمطلقة وحمل المقيدة على ارادة كونها احد الافراد او على ارادة بيان اتحاد الجدال وتعدده بالنسبة الى المجادل فيه او نحو ذلك كما ان المتجه حمل موثق يونس على ما دون الثلث ولو لقاعدة الاطلاق والتقييد وعلى ما قيل من انه لو اضطر الى اليمين لاثبات حق او نفي باطل فلا كفارة ولا اثم بناء على ما عن ح وغيره من ان الاقرب جوازه وانتفاء الكفارة او على ما كان في اكرام اخيه نحو لا في معصية الله تعالى قال ابو بصير في الصحيح سئلته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمل فيقول والله لاعملنه فيحالفه مراراً ايلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال لا انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان لله فيه معصية وغير ذلك مما تقدم في الجدال ثم ان المنساق من النص والفتوى من عدم الشيء في المرة والمرتين مع عدم الدم ونحوه مما يتحقق به اسم الكفارة اما الاستغفار والتوبة فالظاهر وجوبهما كما عن الشيخين وغيرهما التصريح به لانه قد فعل منهياً عنه كتاباً وسنة فلا بد فيه من الاستغفار والتوبة وظهور بعض النصوص السابقة في عدم صدق الجدال بالواحدة يراد منه بالنسبة الى ترتب الكفارة ضرورة صدقه لغة وشرعاً كما هو واضح ومن ذلك كله يظهر لك النظر فيما في ك وغيرها فلاحظ وتامل هذا والمحكي عن صريح جماعة من غير خلاف يظهر فيه انه انما تجب البقرة بالمرتين والبدنة بالثلث اذا لم يكن كفر عن السابق فلو كفر عن كل واحدة فالشاة ليس الا او ثنتين فالبقرة والضابط اعتبار العدد السابق ابتداء او بعد التكفير فللمرة شاة وللمرتين بقرة وللثلث بدنة حتى لو حلف يميناً كاذبة فكفر لها بشاة ثم

المحظور السادس الجدال

الثانية وكفر لها بشاة ايضاً ثم الثالثة اما اذا لم يكفر وكان اثنتين فبقرة او ثلاثاً فبدنة ولو كان ازيد من ثلث لم يكن قد كفر فليس الا بدنة واحدة وكذا في ثلث الصدق ثلث ان لم يكن اجماع امكن كون المراد من النص والفتوى وجوب الشاة بالمرة ثم هي مع البقرة بالمرتين ثم هما مع البدنة في الثلث الا ان يكون قد كفر عن السابق فيجب البقرة خاصة او البدنة كما انه يمكن ان يقال ان الشاة في ثلث الصدق دون ما دونه اما ما زاد فان بلغ الثلث وجب شاة اخرى وان لم يكن قد كفر عن الاول والا فليس الا الشاة الاولى وكذا الكلام في ثلثة الكذب للشاة والبقرة والبدنة وهكذا فتامل جيداً فان كله في الجدال واما الفسوق فلم اجد من ذكر له كفارة بل قيل ظاهر الاصحاب لا كفارة فيه سوى الاستغفار بل عن في التصريح بذلك للاصل بعد ما سمعته في صحيح الحلبي وابن مسلم انه لم يجعل الله له حداً يستغفر الله ويلبي لكن قال الصادق ع في صحيح سليمان بن خالد في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج وفي صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن قرب الاسناد ايضاً فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة وكفارة الفسوق يتصدق بها اذا فعله عن نسخة من قرب الاسناد وكفارة الجدال والفسوق شيء يتصدق به وقد الحنث في محكي المنتقى في هذا الصحيح واحتمل التصحيف فيه والاولى حمله وحمل صحيح سليمان بن خالد على ضرب من الندب والله العالم **المحظور السابع قلع شجر الحرم** غير المستثنى الذي قد مر الكلام فيه وفي حكم المستثنى منه وغير ذلك في التروك فلا اخلاف في محكي الخ وت والغنية ولكن ان في الكبيرة بقرة ولو كان القالع محلاً وفي الصغيرة شاة وفي ابعاضها قيمته بل حكي غير واحد الشهرة عليه بل عن ف الاجماع عليه وهو الحجة بعد ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم قال روى اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع فاذا اراد نزعها كفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين معتضداً بقول ابن عباس فيما روي عنه في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة المظنون انه عن رواية ولكن مع ذلك قال المص نحو ما عن قمي وير وعنه فيه تردد مما عرفت من كون الخبر مرسلاً متروك الظاهر بل عن ابن ادريس الجزم بالعدم قال ومن لم يتعرض في الاخبار عن الائمة عليهم السلام لكفارة لا في الكبيرة ولا في الصغيرة ويمكن الشيخ ادعى الاجماع الا انه لا يخفى عليك امكان دفع المناقشة المزبورة بالانجبار بما سمعته من الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة المحكية بل المحصلة ان لم تكن اجماعاً على الكفارة في الجملة على ان ارساله بالعبارة المزبورة التي تلحقه بالصحيح على قول او بالتخصيص والتقييد بغير ما غرسه وانبته او انبت في داره بعد اتخاذ الدار الذي قد عرفت استثناؤه سابقاً على انه معتضد بما في صحيح منصور بن حازم سئل الصادق ع عن الاراك يكون في الحرم فاقطعه قال عليك فداؤه بناء على ارادة البقرة او الشاة من الفداء والا كان دليلاً لحكم الابعاض كالموثوق او الصحيح عنه ايضاً عن الرجل يقطع من الاراك الذي بمكة قال عليه ثمنه يتصدق به بل العمل الظاهر ارادة قطع الابعاض منهما على ان الجملة اذا كانت مضمونة فالابعاض كذلك نعم عن هي وكرة الارش ويمكن اتحاد المراد وبذلك كله يتضح لك الدليل على الاحكام الثلثة لا على الكفارة مطلقاً كما سمعته من ابن ادريس ولا البقرة مطلقاً كما عن القاضي عملاً بالمرسل المزبور ولا القيمة مطلقاً كما عن الاسكافي للصحيح والموثق المزبورين بل عن الفاضل في المخ اختياره مع ظهور ضعفه ضرورة ظهورهما او صراحتهما في القطع لا القلع ولا ما تيسر من الصدقة في قطع الابعاض كما قاله الحلبيان على ما عنهما والله العالم ولو قلع شجرة منه وغرسها في غيره او لم يغرسها اعادها كما في عد وظاهرهما ارادة الى مكانها كما عن ط وعن ير وكرة وهي وس الى الحرم واستجوده في ك الا ان يكون محلها الاول اجود فيتعين ومسايره والا فارض الحرم متساوية في الاحرام وربما احتمل ارادة ذلك من مكانها ولن يعد على كل حال لم نجد دليلاً معتداً به على اصل وجوب الاعادة المنافي للاصل الا دعوى قاعدة الضمان الذي لا يرتفع الا بالتادية التي مصداقها عودها الى مكانها او الحرم الذي به ثبتت حرمتها ولعله الى ذلك اشار في محكي كرة وهي بالاستدلال عليها بان ازالة الحرمة فكان عليه اعادتها بل ربما يؤيده في الجملة مضافاً الى الاحتياط ايضاً خبر هرون بن حمزة عن الصادق ع ان علي بن الحسين عليهما السلام يتقي الطاقة من العشب ينتفها من الحرم قال رايته قد نتف طاقة وهو يطلب ان يعيدها مكانها وان ضعف سنده بل وفي دلالته بل ربما كان منافاة بين القائد ونتفه بل لا يتصور في المعصوم والله العالم وكيف كان فلو جفت على وجه لم تعد ها الاعادة العود الى ما كانت عليه قيل كما عن ط وير وهي وكرة يلزمه ضمانها معللين له بالاتلاف وفي عد قيل يلزمه ضمانها ولا كفارة ومقتضاً كون الضمان بالقيمة لا البقرة والشاة لكن فيه ان مقتضى ما سمعته سابقاً في قلع الكبيرة منها بقرة والصغيرة شاة ارادة ضمان الكفارة التي وجبت بالقلع ولم يعرضه سقوطها فانها انما تسقط اذا اعادها فعادت الى ما كانت عليه ويمكن ارادة ذلك من التعليل بالاتلاف لا ضمان القيمة بل ربما احتمل في عبارة عد ان يكون مجموع عدم ضمانها ولا كفارة قولاً لبعض الاصحاب وانما نسب الى القيل الجمع بينهما ويكون المختار لزوم الكفارة وان كان هو كما ترى بل ربما احتمل قوياً لزومها على التقديرين لاطلاق النصوص بها اذا قلع ولا دليل على السقوط بالاعادة مع العود ولكن فيه ان المنساق من النصوص المزبورة القلع المؤدي الى تلفها لا القلع المفروض عدم ترتب ضرر عليه بل ربما كان فيه نفع وكيف كان فلا كفارة في قلع الحشيش وان كان فاعله ماثوماً الا ما استثنى كما مر في التروك للاصل السالم عن المعارض فان النصوص الناهية عن ذلك لا تقتضي ترتب الكفارة حتى ضمان القيمة خلافاً للفاضل في عد فانه حكم بضمان قيمته لو قلعه كالمحكي عن ط وقال الحلبيان فيما حكي عنهما عليه ما تيسر من الصدقة ولكن لم اعرف لشيء منهما دليلاً سوى الحمل على ابعاض الشجر وعلى سائر المحرمات من الصيد ونحوه وغير ذلك من الاعتبارات التي لا تصلح دليلاً لاثبات حكم شرعي ولذا جزم المص بعدمها وتحقق الاثم الذي لا خلاف فيه وان قيل ظاهر س يعطي احتمال العدم الا انه في غير محله لما عرفته مفصلاً في التروك فلاحظ وفي ك لا فرق في ذلك بين الاخضر واليابس نعم يجوز قطع اليابس مع بقاء اصله في الارض لينبت ثانياً وقد تقدم ايضاً الكلام فيه والله العالم ومن استعمل دهناً

المحظور السابع ومن محظورات قلع شجر الحرم

لمباشرة احرامه ولو في حال الضرورة ظاهرا او باطنا كالحقنة والسعوط به كان عليه شاة على قول محكي عن يه وط وس وق وغيرها بل في الاخير نفي الخلاف
فيه بل عن ظ غ الاجماع على لزوم الفدية به مضافا الى ما سمعته سابقا من مضمر ابن ابي عمير عن معاوية بن عمار المشتمل على دم من البنفسج اذا داوى به فرجه و
المناقشة بكونه مقطوعا يدفعها الانجبار بالعمل كاندفاع الاضمار بظن ارادة الامام ع منه ان لم يكن القطع وكذا دعوى الخصية من المدعى واشتماله
على ما لا يقول به الاصحاب من الكفارة على الجاهل يدفعها عدم القول بالفصل و عدم خروج الباقي عن الحجية وح فلا مناص عن القول بوجوبها فيه بل
هو من افراد مسئلة استعمال الطيب السابقة التي جزم بها المص هناك وان تردد في خصوص المقام نعم عن الشيخ في الجمل كراهة استعمال الطيب و الدهن
الطيب للادهان الطيبة قبل الاحرام بحيث يبقى الى بعده وعن ابن سعيد تخصيص وجوب الدم باستعماله مختارا وقد سمعت تحقيق الحال فيه اللهم
الا ان يدعى الفرق بين استعمال الطيب والادهان بالطيب لكنه كما ترى ضرورة بناء المسئلة على حرمة استعماله كالطيب و تمام الكلام في الكفارة والمحرم
وجوبها ما عرفت وكذا قيل يضمن شاة فيمن قلع ضرسه كما عن ئع والمهذب وعن يه وط دم وعن الجامع دم مع الاحتياج وعليه حمل اطلاق الشيخ
في محكي هي والاصل في ذلك خبر محمد بن عيسى عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان ان مسئلة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه فيها شيء
محرم قلع ضرسه فكتب ع يهريق دما ولكن قال المص وفي الجميع مشيرا بذلك الى ما هنا والمسئلة السابقة تردد مما عرفت ومن انهما الخبرين بل عن المخ
هنا الاستناد الى البراءة الاصلية ولضعف الرواية وغير مسندة الى الامام ع بل احتمل فيها ان يكون ادمى بالقلع ويكون الدم لاجله وقد قيل في الادماء
شاة وعن ئع فيه طعام مسكين وعن الغنية صدقة من الطعام والمغني واحد مع ان الحسن الصيقل سأل الصادق ع عن المحرم يؤذيه ضرسه ايقلعه
قال نعم لا باس وعن ابني بابويه والجنيد نفي الباس عن قلع الضرس لم يوجبا شيئا ولكن عرفت سابقا ان الاقوى وجوبها بل وكذا هنا عملا بالخبر
الذي تشهد القرائن انه عن الامام ع خصوصا بعد عمل من عرفت به بل قيل انه المشهور ثم في ذلك هذا كله مع عدم الحاجة اما معها فلا كفارة
وفي الحاق السن بالضرس على قول الوجوب وجه بعيد فيه وكذا ان النص والفتوى مطلقان وثانيا لا بعد في الالحاق بل يمكن ارادة ما يعم السن
من الضرس والله العالم ولا خلاف في انه يجوز للمحرم اكل ما ليس بطيب من الادهان كالسمن والشيرج بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى السيرة
والاصل وغيرهما نعم لا يجوز الادهان به على قول تقدم الكلام فيه وعليه فهل فيه كفارة مقتضى الاصل العدم كما عن الشيخ وابن ادريس و
الفاضل التصريح به لكن قد سمعت قول الكاظم ع لاخيه في خبر قرب الاسناد لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم تهريقه حيث شئت وقول الصادق
عليه السلام في خبر عمر بن يزيد السابق المشتمل على التخيير بين الصدقة والصيام والنسك لكل من عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان
صحيحا ولا ريب في ان الاحوط التكفير بالدم له وان كان الذي يقوى العدم والله العالم **خاتمة** تشتمل على مسائل الاولى اذا
اجتمعت اسباب الكفارة مختلفة كالصيد واللبس وتقليم الاظفار والطيب لزم عن كل واحد كفارة بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه
عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب سواء فعل ذلك في وقت واحد او وقتين كفر عن الاول او لم يكفر لوجود المقتضي وانتفاء المسقط المسئلة
الثانية اذا كرر السبب الواحد وكان كالصيد والوطي ونحوهما مما لا يفرق في الشرع ولا العرف في صدق السببية منهما بين اتحاد المجلس والوقت
وتعدده وما تخلل التكفير وعدمه لزمه ايضا بكل مرة كفارة على الاشهر بل المشهور بين الاصحاب قديما وحديثا بل عن المرتضى وابن زهرة الاجماع
عليه لكن قد يرد دعوى الاجماع على ذلك في الوطي بان الجماع الاول قد افسد الحج فترتب عليه الكفارة بخلاف الثاني الذي تعقب الفساد
واجيب بان الحج وان كان قد فسد لكن حرمته باقية ولهذا وجب المضي فيه فجاز ان يتعلق به الكفارة و نحوه عن الجواهر لكن ليس فيه الاجماع
وناقشه في ك بمنع دليل على تعلق الكفارة لمنع الاجماع ومنع دلالة النص الذي قضيته الدلالة على ان من جامع قبل الوقوف بالمشعر يلزمه بدنة
واتمام الحج والحج من قابل ومن المعلوم ان مجموع هذه الاحكام الثلاثة انما تترتب على الجماع الاول خاصة فاثبات بعضها في غيره يحتاج الى دليل
وفيه ان اتمام الحج والحج من قابل لا يتصور تكررهما بخلاف البدنة ولذا تكررت دونهما مضافا الى ما سمعته من الاجماع المحكي المؤيد بظاهر ما دل
على ان ماهية الجماع توجب ذلك ولا ريب في تكرر ايجادها بتكرر الجماع من غير فرق بين اتحاد المجلس وتعدده وسبق التكفير وعدمه ودعوى ان مقتضى
اصالة البراءة كون الجماع مرة او مرتين او ازيد سببا في ترتب الكفارة يدفعها ظهور النص والاجماع المحكي في خلافها وبذلك يظهر لك النظر فيما عن
ابن حمزة من التفصيل قال الاستمتاع ضربان جماع وغيره والجماع ضربان اما ان يفسد الحج او لا يفسد فان افسد الحج لم تتكرر فيه الكفارة وان لم يفسد
الحج اما تكرر منه دفعة في حالة واحدة او في دفعات فالاول لا تتكرر فيه الكفارة والثاني تتكرر الكفارة بتكرر الفعل وان مال اليه في ك واستحسنه
في محكي المخ لاصل البراءة المقطوع بما عرفت ونحوه عن ف بل في ك ان ظاهر الشيخ في ف عدم التكرار مطلقا ولم يستبعده لانا لم نتحقق شيئا من ذلك بل المحكي
عنه انه ذكر تكررها بتكرر الوطي كفر عن الاول او لم يكفر لاطلاق النصوص لكن قال وان قلنا بما قال الشافعي انه ان كان كفر عن الاول لزمته الكفارة
وان كان قبل ان يكفر فعليه كفارة واحدة كان قويا لان الاصل براءة الذمة يعني ان النصوص انما افادت ان على المجامع بدنة وهو اعم من المجامع
مرة ومرات وليد بما سمعته سابقا وعرفت ما فيه وعلى كل حال فلا ريب في ضعفه لما تقدم مضافا الى ما ذكرناه سابقا من عدم فساد الحج بالجماع وان
وجبت الاعادة عقوبة كما هو احد القولين في المسئلة نعم ربما مال البعض الافاضل الى عدم تكرر السبب بتكرر الايلاج والاخراج في الموطوءة الواحدة
في مجلس واحد الى العدم لعدم تعدد الوطي عرفا فيه بل الاطلاقات الموجبة للبدنة وما بعد هذا من الغالب فيها الذي ينصرف اليه بحكم العادة والغلبة تكرر

في كفارة قلع الضرس

خاتمة

الادخال

الامرين فيه من ارادة التعدد وان امكن فرض تنوعها مرة ومع ذلك حكم فيها بوجوب البدنة مثلا مرة فالوجه عدم تكرر الكفارة في هذه الصورة لا لمنع
الحكم بل لمنع تكرر الموضوع والتتبع فليس فيه مخالفة للاجماعات المزبورة بوجه واما عدم تكرره في المفسد فلظهور النص المثبت لها فيه بما
يترتب عليه الامور الثلاثة حقيقة وليس هو الا الاول ولا يدخل فيه الثاني مثلا لعدم تصور ترتب الثلاثة عليه وبذلك يظهر لك قوة ما سمعته من
ابن حمزة ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله ضرورة صدق التعدد بذلك خصوصا مع الانزال والفصل في الجملة فيتحقق جماعها مرة ومرتين وازيد
ويترتب عليه سائر الاحكام نعم لو تعدد الايلاج من دون نزع عن الفرج بل والانزال في ايلاج واحد كان جماعا واحدا و دعوى غلبة الايلاج والنزع
في الاطلاق المزبور واضحة المنع بل الامر بالعكس كدعوى تقييد السببية بما يترتب عليه الثلث ضرورة كون السبب ماهية الجماع والترتب حكم شرعي لا وصف
للسبب كما هو واضح والتسامح العرفي في صدق وحدة الجماع مع تعدد الايلاج والنزع في المجلس الواحد غير معتبر كما في نظائره مما هو كذلك في بادي النظر
لا في ثانيه ومن هنا صرح غير واحد بصدق التعدد بما ذكرناه في المقام وفي كتاب الصوم وان كان سبق لنا بعض الكلام في ذلك فلاحظ وتامل
والله العالم هذا كله في الوطي اما لو كرر الحلق فان كان في وقت واحد لم تتكرر الكفارة لعده في العرف حلقا واحدا بل المنساق مما ورد فيه كما في
سنة اتحادها بحلق الراس جميع على ما هو المتعارف فيه ولا ريب في تعدد مصداق الحلق لكل جزء منه نعم ان كان الحلق في وقتين بان حلق بعض
راسه غدوة والاخر عشية تكررت الكفارة لصدق تعدد الحلق الذي هو السبب فيتعدد المسبب بتعدده بلا خلاف اجده فيه الا من بعض متاخري
المتاخرين فاستشكله بان ما ذكر في الاول يأتي هنا وبان اقصى ما يستفاد من الادلة ترتب الكفارة على حلق الراس كله لا الذي وما عدا ذلك ليستفاد
حكمه من باب الفحوى او من انعقاد الاجماع على تعلق الكفارة به في بعض الموارد فلو قيل بالاكتفاء بالكفارة الواحدة في حلق الراس كله سواء وقع في وقت
واحد ام في وقتين كان حسنا وفيه ان محل البحث اذا تكرر سبب الحلق الموجب للكفارة في وقتين كما اذا حلق بعض راسه على وجه يوجب الكفارة في وقت
ثم حلق البعض الاخر الذي هو ايضا بانفراده سبب للكفارة فانه لا اشكال في تعددها خصوصا اذا كفر عن الاول وحصل الثاني سببا غير
السبب للاول لا ان المفروض كون السبب حلق الراس جميعه بحيث لو حصل البعض لم تترتب الكفارة ما لم يحصل مصاحبها فان ذلك ليس من باب تكرر
السبب بل من عدم تمامه وعنوان السبب في المقام ذلك يدفعها ما عرفته سابقا من الاجماع على عدم اعتبار جميع حلق الراس في ترتب الكفارة نعم لو فرض حصول
الجميع في وقت واحد عد في العرف حلقا واحدا بل المنساق من دليل ترتب الكفارة به الاجتزاء بكفارة واحدة له فهو جيد على انك قد عرفت سابقا الكلام
في ان السبب حلق الشعر او حلق الراس وعلى كل حال فالتعدد عرفا والاتحاد فيه يتبع اتحاد الوقت وتعدده ومع الشك في بعض الافراد يتجه الرجوع
الى اصل البراءة فهو جيد واما قلم الاظفار فقد كفانا الشرع فيه عن ملاحظة العرف لما سمعته من النصوص المفرقة فيه بين الاجتماع والافتراق
والله العالم ولو تكرر منه اللبس او الطيب فان اتحد المجلس لم تتكرر وان اختلف تكرر كما عن يه وكره ب والغنية وئر بل في ك هكذا اطلق الاصحاب
ولعله لان اليه يرجع ما عن ط وف قال في الاول الثالث الاستمتاع باللباس والطيب والقبلة فان فعل ذلك دفعة واحدة بان لبس كل ما يحتاج اليه
او تطيب بانواع الطيب وقبل واكثر منه لزمه كفارة واحدة فان فعل ذلك في اوقات متفرقة لزمه عن كل دفعة كفارة سواء كفر عن الاول او لم يكفر
قيل ونحوه في ير و هي وكره وقال في ف تتكرر الكفارة بتكرر اللبس والطيب اذا فعل ثم صبر ساعة ثم فعل ثانية وهكذا كفر عن الاول او لا و
استدل بانه لا خلاف انه يلزمه بكل لبسة كفارة فمن ادعى تداخلها فعليه الدلالة و بالاحتياط بناء على اتحاد المراد من المجلس والوقت والا كانا
قولين كما في ك ثم حكى عن بعض التكرر مع اختلاف صنف الملبوس كالقميص والسراويل وان اتحد الوقت قال وبه جزم في هي فقال ومن لبس قميصا
وعمامة وخفين وسراويل وجب عليه لكل واحد فدية لان الاصل عدم التداخل خلافا لاحمد وربما ظهر من كلامه في موضع اخر من المنتهى تكرر الكفارة
بتكرر اللبس مط فانه قال لو لبس ثيابا كثيرة دفعة واحدة وجب عليه فداء واحد ولو كان في مرات متعددة وجب عليه لكل ثوب دم لان لبس كل
ثوب يغاير لبس ثوب اخر فيقتضي كل واحد منها مقتضاه قلت قد سمعت ما في صحيح ابن مسلم سأل ابا جعفر ع عن المحرم اذا احتاج الى ضرب من الثياب فقال
عليه لكل صنف منها فداء ولا محيص عن العمل به بعد ان كان جامعا للشرائط الحجية وهو يعم لبسها دفعة ودفعات بل قد يمنع كون لبسها دفعة واحدة
لبسا واحدا ولو سلم فقد يمنع ان سبب الكفارة اللبس كي يعتبر اتحاده وتعدده لما سمعته في صحيح زرارة عن ابي جعفر ع من لبس ثوبا لا ينبغي
له لبسه لا ريب في صدقه على المتعدد ولو كان من ضرب واحد ولبسه دفعة واحدة ومن ذلك يتجه وجوب الكفارة لكل ثوب مع انه الاحوط من غير
فرق بين اتحاد المجلس وعدمه الذي لم نجد له في النصوص اثرا بل يمكن القطع بعدم اعتباره مع فرض سبق التكفير كما انه لم نعرف الفرق بين التعبير
به هنا والتعبير بالوقت في الحلق اللهم الا ان يراد باتحاد المجلس الكناية عن حصول سبب اللبس له وتعدده ولكنه على كل حال لم نجد له اثرا فيما
وصل الينا من النصوص بل ظاهرها خلافه كما عرفت وفي ك والمص اعتبر المجلس والاكثر اعتبروا الوقت وهو اجود فعلى هذا لو طال الزمان
المجلس بحيث يحصل منه تعدد الوقت عادة تكررت وفيه ما عرفت سابقا من احتمال اتحاد المراد منهما كما ان الظاهر ارادة صدق الاتحاد عرفا وعدمه
وان قصر التعبير ثم قال فيها ايضا الذي يقتضيه الدليل انه لو لبس المتعدد او تطيب به دفعة واحدة بان جمع من الثياب جملة ووضعها على بدنه
لم تتعدد الكفارة وان اختلفت اصنافها وان لبسها مترتبة تعددت وان اتحد المجلس او الوقت العادي لان كل واحد منها سبب في الكفارة
بانفراده فلا يزيل الاجتماع في الوقت ما ثبت لها من السببية فان الاصل عدم التداخل الا لعارض وهو مختار في كره ولعله اقوى ومثله ينبغي

القول

القول في ستر ظهر القدم ولم يفرق هنا بين المضطر وغيره كما في تغطية الرأس ويمكن الفرق بينهما كما هنالك ولا يخفى عليك ما فيه من مجال النظر اولا واخرا فما حكاه عن الفاضل مختارا موجها لما عرفت بل الاقوى كون الحكم كذلك في لبس المتعدد فعند ما سمعته من صحيح زرارة الذي منه يعرف الحكم في المضطر وغيره بالاولوية وغيرها كما سمعت الكلام فيه سابقا وعلى كل حال فمن ذلك كله ظهر الاشكال فيما ذكره المصنف من التكرر في خصوص بعض الاسباب وغيرها مما لم يذكره ضرورة كون الضابط فيما لو تكرر سبب الدم انه ان كان الافعال ضمنا للمثل او القيمة تعدد بحسبه اتفاقا لان المثل انما يتحقق بذلك الا فان لم يفصل العرف او الشرع فيه بين مجلس واحد ومجلسين او وقت ووقتين وكان السبب شيئا كالوطي لان قد عرفت تعدده بتعدده الا بالحج حقيقة وعرفا وشرعا لتعددت الكفارة ايضا بتعدده ولو في مجلس واحد وكذا اللبس اذا لبس ثيابا واحدا بعد واحد او ثوبا واحدا البسا بعد نزع بل او الثياب المتعددة ولو دفعة بناء على المختار وكذا التطيب اذا فعله مرة بعد اخرى والتقبيل اذا نزع فاه ثم اعاد فقبل اما اذا اكثر منه ولم ينزع فاه امكن ان يكون واحدا او كانه مراده في محكي كره وهي حيث حكم وفاقا لما سمعته عن ط باتحاد الكفارة اذا اكثر منه في وقت واحد بل قيل وكذا ستر الرأس والتظليل وان كان لا يخلو من نظر لصدق تعدد القبلة عرفا في مثله مع فرض كون مصداقها السبب في الكفارة الجبر تعددها بتعدده او قد سمعت الكلام في التظليل فلاحظ وتامل ويحتمل تكرر ما يفصل العرف والشرع فيه بين مجلس ومجلسين او الوقت والوقتين مثل الحلق والقلم تعددت الكفارة ان تغاير الوقت او المجلس والا فلا اذا كان المدار على وحدة تحققه ولو عرفا والله العالم المسئلة الثالثة كل محرم لبس او اكل طعاما لا يحل له اكله او لبسه ولم يكن له مقدر شرعي بخصوصه كاكل النعامة كان عليه دم شاة كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لصحيح زرارة عن ابي جعفر ع من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق راسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة نعم قد سمعت عدم تناوله للبس الخفين والشمشك ونحوهما مما لا يعد ثوبا فكان ينبغي التقييد بذلك لكن اطلق المصنف وغيره ولا ريب في انه احوط بل لعل ذكر الثوب مثال لكل ما يحرم عليه لبسه والله العالم المسئلة الرابعة تسقط الكفارة عن الناسي والجاهل والمجنون الا في الصيد فان الكفارة تلزم فيه ولو كان سهوا او جهلا على المشهور الا في المستثنى منه بل لا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم في الجاهل والناسي للاصل ورفع القلم ونحو قول الصادق ع في خبر عبد الصمد بن بشير اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفي حسن ابن عمار وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك فيه الفداء بجهل كان او بعمد وفي حسن اخر له وصحيح اعلم انه ليس عليك فداء شيء اتيته وانت محرم جاهلا به اذا كنت محرما في حجك او عمرتك الا الصيد فان عليك الفداء بجهالة كان او عمد وقول ابي جعفر الجواد ع فيما ارسل عنه علي بن شعبة في المحكي من تحف العقول كل ما اتى به المحرم بجهالة او خطاء فلا شيء عليه الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان او بعلم بخطاء كان ام بعمد وكل ما اتى به الصغير الذي ليس ببالغ فلا شيء عليه ليستغفر مضافا الى ما سمعته سابقا من نصوص مواقعة الاهل وصحيح زرارة المتقدم انفا وفي صحيحه الاخر فيمن اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم فان كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه نعم قد سمعت خبر معوية بن عمار في المقرحة التي داواها بدهن بنفسج وان عليه مع الجهالة طعام مسكين وخبر الحسن بن زياد قال للصادق ع وضأني الغلام ولم اعلم بدستشان فيه طيب فغسلت يدي وانا محرم فقال تصدق بشيء لذلك وصحيح حريز في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره قال يتصدق بكف من الطعام وسمعت ايضا اخبار سقوط الشعر وانها ظاهرة في غير المتعمد وقول الصادق ع للحسن بن هرون وقد ذكر انه اكل خبيصا فيه زعفران اذا فرغت من مناسكك واردت الخروج من مكة فاشتر بدرهم تمرا ثم تصدق به يكون كفارة لما اكلت ولما دخل عليك في احرامك مما لا تعلم الذي ذكرنا انه محمول على الندب بل وغيره من النصوص نعم قد استثنى بعض الناس من ذلك سقوط الشعر فاكتفى في وجوب الكفارة فيه بتعمد المس المسقط مع ذكر الاحرام والعلم بالحرمة قال والاخبار لا تنافيه ولا هي ظاهرة بخلافه ولكن لا يخفى عليك ما في قوله تعمد المس المسقط ضرورة كون ذلك من تعمد الاسقاط وان كان تعمد المس الذي قد يتعقبه السقوط فهو ليس من العمد لكن الظاهر عدم ترتب الكفارة عليه لما ذكره هنا على وجه لم يعرف فيه خلاف فلابد من حمل النصوص المزبورة على ما هنا او على ضرب من الندب اما المستثنى فلا خلاف معتد به اجده فيه بل في الغنية وكره وهي الاجماع على ثبوت الكفارة فيه على الناسي والجاهل مضافا الى النصوص التي قد سمعت بعضها فما عن ابن ابي عقيل من عدم الكفارة في الصيد على الناسي واضح الفساد واما المجنون فقد صرح به الشيخ في محكي ف والمص والفاضل وغيرهم لان عمده وان كان كالسهو ولكن قد عرفت ان السهو هنا كالعمد وح فالكفارة في ماله يخرجه بنفسه ان افاق والا فالولي نعم لو كان مجنونا احرم به الولي وهو مجنون فالكفارة على الولي على ما في الغنية وغيرها كالصبي الذي لم يذكره المص لعله لان كفارته على الولي لا عليه كما سلف وقد سمعت ما في مرسل تحف العقول وفي خبر الريان بن شبيب والصغير لا كفارة عليه وهي على الكبير واجبة كما انه تقدم سابقا الكلام فيه وفي المجنون فلاحظ وتامل والله العالم

كتاب العمرة

وهي لغة الزيارة اخذا من العمارة لان الزائر يعمر المكان بزيارته وشرعا اسم لمناسك مخصوصة واقعة في الميقات ومكة زادها الله تع شرفا وصورتها المشتركة بين المتمتع بها والمفردة ان يحرم من الميقات الذي يسوغ له الاحرام منها ثم يدخل مكة فيطوف ثم يصلي ركعتيه ثم يسعى بين الصفا والمروة ويقصر كما تقدم الكلام في هذه الافعال كلها مفصلا الا ان المراد صورة المفردة والا لوجب ذكر طواف النساء والتخيير بين القصر فيها والحلق ولا المتمتع بها خاصة لعدم ذكرها بالخصوص عدم ملايمتها لما بعده من الضمائر فوجب ارادة القدر المشترك بينهما والامر في ذلك سهل

كتاب العمرة

وعلى كل حال فلا خلاف في ان شرائط وجوبها شرائط وجوب الحج وانها مع الشرائط تجب في العمر مرة كالحج بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى الكتاب والسنة قال الله تع واتموا الحج والعمرة لله وقال زرارة في الصحيح قلت لابي جعفر ع ما الذي يلي الحج في الفضل قال العمرة المفردة ثم يذهب حيث شاء وقال العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج فان الله تع يقول واتموا الحج والعمرة لله وانما نزلت العمرة في المدينة فافضل العمرة عمرة رجب وقال المفرد للعمرة ان اعتمر في رجب ثم اقام للحج بمكة كانت عمرته تامة وحجته ناقصة مكية وقال الصادق ع في قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله قال هما مفروضان وقال عمر بن اذينة في الحسن كتبت الى ابي عبد الله ع بمسائل بعضها مع ابن بكير وبعضها مع ابي العباس فجاء الجواب باملائه سألت عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا يعني به الحج والعمرة جميعا لانهما مفروضان وسألته عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما اداءهما واتقاء ما يتقي المحرم فيهما وسألته عن قول الله الحج الاكبر ما يعني بالحج الاكبر فقال الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار والحج الاصغر العمرة وقال الصادق ع في حسن معوية بن عمار او قويه العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لان الله عز وجل يقول واتموا الحج والعمرة لله وانما نزلت العمرة بالمدينة قال قلت فمن تمتع بالعمرة الى الحج ايجزي ذلك عنه قال نعم وقال الصادق ع ايضا في خبر ابي بصير العمرة مفروضة مثل الحج وفي قول امير المؤمنين ع امرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بايهما بدأتم الى غير ذلك من النصوص التي مقتضاها الوجوب في العمر مرة كالحج مضافا الى الاجماع بقسميه عليه لذا تسقط بفعلها مع حجة الاسلام كما ستعرف انشاء الله ولا خلاف ايضا في انها على الفور كما صرح به الشيخ والحلي والفاضلان وغيرهم بل عن بعض نفي الخلاف فيه بل عن كره الاجماع عليه بل هو واضح في عمرة التمتع التي هي جزء من الحج الذي قد عرفت فوريته على من يجب عليه بل والمفردة المشبهة بالحج في الوجوب مضافا الى ما سمعته من الاجماع المحكي نعم ربما كان في بعض كلماتهم تشويش في المقام وذلك لان ظاهر النصوص المزبورة والفتاوي كالمتن ونحوه انه لا يشترط في العمرة وجوب المفردة الاستطاعة للحج معها بل لو استطاع لها خاصة وجبت كما انه لو استطاع للحج خاصة وجب بل صرح في عد بالثاني قال ولو استطاع للحج الافراد دون عمرته فالاقرب وجوبه خاصة ولعله لكون كل منهما عبادة برأسه فلا يسقط شيء منها بسقوط الاخر ولا يجب بوجوبه بخلاف التمتع الذي تطابقت النصوص والفتاوي على كونه ثلاثة اطواف بالبيت وطوافين بالصفا والمروة دون القران والافراد فانهما طوافان بالبيت وسعي واحد واكثر نصوص حجة الوداع ظاهرة في عدم اعتماره بل جملة من نصوص اخر ناصة على انه انما اعتمر ثلث عمر كلها في ذي القعدة نعم عن الصدوق في الخصال عن عكرمة عن ابن عباس انه اعتمر اربعا رابعها مع حجته ولا دلالة فيه على ارتباطها به ولعلها ما يتوهم مما ذكره المص وغيره في كيفية حج الافراد من الاعتمار بعد الفراغ من الحج من دخول العمرة في الحجين معا فيه فعلم انه مساق البيان كيفية تاديته من وجوبها معا عليه مع انه قد تقدم سابقا منا المناقشة في وجوب الترتيب المزبور ان لم يكن اجماع كما ادعاه بعضهم ضرورة اقتضاء ما سمعته من الاطلاق كتابا وسنة بل صريح المرسل انه يخير في تقديم ايهما شاء كما سمعت الكلام فيه سابقا في محله وح فالقول بان كلا منهما لا يجب الا عند الاستطاعة للاخر كما ارسله غير واحد ولكن لم نعرف القائل به واضح الفساد لما عرفته من ظهور الادلة بخلافه وكذا القول بان العمرة لا تجب الا مع الاستطاعة للحج بخلاف الحج كما اختاره في س وان احتج له بالاصل المقطوع بما عرفت وظهور حج البيت في الاية لغير العمرة الممنوع على مدعيه خصوصا بعد ما سمعته من النصوص على ظهور اتمامهما في وجوب انشائهما ومنع استلزامه له الذي قد عرفت عدم انحصار الدليل فيه ولا ودلالة النصوص عليه ثانيا وانها لو وجبت لكان من استكمل الاستطاعة لها فمات قبل ادائها وقبل ذي الحجة يجب استيجارها عنه من التركة ولم يذكر ذلك في كتاب الاخبار وان المستطيع لها وللحج اذا اتى المحرم قبل اشهر الحج اذ نوى بعمرة عمرة الاسلام لاحتمال ان يموت او لا يبقى استطاعته للحج الى وقته ورده في كشف اللثام بان المستطيع لهما فرضه عمرة التمتع او قسيمه وليس له الاتيان بعمرة الاسلام الا عند الحج فما قبله كالنافلة قبل فريضة الصبح مثلا واحتمال الموت وفوت الاستطاعة غير ملتفت اليه وكانه مبني على ما ذكره سابقا من انه لو استطاع للعمرة دون الحج وجبت خاصة لذلك اي لان كلا منهما نسك مستقل برأسه ثم قال نعم لا يجب المبادرة اليها قبل ايام الحج لاحتمال ان يتجدد له استطاعة ايضا وهو كما ترى كلام خال عن التحصيل بعد ظهور ما سمعته من الادلة في وجوبها وانها كالحج في الفورية فالمتجه التزام اخراجها من التركة مع الاستطاعة لها والتمكن من ادائها ولو قبل اشهر الحج ونية كونها عمرة الاسلام بل لا وجه لدعوى وجوبها وعدم وجوب المبادرة اليها قبل ايام الحج للاحتمال المزبور نعم لو امكن القول بعدم وجوبها على النائي الذي فرضه حج التمتع اتجه سقوطها بالموت قبل اشهر الحج فلا تخرج من التركة واتجه عدم نية عمرة الاسلام وكذا يشهد له السيرة على عدم استقرار عمرة على من استطاع من النائين فمات او ذهبت استطاعته قبل اشهر الحج وعدم الحكم بفسقه لو اخر الاعتمار الى اشهر الحج وبذلك يتجه عدم وجوب عمرة على النواب للنائين في سنة النيابة وان استطاعوها استطاعة شرعية بل قد يشهد له قول المص وغيره فيما يأتي على وجه لم يعرف فيه خلاف بينهم انها قسمان متمتع بها ومفردة والاولى فرض النائي والثانية فرض حاضر مكة ضرورة ظهوره في وجوب المفردة بغير النائي كظهور كلامهم في غير المقام في عدم وجوب غير حج التمتع على النائي لا انه يجب عليه مع ذلك العمرة والاجزاء بحج التمتع عنها الاتيان في وجوبها الذي تظهر ثمرته في الاستطاعة لها دونه فتدبر جيدا فانك تسمع انشاء الله عند تعرض المتن له من ثاني الشهيدين ما يظهر منه عدم وجوبها على النائي من انه لم اجد للاصحاب في ذلك كلاما منقحا وقد قال في كشف اللثام ايضا سابقا ان المراد بالفورية انما هي المبادرة بها في وقتها ووقت المتمتع بها اشهر الحج ووقت المفردة لمن يجب عليه حج الافراد والقران بعد الحج ولا يجب عمرتان اصالة حتى يجب المبادرة اليها اول الاستطاعة لها الا اذا لم يستطع

الا لها

الاهلة فان ذلك وقت لها ولا تستقر في الذمة اذا استطاع لها وللحج اذا اخرها الى الحج او اشهره فزالت الاستطاعة ولا يخفى عليك ما فيه لما فيه بعد الاحاطة
بما ذكرناه ضرورة اقتضاء تلك الادلة وجوب المبادرة اليها قبل اشهر الحج مع فرض الاستطاعة لها لانها تصح في جميع السنة بخلاف الحج الذي لا يصح الا في
وقت مخصوص نعم لا خلاف في اجزاء عمرة التمتع عنها كما اعترف به غير واحد بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا كالاعتراف هو الحجة بعد قول الصادق ع في حسن الحلبي اذا تمتع
الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وسئل ايضا يعقوب بن شعيب في الصحيح عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله فقال يكفي الرجل اذا تمتع
بالعمرة الى الحج مكان تلك العمرة المفردة قال كذلك امر رسول الله ص وقال احمد بن محمد بن ابي نصر سئلت ابا الحسن ع عن العمرة اواجبة قال نعم قلت فمن
تمتع يجزي عنه قال نعم وقال الصادق ع في خبر ابي بصير العمرة مفروضة مثل الحج فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة الى غير ذلك من النصوص الا ان اقصاها الاجزاء
بها عنها الا ان وجوبها الفوري ساقط على من استطاع اليها كما هو واضح بل قد يقال ان وجوب حج التمتع على النائي لا ينافي وجوبها عليه لعدم الاطلاق تلك الادلة وان
سقطت عنه به ولكن لو اداها امتثالا للامر الفوري قبل اشهر الحج امتثل وان بقي مخاطبا مع ذلك بحج التمتع اذا كان مستطيعا له ولا ينافيه قولهم عمرة التمتع
فرض النائي والمفردة فرض الحاضر لاحتمال كون المراد ان النائي مخاطب بحج التمتع يلزمه عمرة التمتع فرض له لدخولها في الحج الذي هو فرضه وهذا لا ينافي في
وجوب المفردة عليه ايضا الذي تظهر ثمرته فيما ذكرناه سابقا اما الحاضر فليس عليه الا المفردة بناء على عدم المتعة له لان المراد عدم وجوب غير المتعة
على النائي لكن قد سمعت ما في ذلك من المفاسد بل لتمع ملاحظة الظاهر في عدم وجوبها على النائي بل لا تخلص بما ذكرناه الا بذلك كما عرفت وتعرف انشاء الله
ومن ذلك ونحوه يظهر انه لتشويش في كلامهم حتى منه ايضا ما ذكره غير واحد منهم من انه لو حج المفرد والقارن او المتمتع الذي لم يتمكن من التمتع اتى بالعمرة
ان شاء بعد ايام التشريق بلا فصل او في استقبال المحرم بل ذكر بعضهم غير المحرم ومن المعلوم منافاة ذلك للفورية التي ذكروها اللهم الا ان
يريدوا بذلك الصحة والاجزاء وان اثم بالتاخير الا انه لا ينبغي التخصيص بالمحرم كما وقع من بعضهم بل في س وليس هذا القدر منافيا للفورية
وفيه ما لا يخفى بل اشكله ثاني الشهيدين ايضا بوجوب ايقاع الحج والعمرة المفردة في عام واحد الا ان يراد بالعام اثني عشر شهرا مبدؤها زمان التلبس
بايام الحج وان امكن دفعه بعدم الدليل على ذلك بل ظاهر الادلة خلافه نعم هو كذلك في عمرة التمتع دون غيرها بل قد يقال بعدم اعتبار ذلك فيها ايضا
اذا اضطر المتمتع الى تاخير العمرة عن الحج فانه حج يكون له حكم الافراد فتصح عمرته في جميع السنة نعم يجب الفورية التي هي ليست بتوقيت عندنا واحتمال
كون المراد بالفورية المبادرة اليها في عامها اي عام استطاعتها او عام حجها فلا ينافي التاخير الى المحرم وما بعده وانما اقتصروا على استقبال المحرم لما
في بيان الاصحاب ره وعن القواعد انه قال المتمتع اذا فاته عمرة المتعة واقام الى هلال المحرم اعتمر فاجزات عنه وكان مكان عمرة المتعة وفي يب ايضا
من فاتته عمرة المتعة فعليه ان يعتمر بعد الحج اذا امكن الموسى من راسه فوقت عمرة الافراد مكان الموسى واحتج له بخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله
الصادق ع عن المعتمر بعد الحج فقال اذا امكن الموسى من راسه فحسن بل في صحيح ابن عمار سئل عن رجل افرد الحج هل له ان يعتمر بعد الحج قال اذا امكن الموسى
من راسه فحسن كما ترى مناف للفورية واقصى ما في رواية الاصحاب الاجزاء لا عدم وجوب الفورية نعم قد يقال منافاتها للتاخير عن ايام التشريق
لقول الصادق ع لابن عمار في الصحيح لا عمرة فيها وقد تقدم سابقا بعض الكلام في ذلك ومنه مضافا الى ما سمعت يتحقق التشويش المزبور وان كان الذي
يقوى في النظر سقوطها عن النائي الذي يجب عليه ان يتمتع بها الى الحج ولا عمرة مفردة عليه لما عرفت وتعرف انشاء الله والله العالم وكيف كان فقد تجب العمرة
ايضا بالنذر وما في معناه من العهد واليمين وبالاستيجار والافساد والفوات اي فوات الحج فان من فاته وجب عليه التحلل بالعمرة ومن وجب عليه
التمتع مثلا فاعتمر وفاته الحج فعليه حج التمتع من قابل وهو انما يتحقق بالاعتمار قبله وبالدخول الى مكة بل الحرم للدخول الى مكة فيجب عليه العمرة
او الحج تخييرا ان وجب الدخول والا كان من الوجوب الشرطي نحو الوضوء للنافلة وعلى كل حال انما يجب احدهما مع انتفاء العذر كقتال المباح
ومرض لا يمكنه الاحرام معه ولا به ورق لم ياذن له سيده في قول او وجه كما تقدم الكلام فيه ومع عدم تكرار الدخول كالحطاب والحشاش
ومن احل ولما يمض شهر كما تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا فلاحظ وتتكرر وجوبها بحسب تكرر السبب وتتداخل عند حصوله وافعالها اي العمرة
المفردة التي هي الواجبة باصل الشرع ثمانية النية والاحرام من الميقات الذي تقدم بيانه والطواف وركعتاه والسعي والتقصير او الحلق وطواف
النساء وركعتاه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك فتوى ونصا الا في وجوب طواف النساء فيها فانه قيل بعدم وجوبه كعمرة التمتع وقد عرفت ان الاصح ما هو
المشهور من وجوبه بل عرفت ايضا تفصيل الكلام في غيره من الافعال وتنقسم العمرة بالمعنى الاعم الى متمتع بها الى الحج ومفردة فالاولى تجب على
من ليس هو من حاضري المسجد الحرام وهو من بعد عنه بثمانية واربعين ميلا او باثني عشر ميلا من كل جانب على ما تقدم من الخلاف اذ هي جزء
من الحج الذي قد عرفت انه فرض من كان كذلك ولذا لا تقع الا في اشهر الحج وتسقط المفردة معها بلا خلاف اجده فيه كما عرفت الكلام فيه انفا لكن قد
يتوهم من لفظ السقوط ان العمرة المفردة واجبة باصل الشرع على كل مكلف كما ان الحج مطلقا يجب عليه وانها انما تسقط عن المتمتع اذا اعتمر عمرته
تخفيفا ومن قوله والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام عدم وجوبها على النائي من راس وبين المفهومين تدافع ظاهر وكان الموجب لذلك كون
عمرة التمتع اخف من المفردة وكانت المفردة بسبب ذلك اكمل وهي المشهورة بالاصالة المفروضة قبل نزول اية التمتع وكانت عمرة التمتع قائمة مقامها
الاصلية مجزية عنها وهي منها بمنزلة الرخصة من العزيمة ويكون قوله والمفردة تلزم الخ اشارة الى ما استقر عليه الحال وصار هو الحكم الثابت
الان باصل الشرع ففي الاول اشارة الى الابتداء وفي الثاني الى الاستقرار وهو كالصريح في المفروغية من عدم وجوب عمرة مفردة على النائي ويؤيده

ما ذكرناه مضافا الى صراحة النصوص او ظهورها الواردة في حج التمتع في وجوب المتعة بها الى الحج على النائي بل هو ظاهر قوله تعالى فمن تمتع الاية و
ح يظهر لك ما في المعروف الان في عصرنا من العلماء وغيرهم من وجوب عمرة مفردة على النائين عن غيرهم مع فرض استطاعتهم لها الية معللين له
بان العمرة واجبة على كل احد والفرض استطاعتهم لها فتجب وان لم يجب عليهم الحج بعد ذلك مع حصول شرائط وجوبه والله العالم وكيف كان
فيلزم فيها التقصير الذي هو احد المناسك فيها عندنا على وجه يكون تركه نقصانا فيها بل في المدارك اجماع علمائنا عليه وان حصل الاحلال له منها
خلافا للشافعي في احد قوليه فجعله اطلاق محظور كالطيب واللباس ولا ريب في فساده عندنا بعد ما سمعت من الاجماع بقسميه عليه والنصوص التي
منها خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل
وخبر عمر بن يزيد عنه ايضا ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء وقال الصادق ع ايضا في صحيح معوية بن عمار ليس في المتعة الا التقصير الى
غير ذلك من المعتبرة المستفيضة التي مقتضاها كاطلاق الاكثر الاجتزاء بتحقق مسماه بالازالة للشعر او الظفر بحديد او نتف او قرض بالسن او
نحو ذلك قال عبد الله بن سنان سئلت ابا عبد الله ع عن متمتع قرض اظفاره واخذ من شعره بمشقص قال لا باس ليس كل احد يجد جلما وقال الحلبي في
الموثق سئلت ابا عبد الله ع عن امراة متمتعة عاجلها زوجها قبل ان تقصر فلما تخوفت ان يغلبها اهوت الى قرونها فقرضت منها باسنانها و
قرضت باظافيرها هل عليها شيء فقال لا ليس كل احد يجد المقاريض وفي حسنه قلت له ايضا جعلت فداك اني لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم
اقصر قال عليك بدنة قال قلت اني لما اردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها باسنانها فقال رحمها الله كانت افقه
منك عليك بدنة وليس عليها شيء وفي حسن حفص بن البختري وجميل وغيرهما وصحيحهم عن الصادق ع في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض قال يجزيه
الى غير ذلك من النصوص الدالة على الاكتفاء بمسماه بل في محكي عن يرو كره ادنى التقصير ان يقص شيئا من شعر راسه او قلم ثلث شعرات ناسبا الثاني الى الاول الى
اختيار علمائنا وان كان هو ان لم يتم الاجماع المزبور محل نظر بل شك في تحقق مسماه بذلك الى ان يرجع ما عن ظ من اشتراط كون المقطوع جماعة من الشعر
وعلى كل حال فما في صحيح معوية وحسنه عن الصادق ع ايضا تقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك
محمول على ضرب من الندب وان حكي عن جمل العلم والعمل قصر من شعر راسه من جانبه وفي الفقيه قصر من شعر راسك من جوانبه ومن حاجبيك ومن لحيتك
وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك قيل وكذا المقنع الا انه ترك فيه اللحية والهداية والمصباح ومختصره الا انه ترك فيها الحاجب لكن
لعلهم عبروا بذلك تبعا لما سمعته من قول الصادق ع لا ان مرادهم الوجوب والا كانوا محجوجين بالنصوص المزبورة التي لا يكافئها الصحيح والحسن المزبوران
خصوصا بعد اعتضاد النصوص السابقة باطلاق الفتاوى نعم ظاهر المتن وعد ومحكي الجمل والعقود وير والتبصرة الاجتزاء ببعض الاظفار او الشعر
من اللحية او الراس او الشارب او الحاجب او غيرها وعن يرو ترد في الاقتصار على شعر الراس وعن الاقتصاد والغنية والمهذب والاصباح والاشارة على
شعر الراس واللحية وعن المفيد زيادة الحاجب والاقتصار عليه على شعر الراس وعن الحلبي وابن سعيد زيادة الشارب وفي يب وهي ويحكى كره
ادنى التقصير ان يقرض اظفاره ويجز من شعره شيئا يسيرا وعن لة ادناه ان يقص شيئا من شعر راسه او يقص اظفاره والاصلع ياخذ من شعر اللحية
او الشارب ويقص الاظفار ونحوه عن ظ وثر الا ان فيهما الحاجب مكان الشارب وليس في ظ قص الاظفار لغير الاصلع ولكن الظاهر ان
ذلك كله ليس خلافا في المسئلة وانما هو ذكر لبعض افراد ما يتحقق به المسمى وكيف كان فما عن ف من اطلاق ان المعتمر ان حلق جاز والتقصير
افضل واضح الضعف بعد الاحاطة بما ذكرناه ان اراد المتمتع او ما يعمه وان حكي عن الحج انه قال كان يذهب اليه والذي بل قيل كان دليله
انه اذا احل من العمرة حل له كل ما حرم عليه بالاحرام ومنه ازالة الشعر بجميع انواعها فيجوز له الحلق بعد التقصير او للحلق تقصير بل عن يب من عقص
شعر راسه عند الاحرام او لبده فلا يجوز له الا الحلق ومتى اقتصر على التقصير كان عليه دم شاة وظاهره العموم للحج وعمرة التمتع والمفردة بل في
عمرة التمتع اظهر واستدل عليه بقول الصادق ع في صحيح معوية بن عمار اذا احرمت فعقصت شعر راسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس
لك التقصير وان انت لم تفعل فخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير وصحيح العيص سئله عن رجل عقص شعر راسه وهو
متمتع ثم قدم مكة فقضى نسكه وحل عقاص راسه فقصر وادهن واحل قال عليه دم شاة ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله ضرورة منع كون
الحلق تقصيرا ولذا كان مقابلا له فلا يتحقق امتثال فيه وصحيح معوية صريح في انه ليس في المتعة الا التقصير ومن المحتمل تعلق قوله فيه
في الحج بالجميع اما النسك في صحيح العيص فيحتمل الحج واياه والعمرة والدم يحتمل الهدي او الندب كما عن الشهيد وبما ذكرنا يظهر
لك ضعف ما عن هي من ان الحلق مجز وان قلنا انه محرم لكونه عن امر خارج عن التقصير الحاصل باول الحلق فيكون المحرم ما زاد عليه ضرورة
عدم تحقق التقصير به على انه ينبغي اعتبار النية التي لا اثر لها في النص ولا الفتوى بل ظاهر اطلاق النص خلافه كما انه يظهر لك الوجه
فيما ذكره المص وغيره الا النادر من انه لا يجوز فيها الحلق جميع الراس ولو خالف فحلق لزمه دم كما صرح به غير واحد من الاصحاب بل هو المشهور
مستدلين عليه بخبر ابي بصير سئل الصادق ع عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه قال عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر امر الموسى
على راسه حين يريد ان يحلق وصحيح جميل عنه ايضا في متمتع حلق راسه بمكة ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان تعمد ذلك في اول شهور
الحج بثلثين يوما فليس عليه شيء وان تعمد بعد الثلثين يوما التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ومرسله عن احدهما ع ان كان

ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء وان كان متمتعا في اول شهور الحج فليس عليه شيء اذا كان قد اعفاه شهرا لكن قد يناقش في الاول مضافا الى
سنده بظهوره في غير العامد الذي حكى الاجماع ممن عدا الماتن على عدم وجوب ذلك عليه للاصل والصحيح المرسل المزبورين فلا بد من حمله على
ضرب من الندب في الصحيح بعدم ظهوره في الحلق بعد الاحرام بل لعل الدم فيه لترك توفير الشعر المستحب عند الاصحاب الواجب عند الشيخين بل
عن المفيد منهما التصريح بوجوب الدم فيه كما سمعته في بحث فيه في بحث الاحرام بل استدل له به وسمعت الكلام فيه هناك على انه مشتمل على التفصيل
في العمد المنافي لاطلاق الاصحاب من هذه وهي الاحتمال المزبور والا كان من الشواذ المطرحة وح فلا دليل على وجوب الدم ولذا جزم بعدمه بعض
متاخري المتاخرين الا ان يكون اجماعا او شهرة يجبر الدلالة على وجه يثبت بها المط ولا ريب في انه احوط حتى في صورة السهو الذي هو مقتضى اطلاق
المص هنا وفي النافع والاحوط ان يكون شاة وان اطلق في النصوص السابقة بل هو المحكي عن اطلاق الاكثر ايض بل عن ابن حمزة جعله مما يوجب
الدم المط لكن في القواعد ومحكي … والمهذب والسرائر تعيينه بالشاة لا لقاعدة الاقتصار على الاقل لاصالة البراءة ضرورة ثبوت اقل منها كالجلد ونحوه
بل لدعوى الانصراف اليها مضافا الى الاحتياط نعم قد يتوهم باختصاص الدم بحلق جميع الراس المنصرف من الادلة السابقة ومن الفتاوى دون البعض كما عن
التهذيب التصريح به بل محكي التحرير والمنتهى والدروس بل فيه التصريح بجوازه في القواعد والمنتهى ومحكي النهاية والمبسوط والتهذيب والسرائر بل في الثاني منها
انه يجزي عن التقصير ولا دم عليه بل في كشف اللثام لانه تقصير لما عرفت من عمومه لانواع الازالة … لاحد لاكثره والاصل الاباحة والبراءة من الدم
فلتحمل الاخبار على حلق الكل قال الشهيد ولو حلق الجميع احتمل الاجزاء لحصوله بالشروع وهو جيد وان كان لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا
سابقا من مقابلة الحلق للتقصير في النص والفتوى فلا يتحقق به مسماه ولكن لا دم بحلق البعض الذي لا يتحقق به مسمى حلق الراس للاصل بعد
ما سمعت من كون العمدة الاجماع او الشهرة الجابرة وهما في الكل دون البعض بل قد يناقش في الاثم به لذلك ايض بعد ظهور نصوص الدم المستفاد منها
الاثم في الجميع بل قد يناقش في حرمته ايض بعد التقصير فضلا عن ثبوت الدم فيه وان حكى التصريح به عن الشهيد فقال لابني حمزة والبراج لايجابهما
الكفارة بالحلق قبل الحج بل في كشف اللثام لانه لو لم يحرم بعد لم يحرم اصلا لان اوله تقصير الا ان تلحظ النية ولكن فيه ان ظاهر خبر ابي بصير
الموجب للدم في الحلق قبل التقصير لعله لذا قال في النافع ولو حلق قبله لزمه شاة مشعر بعدمها فيه بعده بل وبعدم الاثم للاصل والعموم في النصوص
والفتاوى انه يحل له كل شيء حرم عليه بالاحرام بعد التقصير ولعله لذا قيل … دعوى اختصاص الاحلال بغيره منافية لذلك واحتمال الاستدلال لها بالصحيح
المتقدم الذي هو في قوة تخصيص الاحلال بما عدا كما عن بعض المحدثين التصريح فقال انه يحل له بالتقصير كل ما حرم عليه بالاحرام الا
الحلق في … ظاهر الاصحاب يدفعه ما عرفته من خروج الصحيح عن محل الفرض كي يصح به الاستدلال على الحكم المزبور المنافي للعموم المذكور ولا
ظهور في كلام الاصحاب فيما ذكروه انما ظاهره حرمة الحلق بدل التقصير على معنى الاحلال المعنى به دونه كالحج لا ان المراد حرمته عليه حتى بعد
الاحلال بالتقصير وان بقي مدة طويلة لانتظار الحج بل يمكن القطع بعدمه كما هو واضح هذا وقد تقدم سابقا في افعال الحج حكم من حلق راسه
قبل محله والاصلع بالنسبة الى وجوب امرار الموسى على راسه في الاول دون الثاني فلاحظ ولو ترك التقصير حتى اهل بالحج سهوا صحت متعته
بلا خلاف اجده فيه لصحيح معوية وحسنه سئل الصادق ع عن رجل اهل بالعمرة ونسي ان يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولا شيء عليه وتمت
عمرته بل الظاهر عدم الدم عليه ايض كما في القواعد والمحكي عن سلار وابن ادريس وهو مقتضى الاصل لكن سئل اسحق بن عمار ابا ابرهيم ع عن الرجل يتمتع
فنسي ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم يهريقه بل عن الشيخ وبني زهرة والبراج وحمزة العمل به ولا ريب في انه احوط ان لم يكن اقوى لقاعدة
التي هي اولى من الحمل على الندب ان لم يكن … من نفي الشيء في الاول العقاب بل ينبغي ان يكون شاة كما عن الغنية والمهذب والاشارة لما سمعته
مكررا من الانصراف وللاحتياط وعن ابن حمزة ادراجه فيما فيه دم مطلق والاول احوط ان لم يكن اقوى ولو ترك التقصير عمدا حتى اهل بالحج
بطلت متعته وصارت حجة مبتولة كما عن الشيخ وابني حمزة وسعيد والفاضل في المخ … وهي … انه المشهور لقول الصادق ع في خبر
ابي بصير المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة وخبر محمد بن سنان عن العلا بن الفضيل قال سئلته عن رجل متمتع
طاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته وهي حجة مبتولة والمناقشة في السند مع وصف … لهما بالصحة … مدفوعة بالانجبار بما عن
ابن ادريس من بطلان الثاني لانه لم يتحلل من عمرته مع الاجماع على عدم جواز ادخال الحج على العمرة قبل اتمام مناسكها والتقصير من مناسكها عندنا
فهو حج منهي عنه فيفسد خصوصا وقد نوى المتعة دون الافراد واوضح الفساد ابتناءه على اصوله من العمل بمثل الخبرين المزبورين اللذين لا وجه لاحتمال
اختصاصهما بمن نوى العدول … من الغريب … الفاضل والشهيد له على ذلك … ومحكي التلخيص … مع … الفقها
له في اصله الذي هو عدم العمل باخبار الآحاد وان صحت والله العالم ويستحب للمتمتع بعد التقصير التشبه بالمحرمين ايام الحج لخبر معوية عنه ع لا ينبغي
لاهل … ان يلبسوا القميص وان يتشبهوا بالمحرمين شعثا غبرا وقال ع وينبغي للسلطان ان ياخذهم بذلك والله العالم وكيف كان فلا يجب
فيها طواف النساء بلا خلاف … المفردة … كل من المستثنى والمستثنى منه وقد تقدم الكلام فيه مفصلا والمفردة تلزم حاضري
المسجد الحرام غير البعيدين بالمقدار المزبور كما يلزمهم ايض الحج باحد قسميه لو وجبا معا فيقطع الاصحاب بوجوب تاخير العمرة عن الحج بل …
غير واحد كالعلامة الطباطبائي وسيد رياض الاجماع … ولا دليل عليه … ذلك ايض وقد ذكرنا سابقا ان الاجماع المزبور هو العمدة في اثبا

عليه في كشف اللثام الاجماع

ذلك ولولاه لكان للنظر فيه مجال الذي استفادته من النصوص … بل الظاهر خلافه والله العالم وكيف كان فلا خلاف في ان العمرة المفردة تصح في
جميع ايام السنة وان كان افضلها ما وقع في رجب فانها فيه تلي الحج في الفضل كما عن الشيخ … عنهم عليهم السلم في المصباح وقال الصادق ع في صحيح
معوية المعتمر يعتمر في اي شهور السنة شاء وافضل العمرة عمرة رجب وفي صحيحه الاخر عنه ايض سئل ع اي العمرة افضل عمرة في رجب او عمرة في شهر رمضان
قال لا بل في رجب افضل كقول الباقر ع في صحيح زرارة في حديث افضل العمرة عمرة رجب والظاهر انه يكفي في كونها رجبية الاهلال بها فيه وان وقع
باقي افعالها في شعبان قال الصادق ع في صحيح ابي ايوب الخزاز في حديث اني كنت اخرج لليلة او الليلتين يبقيان من رجب فتقول ام فروة اي ابه ان
عمرتنا شعبانية فاقول لها اي بنية انها فيما اهللت وليس فيما احللت وقال ايض في صحيح عبد الله بن سنان اذا احرمت وعليك من رجب يوم وليلة فعمرتك
رجبية بل قال ايض في خبر عيسى الفرا اذا اهل بالعمرة في رجب واحل في غيره كانت عمرته لرجب واذا اهل في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب ولكن كتب علي
بن حديد الى ابي جعفر ع عن الخروج في شهر رمضان افضل او يقيم حتى ينقضي الشهر ويتم صومه فكتب اليه كتابا قراته بخطه سئلت رحمك الله عن اي
العمرة افضل عمرة شهر رمضان افضل يرحمك الله ويمكن ارادته الفضل على الصوم في شهر رمضان واختصاصه بالتامل نحو ما في خبر الوليد بن صبيح
للصادق ع بلغنا ان عمرة في شهر رمضان تعدل حجة فقال انما كان ذلك في امراة وعدها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها اعتمري في شهر رمضان
فهي لك حجة والله العالم ومن احرم بالمفردة في اشهر الحج ودخل مكة ولم تكن متعينة عليه لسبب من الاسباب على ما في … وان نوقش بان مقتضى اطلاق
الادلة خلافه ودفع بان المراد اذا كان هناك سبب يقتضي تعين المفردة على وجه لا يكفي في امتثاله المتمتع بها وعلى كل حال فمتى كان كذلك جاز ان
يتمتع ان ينوي التمتع بها ويلزمه دم كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا للمعتبرة التي منها قول الصادق ع في قوي عمر بن يزيد من دخل مكة معتمرا مفردا للحج
فيقضي عمرته كان له ذلك وان اقام الى ان يدركه الحج كانت عمرته متعة قال وليس تكون متعة الا في اشهر الحج وسئله ايض يعقوب بن شعيب في الصحيح عن المعتمر
في اشهر الحج فقال هي متعة بل الظ استحباب ذلك له خصوصا اذا اقام الى هلال ذي الحجة ولا سيما اذا اقام الى التروية تنزيلا للنصوص على ذلك ففي مرسل
موسى بن القاسم من اعتمر في اشهر الحج فليتمتع وفي صحيح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع من دخل مكة بعمرة فاقام الى هلال ذي الحجة فليس له ان يخرج
حتى يحج مع الناس وفي صحيحه الاخر عنه ايض من اعتمر عمرة مفردة فله ان يخرج الى اهله متى شاء الا ان يدركه خروج الناس يوم التروية ولهذا الصحيح
حكي عن القاضي وجوب الحج على من ادرك التروية الا انه قول نادر فالمتجه حمله على ضرب من الكراهة خصوصا بعد قول الصادق ع في صحيح ابن سنان لا
باس بالعمرة المفردة في اشهر الحج ثم يرجع الى اهله وفي خبر اليماني بعد ان سئله عن رجل خرج في اشهر الحج معتمرا ثم رجع الى بلاده قال لا باس وان
حج من عامه ذلك وافرد الحج فليس عليه دم فان الحسين بن علي عليهما السلم خرج قبل التروية بيوم وقد كان دخل معتمرا بل في خبر يوم التروية و
لعله الاصح لصحيح معوية قلت لابي عبد الله ع من اين افترق المتمتع والمعتمر فقال ان المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر اذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد
اعتمر الحسين ع في ذي الحجة ثم راح يوم التروية الى العراق والناس يروحون الى منى ولا باس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج ومنه يعلم انه لا وجه لاحتمال
الضرورة في خروج الحسين ع ضرورة كون الاستدلال بما ذكره ع من الفرق مستدلا عليه بفعل الحسين ع وقال ابو جعفر ع في حسن نجية اذا
دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى الركعتين خلف مقام ابرهيم ع فليلحق باهله ان شاء وقال انما انزلت العمرة
المفردة والمتعة لان المتعة دخلت في الحج ولم تدخل العمرة المفردة في الحج وان كان قد يظهر من ذيله عدم جواز الدخول في حج التمتع بالمفردة وان
كانت في اشهر الحج ولذا حكي عن الشيخ حمله على المفردة في غير اشهر الحج ولعل حمله على ارادة كون الامر له فيها اولى وقال الصادق ع في موثق سماعة
من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده فلا باس بذلك وان هو اقام الى الحج فهو متمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة
وذو الحجة فمن اعتمر فيهن فاقام الى الحج فهي متعة ومن رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج
فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان
فيدخل متمتعا بالعمرة الى الحج فان هو احب ان يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها الى غير ذلك من النصوص المتجه الجمع بينها بما ذكرنا
لا بما حكي عن القاضي فانه وان كان يوافق قاعدة حمل المطلق على المقيد في بعضها الا انه لمكان ندرته لا يكافؤ المطلق فيتجه الحمل على
الندب بالمراتب المزبورة كما ان المتجه ارادة التمتع بها بالنية لا انها تكون متعة قهرا وان لم ينو وان افاده بعض النصوص السابقة الا انه
لم يجد قائلا به بل الاصل يقتضي خلافه ايض ومن النصوص المزبورة وغيرها ظهر لك الوجه فيما ذكره المص وغيره من انه لو كان العمرة المفردة في غير اشهر
الحج لم يجز التمتع بها مضافا الى ما عرفته سابقا من دخول عمرة التمتع في الحج فلا يجوز وقوعها في غير شهره وكذا ظهر لك ايض من بعضها مضافا
الى ما تقدم ما ذكره المص وغيره من انه لو دخل مكة متمتعا لم يجز له الخروج حتى ياتي بالحج لانه مرتبط به نعم لو خرج بحيث لا يحتاج الى
استيناف احرام بان عاد قبل الشهر جاز ولو خرج ولم يعد حتى مضى الشهر فاتت انف عمرة تمتع بالاخيرة دون الاولى فانها تكون ح مفردة
وان قيل ان في افتقارها الى طواف النساء ح وركعتيه وجهين كما تقدم الكلام في ذلك كله مفصلا فلاحظ وتامل وتستحب المفردة
في كل شهر بلا خلاف اجده فيه الا من العماني فاعتبر السنة بين العمرتين لقول الصادق ع في صحيح الحلبي العمرة في كل سنة مرة وقوله وابي جعفر ع
في صحيح حريز وزرارة لا يكون عمرتان في سنة ولكنهما النادرة القائل بها حتى من العماني فان العبارة المحكية عنه غير صريحة في ذلك فال

وقد

وقد تأول بعض الشيعة هذا الخبر على معنى الخصوص فزعمت انها في المتمتع خاصة فاما غيره فله ان يعتمر في اي الشهور شاء وكم شاء من العمرة فان يكن ما تأولوه موجوداً في التوقيف عن السادة آل الرسول صلى الله عليه وآله فمأخوذ به وان كان غير ذلك من جهة الاجتهاد والظن فذلك مردود عليهم وارجع في ذلك كله الى ما قالته الائمة ع انتهى ولا يخفى وجوه استفاضة النصوص في ما في الاول من ذلك قال الصادق ع في صحيح معوية كان علي ع يقول لكل شهر عمرة وفي صحيح ابن الحجاج عنه ايضاً في كتاب علي ع في كل شهر عمرة وفي الموثق سمعت ابا عبد الله ع يقول ان علياً ع كان يقول في كل شهر عمرة وفي آخر كان علي ع يقول لكل شهر عمرة وفي خبر علي بن ابي حمزة سألت ابا الحسن ع عن رجل يدخل مكة في السنة المرة او المرتين والاربعة كيف يصنع قال اذا دخل فليدخل ملبياً واذا خرج فليخرج محلاً قال ولكل شهر عمرة فقلت يكون اقل قال لكل عشرة ايام ثم قال وحقك لقد كان في عامي في هذه السنة ست عمر قلت لم ذاك فقال كنت مع محمد بن ابرهيم بالطايف فكان كلما دخل مكة دخلت معه قال الصادق ع ايضاً في الموثق السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة قال فقلت له ايكون اقل من ذلك قال لكل عشرة ايام عمرة وقد عمل بها الشيخ في يب وابنا حمزة وزهرة وابو الصلاح والمصنف في مع والفاضل في المخ والشهيد في س على ما حكي عن بعضهم وايد بان من دخل مكة بعد خروجه منها لم يجب عليه الاحرام اذا لم يمض شهر وبما سمعته من اطلاق الاصحاب ان من افسد عمرته قضاها في الشهر الاتي وقال الحلبيان فيما حكي عنهما في كل شهر او في كل سنة مرة وهو يحتمل التردد والتخيير ولعل الثاني اظهر بل عن الاسكافي والمهذب والجامع والمتن والقواعد اي الفصل بين العمرتين عشرة ايام بل هو خيرة ما يحكى عن ابي كرة وهي وقد والتبصرة لما سمعته من الخبرين اللذين لا يعارضهما ما في باقي النصوص من انه لكل شهر او في كل شهر عمرة بعد عدم دلالته على عدم ذلك في الاقل بل ما سمعته من سؤال الراوي عن الاقل كالصريح في عدم فهمه من العبارة المزبورة المنع عن غيره خصوصاً بعد ان اقره الامام ع على ذلك قال لكل عشرة عمرة بل لعل الاشهر والموافق للضوابط في السنن القول بان المراد من قوله لكل عشرة عمرة انه يكره ان يأتي بعمرتين وبينهما اقل من عشرة ايام كما في كشف اللثام ومحكي هي كراهة عبادة جمعاً بين ذلك وبين ما دل على استحباب العمرة على الاطلاق وان زان قيل كما عن صريح الحسن والاصباح ونفع وظاهر المراسم وكتب الشيخ يحرم عدم الفصل باحد ما ذكروا انها لا تقع بدونه لانها عبادة لا تقع الا متلقاة من الشرع ولم تتلق الامشروطة بالفصل به ولكن لا قائل يشبه باصول المذهب وقواعده التي منها التسامح في المستحبات وعدم صراحة نصوص الشهر والعشر في التحريم بل ولا ظهور خصوصاً بعد ما سمعته في الشهر والعشر بل اليه يرجع ما عن الجمل والناصريات والسرائر والتلخيص واللمعة من جواز التوالي بين العمرتين بل نسب الى كثير من المتأخرين بل في الناصريات نسبته مؤذناً الاجماع بدعوى الاطلاق المراد بالنبوي منه انها الحج الاصغر بل في النبوي العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما ونحوه واحتمال المناقشة فيه بعد الاغماض عن السند بانه بالنسبة الى تحديد المدة مجمل غير واضح الدلالة فان الاطلاقة مسوق لبيان الفضيلة لا لتحديد المدة بل بذلك يمكن الجواب عن الاطلاق الاخر في الندب اليها ان وجد انه ظاهر بمقتضى اطلاقه في عدم اعتبار المدة لانه مجمل بالنسبة اليها وكذا ما دل على طلبها والحث عليها في شبه غير ها من العبادات بها بالحج كما لا يخفى على ذي مسكة لا ينافيه نصوص الشهر والعشر التي اقصاها عدم ترتب الاستحباب المخصوص والكراهة نعم في صحيح حريز وزرارة النهي عنهما قبل سنة وقد عرفت الاجماع على خلاف ذلك من غير العماني فليحمل على التقية من بعض العامة او على ارادة عمرة التمتع وعلى ارادة مرتبة من مراتب الكراهة او على ان المراد انه لا اعتمر في كل سنة الا مرة كما ان المراد من الصحيح الاخر تأكد استحباب الاعتمار في كل سنة او غير ذلك مما هو اولى من الطرح وان بعد ان ابيت فلا بأس به بعد ما عرفت من شذوذ القول به بل يمكن القطع بفساده ولو للسيرة والعسر والحرج ضرورة شدة الاحتياج للدخول الى مكة والخروج منها لجملة من الناس في السنة مراراً متعددة بل وفي الشهر الواحد من الغريب بعد هذا كله ما وقع من بعض متأخري المتأخرين من دعوى كون المسألة مشكلة لعدم وضوح دليل على شيء مما فيها من الاقوال فلا يترك الاحتياط فيها على حال نعم ينبغي القطع بجوازها في كل شهر ويبقى الكلام في العشر فما دونها الضعف المستند فيهما فتركها فيهما احوط واولى ولا يجوز المسامحة هنا في الفتوى باستحبابها فيهما لوجود القول بالتحريم والمنع عنهما اذ هو كما ترى لان القول بالتحريم الناشئ من دعوى التشريع في العبادة لا ينافي القول بثبوتها بادنى دليل صالح لاثبات الاستحباب فيها فضلاً عما عرفت من المطلقات وغيرها على ان نصوص الشهر يحتمل ارادة جوازها في كل شهر على وجه لا يحصل الفصل بينهما بغيره كما اذا كانت احديهما في آخر شهر والاخرى في اول الاخر وبالجملة فالاقوى جواز التوالي بين العمرتين على الوجه الذي ذكرناه بل لا يبعد جوازه في كل يوم وان كان قد توهم بعض العبارات ان اقل الفصل يوم على معنى ان لكل يوم عمرة لكن مقتضى ما ذكرنا عدم الفرق بين اليوم وغيره فتأمل جيداً ويتحلل من العمرة المفردة بالتقصير والحلق بلا خلاف اجده بل ولا اشكال لقول الصادق ع في الصحيح المعتمر عمرة مفردة اذا فرغ من طواف الفريضة وصلوة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق او قصر وفي آخر في الرجل يجيء معتمراً عمرة مبتولة قال يجزيه اذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق ان يطوف طوافاً واحداً بالبيت وان شاء ان يقصر قصر وغيرهما من النصوص لكن الحلق افضل بلا خلاف فيه ايضاً بل ولا اشكال لقول الصادق ع في الصحيح قال رسول الله صلى الله عليه وآله في العمرة المبتولة اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين فقال وللمقصرين وحسن سالم بن الفضيل قلت لابي عبد الله ع دخلنا بعمرة فنقصر او نحلق فقال الحلق فان رسول الله صلى الله عليه وآله ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة مشيراً بذلك الى ما روي عنه ص انه قال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين

فقال اللهم اغفر

فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وللمقصرين فقال وللمقصرين وكيف كان فاذا قصر او حلق حل له كل شيء الا النساء فاذا طاف طواف النساء حلت له النساء بلا خلاف اجده في ذلك الا ما يحكى عن ابي الصلاح فقدم طواف النساء على الحلق والتقصير والنصوص المتقدمة في المقام غيره حجة عليه وقد عرفت فيما مضى ان طواف النساء واجب في المفردة بعد السعي والحلق والتقصير على كل معتمر من امرأة وخصي وصبي خلافاً لما سمعته سابقاً من ذي العماني من عدم الوجوب فيها وتقدم الكلام فيه مفصلاً وان كان المراد من الوجوب بالنسبة الى الصبي الثبوت لعدم التكليف عليه فيمنع حينئذ من مباشرة النساء ولو بعد البلوغ حتى يأتي بطوافهن كما تمتنع الصبية والنساء عن الرجال حتى يطفن كما سمعت الكلام في ذلك فيما مضى وكذا مر ان وجوب العمرة على الفور والحمد لله الذي يسر لنا هذا القدر من مسائل الحج وله الشكر على ذلك اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً والا فمسائل الحج اجل من ان تستقصى قال زرارة في الصحيح للصادق ع جعلني الله فداك اسئلك في الحج منذ اربعين عاماً فتفتيني فقال يا زرارة بيت يحج قبل آدم بالفي عام تريد ان تفني مسائله في اربعين عاماً وكتب بيده مؤلفه العبد العاثر المقصر القاصر محمد حسن بن المرحوم الشيخ باقر تغمدهما الله برحمته في يوم الاحد سادس وعشرين من شهر رمضان المبارك سنة الالف والمائتين وست وخمسين من الهجرة النبوية على مهاجرها وآله الطيبين الطاهرين الف الف صلوة وسلام وتحية ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الغر الميامين كتاب الجهاد من الجهد بالفتح لغة التعب والمشقة او منه بالضم كما في الوسع و
الطاقة وشرعا بذل النفس وما يتوقف عليه من المال في محاربة المشركين او الباغين على وجه مخصوص او بذل النفس والمال والوسع في اعلاء كلمة الاسلام
واقامة شعائر الايمان وهو وان كان شاملا للكافرين والباغين لكن فيه انه غير مانع لان اعزاز الدين اعم من كونه بالجهاد المخصوص الا ان الامر في
امثال هذه التعاريف التي لا يراد منها الا التمييز في الجملة سهل كما ستسمعه انشاء الله تعالى في نظايرها وعلى كل حال فهو فريضة وسنام الاسلام واحد
اركان الايمان وباب من ابواب الجنة وافضل الاشياء بعد الفرايض وسياحة امة محمد صلى الله عليه وآله التي قد جعل الله عزها بسنابك خيلها ومراكز
رماحها وفوق كل بر بر فاذا قتل في سبيل الله فليس فوقه بر والخير كله في السيف وتحت ظل السيف ولا يقيم الناس الا السيف والسيوف مقاليد
الجنة والنار وللجنة باب يقال له باب المجاهدين يمضون اليه فاذا هو مفتوح وهم متقلدون سيوفهم ومن غزى غزوة في سبيل الله فما اصابه
قطرة من السماء او صداع الا كانت له شهادة يوم القيمة وان الملائكة تصلي على المتقلد بسيفه في سبيل الله حتى يضعه ومن صدع راسه في سبيل الله
غفر الله له ما كان قبل ذلك من ذنب الى غير ذلك مما ورد فيه مضافا الى قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين الى قوله تعالى فاستبشروا ببيعكم الى
اخرها وقوله تعالى لا يستوي القاعدون الى اخرها وغير ذلك لكن لا ريب في ان الاصل منه قتال الكفار ابتداء على الاسلام وهو الذي نزل فيه كتب
عليكم القتال وهو كره لكم ويلحق به قتال من دهم المسلمين منهم وان كان مع ذلك دفاعا وقتال الباغين ابتداء فضلا عن دفاعهم على الرجوع
الى الحق واما دفع من يريد قتل نفس محترمة او اخذ مال او سبي حريم فليس من الجهاد المصطلح بل هو من الدفاع ولذا ذكروه في كتاب الحدود وتمام
النظر في الجهاد يكون في اركان اربعة الاول من يجب عليه الجهاد بالمعنى الاول وهو فرض على كل مكلف حر ذكر غير هم ولا معذور فلا يجب
على الصبي ولا على المجنون ونحوهما ممن هو غير مكلف بلا خلاف اجده فيه كما عن الغنية الاعتراف به فيه بل وباقي الشرائط بل الاجماع بقسميه عليه
مضافا الى خبر رفع القلم وغيره مما دل على اعتبار البلوغ والعقل في التكليف ولا على المملوك بلا خلاف اجده فيه بل في المنتهى الحرية شرط فلا يجب على
العبد اجماعا لان النبي صلى الله عليه وآله كان يبايع الحر على الاسلام والجهاد والعبد على الاسلام دون الجهاد ولانه عبادة يتعلق بها قطع
مسافة فلا تجب على العبد كالحج وزاد في محكي الكف قوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج لان العبد لا يملك
وان نوقش بان عدم الملكية لا يستلزم عدم الوجدان فقد يجد بالبذل له وان لم يكن مالكا فلا يدخل في الاية بل يبقى على عموم الادلة ولذا
جعل الاصحاب الحرية شرطا غير اشتراط السلامة من الفقر ولو صح ما ذكر من التلازم لاغنى اشتراط السلامة من الفقر عن اشتراط الحرية مع
انه مبني على عدم ملكية العبد واما على القول بها كما هو رأي جماعة في الجملة او مطلقا فلا تلازم مع انهم اشترطوا الحرية ايضا وان كان قد
يجاب بان اتفاق حصول البذل لا ينافي اشتراط الوجوب المطلق بالوجدان كما لا ينافيه بالنسبة الى اشتراط السلامة من الفقر مع امكان
اتفاق البذل على القول بالملكية مع الاتفاق على حجر التصرف عليه غير مجد واحتمال الاذن من المولى كاحتمال البذل لا يحقق الوجوب المطلق ومن
ذلك يندفع امكان الاستدلال بالاية بوجه اخر عليه على نحو ما في الشرائط لصدق الضعف بسبب عدم القدرة على شيء وان امكن
حصول الاقتدار من المولى بذلك وما سمعته من الاجماع يخص عموم المقتضي لاندراج العبد فيه وان حكي عن الاسكافي عدم اشتراط الحرية مشعرا بوجوبه
على العبد للعموم الذي قد عرفت حاله مع انه معارض بما دل على عدم قدرته ووجوب الطاعة وعدم امكان التصرف منه بنفسه وللمرسل ان رجلا جاء الى
امير المؤمنين عليه السلام ليبايعه فقال يا امير المؤمنين ابسط يدك ابايعك على ان ادعوك بلساني وانصحك بقلبي واجاهد معك بيدي فقال
احر انت ام عبد فقال عبد فصفق بيده فبايعه الذي هو غير حجة في نفسه ومحتمل للجهاد معه على تقدير الحرية او اذن المولى او عموم الحاجة او غير

ذلك فالتحقيق حينئذ عدم وجوبه على العبد بجميع اقسامه الا المبعض منه اذا كان قد هاياه مولاه فان العمومات شاملة له في نوبته والاجماع المحكي انما هو
على عدم وجوبه على العبد لا على ان الحرية شرط وان توهم نحو ما سمعته في الذكورة وفرق واضح بينهما ضرورة اقتضاء اشتراطها عدم وجوبه على فاقدها ولو
جزءا يسيرا بل وان ارتفع عنه ساير الموانع من حيث الرقية بان كان ماذونا من المولى في الجهاد وفي بذل المال اذ ليس لازم الرقية مانعا عن الوجوب كي يتجه
الوجوب مع ارتفاعه بل لان الحرية من حيث هي كذلك شرط والفرض عدمها الا انك قد عرفت عدم دليل عليها لا من الاية ولا من الاجماع ولا من غير ذلك فيبقى
العموم حينئذ سالما اللهم الا ان يمنع من حيث التغير بجزء الرق ويؤيد ذلك بناء اشتراط الاصحاب الحرية وان فرعوا عليه عدم الوجوب على العبد فان
ذلك لا يقتضي ارادة خصوص المملوك بتمامه منها فتامل جيدا ولا على المراة بلا خلاف ايضا بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ضعفها وغير ذلك وقول امير المؤمنين
عليه السلام في خبر الاصبغ كتب الله الجهاد على الرجال والنساء فجهاد الرجل ان يبذل ماله ونفسه حتى يقتل في سبيل الله وجهاد المراة ان تصبر على ما ترى من اذى
زوجها ولو باعتبار ان التفصيل في معنى الجهاد بينهما قاطع للشركة بل في الخنثى المشكل لا يجب عليها الجهاد وهو كذلك ان تم الاجماع على اشتراط الذكورة
او غيره من الادلة ولو الخبر المزبور ضرورة اقتضاء الشك في الشرط الشك في المشروط والا كان محلا للنظر لان الاجماع على عدم وجوبه على المراة لا يقتضي
نفيه عنها بعد فرض عدم العلم بكونها امراة مع عموم قوله تعالى كتب عليكم القتال اللهم الا ان يقال بعدم اندراجها في ضمير خطاب المذكرين فيبقى حينئذ على اصالة
عدم الوجوب كما هو ظاهر لعدم عموم يشملها ولعل ذلك هو العمدة والا فلا اجماع صريح فيها على اعتبار الذكورة وان حكي قال الذكورة شرط في وجوب
الجهاد فلا يجب على المراة اجماعا ومن المحتمل بل الظاهر ارادته على عدم وجوبه على المراة ثم قال الخنثى المشكل لا يجب عليه الجهاد لان الذكورة شرط الوجوب
ومع الشك في الشرط يحصل الشك في المشروط مع ان الاصل العدم نعم عن الغنية نفي الخلاف فيه وفي غيره من الشرايط ويؤيده ظاهر الاشتراط في عبارات
الاصحاب على وجه لا يقدح فيه تفريع الخاص الذي هو غير مقتض لارادة خصوص الخاص منه ولا على الشيخ الهم العاجز عنه للاصل وظاهر الاية المعتضد
بعدم الخلاف المحكي والمحصل مضافا الى قاعدة نفي الحرج المقتضية كالاية للحوق المريض به كما صرح به غير واحد الا ان يكون مريضا لا يمنعه منه
نعم لو فرض قوة الهم عليه وجب عليه وان كبر سنه كما وقع عن عمار بن ياسر في صفين ومسلم بن عوسجة في كربلا وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين في وجوبه
في الجملة بل هو كالضروري خصوصا بعد الامر به في الكتاب العزيز في آيات كثيرة كقوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وقوله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله وقوله تعالى فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات وقوله تعالى فليقاتل
في سبيل الله وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا وقوله تعالى حرض المؤمنين على القتال الى غير ذلك نعم فرضه على الكفاية بلا خلاف اجده
فيه بيننا بل ولا بين غيرنا بل كاد يكون من الضروري فضلا عن كونه مجمعا عليه مضافا الى المعلوم من سيرة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وقوله
تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة
وكلا وعد الله الحسنى وقاعدة الحرج الا ما يحكى عن سعيد بن المسيب فاوجبه على الاعيان لظاهر قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا في سبيل الله
باموالكم وانفسكم ثم قال الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما والنبوي من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق وفيه ما قيل
من ان الاية منسوخة بظاهر قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة الى اخرها وانها في خصوص غزاة تبوك التي استنفرهم
النبي صلى الله عليه وآله فيها فتخلف فيها كعب بن مالك واصحابه فهجرهم النبي حتى تاب الله عليهم وان المراد من الاية الوجوب ابتداء فان الواجب الكفائي
عندنا واجب على الجميع وان كان يسقط بفعل من يقوم به منهم ولذا يعاقب الجميع بتركه قال امير المؤمنين عليه السلام في المروي عنه في دعائم الاسلام والجهاد
فرض على جميع المسلمين لقول الله عز وجل كتب عليكم القتال فان قامت بالجهاد طائفة من المسلمين وسع سائرهم التخلف عنه ما لم يحتج الذين يلون
الجهاد الى المدد فان احتاجوا لزم الجميع ان يمدوهم حتى يكتفوا قال الله عز وجل وما كان المؤمنون لينفروا كافة وان دهم امر يحتاج فيه
الى جماعتهم نفروا كلهم قال الله عز وجل انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله واما النبوي فهو مع انه
من رواية ابو هريرة المعلوم كذبه محتمل ضربا من الندب ووجوب العزم الذي هو من احكام الايمان او غير ذلك وما يحكى عن بعض العامة
من انه كان واجبا على الصحابة ثم نسخ مما هو معلوم البطلان بل يمكن دعوى الضرورة على خلافه ثم ان الكفاية بحسب الحاجة لكثرة
المشركين وقلتهم وضعفهم وقوتهم وعن الشيخ والفاضل والشهيدين والكركي ان اقل ما يفعل الجهاد في السنة مرة بل عن الاخير دعوى
الاجماع عليه وهو الحجة ان تم لا ما قيل من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الاية باعتبار تعليق وجوبه على الانسلاخ فيجب كلما
وجد الشرط ولا يتكرر بعد ذلك بقية العام لعدم افادة الامر المطلق التكرار اذ هو كما ترى فيه نظر من وجوه وعلى كل حال فلا خلاف
بيننا بل الاجماع بقسميه عليه في انه انما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الامام وبسط يده او من نصبه للجهاد ولو بتعميم ولايته له
ولغيره في قطر من الاقطار بل اصل مشروعيته مشروط بذلك فضلا عن وجوبه ففي خبر بشير الدهان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له
اني رايت في المنام اني قلت لك ان القتال مع غير الامام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقلت لي كذلك فقال
ابو عبد الله عليه السلام هو كذلك هو كذلك وفي خبر عبد الله بن المغيرة قال محمد بن عبد الله للرضا عليه السلام وانا اسمع حدثني ابي عن اهل بيته عن
آبائه عليهم السلام انه قال له بعضهم ان في بلادنا موضع رباط يقال له قزوين وعدوا يقال له الديلم فهل من جهاد او هل من رباط فقال

عليكم بهذا البيت فحجوه فاعاد عليه الحديث فقال عليكم بهذا البيت فحجوه اما يرضى احدكم ان يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر
امرنا فان ادركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله بدرا وان مات منتظرا لامرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه هكذا في فسطاطه وجمع
بين السبابتين ولا اقول هكذا وجمع بين السبابة والوسطى فان هذه اطول من هذه فقال ابو الحسن عليه السلام صدق وفي موثق سماعة عنه عليه السلام قال لقي
عباد البصري علي بن الحسين عليه السلام في طريق مكة فقال له يا علي بن الحسين عليه السلام تركت الجهاد وصعوبته واقبلت الى الحج ولينته ان الله عز وجل يقول ان
الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران
ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم فقال له علي بن الحسين صلوات الله عليهما اتم الاية فقال
التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله
وبشر المؤمنين فقال له علي بن الحسين صلوات الله عليهما اذا راينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم افضل من الحج وفي خبر ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عليهم السلام المروي عن العلل والخصال قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم
ولا ينفذ في الفيء امر الله عز وجل فانه ان مات في ذلك المكان كان معينا لعدونا في حبس حقنا والاشاطة بدمائنا وميتته ميتة جاهلية
وخبر الحسن بن علي بن شعبة المروي عن تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون والجهاد واجب مع امام عادل ومن قاتل فقتل دون
ماله ورحله ونفسه فهو شهيد ولا يحل قتل احد من الكفار في دار التقية الا قاتل او باغ وذلك اذا لم تحذر على نفسك ولا اكل اموال
الناس من المخالفين وغيرهم والتقية في دار التقية واجبة ولا حنث على من حلف تقية يدفع بها عن نفسه وخبر محمد بن عبد الله السمندي قلت
لابي عبد الله عليه السلام اني اكون بالباب يعني باب من الابواب فينادون السلاح فاخرج معهم فقال لي ارايتك ان خرجت فاسرت رجلا
فاعطيته الامان وجعلت له من العهد ما جعله رسول الله صلى الله عليه وآله للمشركين اكان يفون لك به قال لا والله جعلت فداك ما كان يفون لي قال
فلا تخرج ثم قال لي اما ان هناك السيف وخبر الحسن بن العباس بن الجريش عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في حديث طويل في بيان انا انزلناه
قال ولا اعلم في هذا الزمان جهادا الا الحج والعمرة والجوار وخبر عبد الملك بن عمرو قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يا عبد الملك ما لي لا اراك
تخرج الى هذه المواضع التي يخرج اليها اهل بلادك قال قلت واين قال جدة وعبادان والمصيصة وقزوين فقلت انتظارا لامركم و
الاقتداء بكم فقال اي والله لو كان خيرا ما سبقونا اليه قال قلت له فان الزيدية يقولون ليس بيننا وبين جعفر خلاف الا انه لا يرى الجهاد فقال
انا لا اراه بلى والله اني لاراه ولكن اكره ان ادع علمي الى جهلهم الى غير ذلك من النصوص التي مقتضاها كصريح الفتاوى عدم مشروعية
الجهاد مع الجائر وغيره بل في المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة فلا يجوز له توليه بل في الرياض نفي علم الخلاف فيه حاكيا له عن ظ
المنتهى وصريح الغنية الا من احمد في الاول قال وظاهرهما الاجماع مضافا الى ما سمعته من النصوص المعتبرة وجود الامام لكن ان تم
الاجماع المزبور فذاك والا امكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم ادلة الجهاد فترجح
على غيرها وكيف كان فلا يتعين الا ان يعينه الامام على شخص خاص او اشخاص كذلك لاقتضاء المصلحة في الخصوصية او لقصور القائمين عن
القيام به او الدفع الا بالاجتماع فيعين الامام عليه السلام من يتم به القيام بذلك والا وجب كفاية ايضا كاصله او يعينه على نفسه بنذر او شبهه
كالعهد واليمين والاجارة او غير ذلك مما يكون سببا للتعيين المخرج له عن الكفائية ومنه اذا التقى الزحفان وتقابل الفئتان قال
تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذا لقيتم الكفار زحفا فلا تولوهم الادبار هذا وقد تنبه في ك في بيان تعين العبارة من حيث عطف قوله
او القصور على المستثنى او على قوله مصلحة ولكن لا فائدة مهمة بعد وضوح المراد والله العالم وقد تجب المحاربة على وجه الدفع من دون
وجود الامام ولا منصوبه كان يكون بين قوم يغشاهم عدو يخشى منه على بيضة الاسلام او يريد الاستيلاء على بلادهم او اسرهم واخذ
مالهم او يكون بين اهل الحرب فضلا عن غيرهم ويغشاهم عدو يخشى منه على نفسه فيساعدهم دفعا عن نفسه قال طلحة بن زيد سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل ارض الحرب بامان فغزا القوم الذين دخل عليهم قوم اخرون قال على المسلم ان يمنع عن نفسه ويقاتل على حكم الله
وحكم رسوله واما ان يقاتل على حكم الجور ودينهم فلا يحل له ذلك ولا يكون ذلك ونحوه جهادا بالمعنى الاخص الذي يعتبر فيه الشرائط
المزبورة بل في ك اشار المص بذلك الى عدم جريان حكم الفرار والغنيمة وشهادة المقتول على وجه لا يغسل ولا يكفن بل في س نسبته الى
الاصحاب قيل لعله ان ذكر الدفاع عن البيضة مع الجائر وعن النفس وفي ظ الاصحاب عدم تسمية ذلك كله جهادا بل دفاع وتظهر الفائدة في
حكم الشهادة والفرار وقسمة الغنيمة وشبهها قلت قد يقال بجريان الاحكام المزبورة عليه اذا كان مع امام عادل او منصوبه وان كان هو
دفاعا ايضا لكنه مع ذلك هو جهاد كما وقع لرسول الله صلى الله عليه وآله لما دهمه المشركون الى المدينة والاطلاق المص وغيره نفي الجهاد عنه انما هو مع عدم
وجود الامام العادل ولا منصوبه فهو حينئذ ليس الا دفاعا مستفادا من النصوص المزبورة وغيرها بل هو كالضروري بل ظ غير واحد كون الدفاع
عن بيضة الاسلام مع هجوم العدو ولو في زمن الغيبة من الجهاد لاطلاق الادلة واختصاص النواهي بالجهاد ابتداء وللدعاء الى الاسلام
من دون امام عادل او منصوبه بخلاف المفروض الذي هو من الجهاد من دون اشتراط حضور الامام ولا منصوبه ولا اذنهما في زمان بسط

فيه نذر الجهاد بنفسه

اليد والاصل بقائه على حاله واحتمال عدم كونه جهادا حينئذ لانه في ذلك الوقت مخالف لاطلاق الادلة وان كان قد يظهر من خبر يونس الاتي في المرابطة
كون الجهاد هو الابتداء الا انه محمول على ارادة كون ذلك الاكمل من افراده والا فالجهاد اعم كما يشعر به تقسيمهم اياه الى الابتداء واليه بل قد
تقدم في كتاب الطهارة تصريح جماعة بكون المقتول فيه شهيدا كالمقتول بين يدي الامام فلا يغسل ولا يكفن بل حكاه بعضهم عن الغنية
والاشارة والمعتبر والذكرى وس ومجمع البرهان وغيرها وان نفاه اخرون كما عن عد وط وير وس ونه ووسيلة وب ودمع وعد وير
وهو كالمنقول بما نسب الى الاصحاب بل هو ظ المص في احكام الاموات وقد تقدم الكلام في ذلك هناك فلاحظ وتامل وتسمع انشاء الله بعض
الكلام في ذلك ايضا وكذا يجب الدفاع على كل من خشي على نفسه مطلقا او ماله او عرضه ونفس مؤمنة او مال محترم او عرض كذلك اذا غلب ظن السلامة
كما اشبعنا الكلام فيه في كتاب الحدود فلاحظ كي تعرف الفرق بين النفس والمال بالنسبة الى اعتبار غلبة الظن بالسلامة في الثاني دون الاول
بل وبالنسبة الى وجوب الدفع عنه مع حصول الغلبة المزبورة وانما اقتضاؤه الجواز كما هو الاقوى هذا وقد صرح غير واحد هنا بالاثم والضمان لو
قصد معاونة الجائر بل في ض نفي الاشكال عنه قال وهل ياثم ويضمن لو جاهد بغير قصد نعم قيل وهو احوط ان لم نقل بانه اظهر وهل يشترط في
العدو المزاحم كونه كافرا كما عن الشيخ ام لا كما عن الاكثر ونحو ذلك في ك قال فيها في تفسير قوله ولا يكون جهادا اي يجب عليه قصد المدافعة فلا
يكفي قتالهم بدونه وان لم يقصد الجهاد لان الفعل الواحد الواقع على وجوه متعددة انما يتميز بالنية فلو ترك القصد كان ماثوما ضامنا لما
يحترم من النفوس والاموال وهل يشترط في العدو الهاجم كونه كافرا ام يجوز دفعه وان كان مسلما قيل بالاول وبه صرح الشيخ في ية لتحريم قتل المسلم
وظ الاكثر عدم الاشتراط لانه مدافع عن نفسه او المسلم يجوز دفعه كذلك واشار المص بقوله ولا يكون جهادا الى ان حكم الشهيد من عدم تغسيله
وتكفينه لا يلحق المقتول هنا وكذا احكام الجهاد من تحريم الفرار وقسمة الغنيمة نعم هو بمنزلة الشهيد في الاجر واطلاق الاخبار بكونه شهيدا ينزل
على ذلك قلت لكن قد يناقش مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا في اطلاق الضمان في الرياض في الاول فضلا عن الثاني وهو الجهاد مع عدم القصد
اذا كان التالف كافرا حربيا او ماله حتى لو جاهد معهم ابتداء بمعلومية هدر الكافر وماله مطلقا وانه لا احترام له والحرمة من حيث معاونة الجائر
وتقوية سلطانه لا تنافي عدم ضمان الحربي فضلا عمن جاهد بغير قصد بل ينبغي الجزم بعدم الضمان في الجهاد مع الجائر بقصد اعلاء كلمة الاسلام
وتقوية امره وان حرم كما دلت عليه النصوص السابقة قال ابو عمرة السلمي سال رجل ابا عبد الله عليه السلام فقال اني كنت اكثر الغزو وابعد في الاجر واطيل
في الغيبة فحجر ذلك علي فقالوا لا غزو الا مع امام عادل فما ترى اصلحك الله فقال ابو عبد الله عليه السلام ان شئت ان اجمل لك اجملت وان شئت
ان الخص لك لخصت فقال بل اجمل فقال ان الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيمة قال فكانه اشتهى ان يلخص له قال فلخص لي اصلحك الله فقال هات
فقال الرجل غزوت فواقعت المشركين فينبغي قتالهم قبل ان ادعوهم فقال ان كان غزوا وقوتلوا وقاتلوا فانك تجتري بذلك وان كانوا قوما
لم يغزوا ولم يقاتلوا فلا يسعك قتالهم حتى تدعوهم قال الرجل فدعوتهم فاجابني مجيب واقر بالاسلام في قلبه وكان في الاسلام فجير عليه في الحكم
وانتهكت حرمته واخذ ماله واعتدي عليه فكيف بالمخرج وانا دعوته فقال انكما ماجوران على ما كان من ذلك وهو معك يحوطك من وراء
حرمتك ويمنع قبلتك ويدفع عن كتابك ويحقن دمك خير من ان يكون عليك يهدم قبلتك وينتهك حرمتك ويسفك دمك ويحرق كتابك
ويمكن ان يريد ضمان المحترم نفسا ومالا كما سمعته من ك نعم قد يمنع الضمان فيه ايضا مع تحقق اسم الدفاع في الواقع وان لم يكن قاصدا له ولا
للجهاد مع الجائر للاصل وغيره بل قد يقال بعدمه ايضا خصوصا مع قصده وان كان هو ممن تبع الجائر للجهاد معه وكان اثما لكن ذلك
لا ينافي خطاب الدفاع بعد تحقق موضوعه الذي يتبعه ما هو حكم له من عدم الضمان وغيره فتدبر جيدا وكيف كان فقد تلخص مما ذكرنا ان
الجهاد على اقسام احدها ان يكون ابتداء من المسلمين للدعاء الى الاسلام وهذا هو المشروط بالشروط المزبورة والذي وجوبه كفائي والثاني ان يدهم
المسلمين عدو من الكفار يخشى منه على البيضة او يريد الاستيلاء على بلادهم واسرهم وسبيهم واخذ اموالهم وهذا واجب على الحر والعبد والذكر و
الانثى والسليم والمريض والاعمى والاعرج وغيرهم ان احتيج اليهم ولا يتوقف على حضور الامام ولا اذنه ولا يختص بمن قصدوه من المسلمين بل
يجب على من علم بالحال النهوض اذا لم يعلم قدرة المقصودين على المقاومة ويتاكد الوجوب على الاقربين فالاقربين الثالث ان يكون بين المشركين مقيما
او اسيرا او بامان ويغشاهم عدو ويخشى المسلم على نفسه فيدفع عن نفسه بحسب الامكان وهذا غير مشروط بالشروط السابقة ايضا وكيف كان
فلا خلاف نقلا وتحصيلا في انه يسقط فرض الجهاد بالمعنى الاول باعذار اربعة العمى والزمن كالمقعد والمرض المانع من الركوب والعدو والفقر الذي
يعجز معه عن نفقة طريقه وعياله وثمن سلاحه وان كان يختلف ذلك بحسب الاحوال بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة بعد قاعدة نفي الحرج
وقوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله
غفور رحيم ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا و
اعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون وقوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج وقوله تعالى لا يستوي القاعدون غير اولي الضرر والمجاهدون وغير ذلك نعم يتحقق
العمى بذهاب البصر من العينين معا فينقطع عنه الجهاد وان وجد قائدا اما الاعور فالجهاد واجب عليه لامكانه منه فيبقى على عموم
الادلة بل في ك وكذا الاعشى وغيره مما لا يصدق عليه العمى والزمانة بالاقعاد ونحوه ولعل المراد بالعرج الذي يسقط معه الجهاد بخلاف

في بيان الدفاع

ليسير الذي يمكنه الركوب او المشي معه وان تعذر عليه شدة العدو فانه واجب عليه لعموم الادلة وكذا المرض اليسير كوجع الضرس ونحوه مما يتمكن معه من الجهاد بل قد سمعت ما في المتن من اعتبار كونه مانعا من الركوب والعدو بل في المسالك اي المانع من مجموعهما فان الراكب قد يحتاج الى العدو بان يصير ماشيا لقتل دابته ونحوه ومن يقدر على العدو قد يحتاج الى الركوب وان كان هو لا يخ من مناقشة باعتبار كون العنوان في السقوط المرض نعم الظاهر انه في المتعذر او المتعسر معه الجهاد كما هو الغالب في غيره واما عدم وجدان النفقة فهو مختلف بحسب احوال الشخص بالنسبة الى ما يحتاج اليه من النفقة له ولعياله وما يحتاج اليه من السلاح من سيف ورمح وسهام ودرع وغير ذلك فان من الناس من يحسن الضرب بالسهم خاصة فيعتبر في حقه ومنهم من يحسنه بالسيف فيعتبر في حقه ومنهم من يعتاد النفقة الواسعة وهو من اهلها فتعتبر في حقه وهكذا بل في المسالك وكذلك الفقير يختلف الفقر فيه بحسب اختلاف الاشخاص فقد يطلق الفقر على شخص مع ملكه لمال كثير وغيره يعد غنيا بذلك المال ولا يجوز اعتباره في المرض ايضا فان الامراض تختلف في اغتفارها بالنسبة الى احوال الجهاد وانواعه فان بعض افراد الجهاد لا يحتاج الى ركوب ولا عدو فلا يعتبر فيه المرض وان كان لا يخ من مناقشة بكون المدار على تحقق عنوان السقوط بالمرض وعدم الوجدان نعم قد يختلف الاخير بالنسبة الى احوال الجهاد وانواع الجهاد فقد تكون المسافة قصيرة لا يحتاج معها الى الحمولة بخلاف المسافة الطويلة التي يحتاج معها اليها وعن الشيخ اعتبار منه في التقصير ولا دليل عليه والظاهر تحقق الوجدان بالبذل على نحو الحج كما ستسمع ان شاء الله **فروع ثلثة** الاول اذا كان عليه دين مؤجل فليس لصاحبه منعه منه وان علم حلوله قبل رجوعه ولم يترك مالا في بلده يقابله ولا ضامنا لعدم استحقاق المطالبة واحتمل بعضهم جواز المنع اذا كان يحل قبل رجوعه لاستلزامه تعطيل حقه لكنه كما ترى ولو كان الدين حالا وهو معسر قيل له منعه وان كنا لم نتحقق القائل به منا نعم حكاه في المنتهى عن الشافعي واحمد وفي المسالك ان الشيخ ذكر في ط كلاما يدخل فيه المعسر لا بخصوصه وعلى كل حال هو بعيد جدا ضرورة شمول العمومات له بعد فرض سقوط المطالبة عنه وعدم استحقاق له في عينه وكون الجهاد يقصد منه الشهادة التي يفوت الحق بها لا يقتضي تسلط المطالب على منعه على ان الشهادة غير معلومة ولا مظنونة فلا يترك لاجلها اعظم اركان الاسلام بل لو علمت او ظنت كان المتجه الجواز ايضا وفي المرسل ان رجلا جاء الى النبي ص فقال يا رسول الله ان قتلت في سبيل الله صابرا محتسبا تكفر عني خطاياي قال نعم الا الدين فان جبرئيل قال لي ذلك محمول على المفرط في قضاء الدين بقرينة استثنائه من الخطايا ولو تعين على المديون الجهاد وجب عليه الخروج فيه سواء كان الدين حالا او مؤجلا موسرا كان او معسرا اذن له غريمه او لا لان الجهاد تعلق بعينه فكان مقدما على ما في ذمته كسائر فروض الاعيان ولكن ينبغي له عدم التعرض لمظان القتل بان يبارز او يقف في اول المقاتلة ونحو ذلك مما فيه تغرير او ترك وفاء او اقام كفيلا مليا جاز له الغزو اذن له صاحب الدين او لم يأذن لعدم المانع حينئذ ولما يحكى عن عبد الله ابي جابر من انه خرج الى احد وعليه دين كثير فاستشهد وقضاه عنه ابنه جابر ولم يذمه النبي ص على ذلك مع علمه به بل قال في حقه ما زالت الملائكة تظلله باجنحتها حتى رفعتموه والله العالم الثاني للابوين المسلمين العاقلين الحرين منعه من الغزو ما لم يتعين عليه بلا خلاف اجده فيه بل عن ظا التذكرة والايضاح الاجماع عليه بل في المنتهى من له ابوان مسلمان لم يجاهد تطوعا الا باذنهما ولهما منعه به قال كافة اهل العلم وفي خبر عمرو بن شمر عن ابي عبد الله ع قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني راغب في الجهاد نشيط فقال صلى الله عليه وآله فجاهد في سبيل الله الى ان قال يا رسول الله ان لي والدين كبيرين يزعمان انهما يأنسان بي ويكرهان خروجي فقال رسول الله ص فقر مع والديك فوالذي نفسي بيده لانسك بهما يوما وليلة خير من جهاد سنة بل في آخر لانسهما بك ليلة خير من جهاد سنة وعن ابن عباس جاء رجل الى النبي ص فقال اجاهد معك فقال الك ابوان قال نعم قال ففيهما فجاهد وفي آخر اني جئت ابايعك على الهجرة وتركت ابوي يبكيان قال ارجع اليهما فاضحكهما كما ابكيتهما وعن ابي سعيد ان رجلا هاجر الى رسول الله ص فقال له رسول الله ص هل لك باليمن احد قال نعم ابواي قال اذنا لك قال لا قال فارجع فاستأذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما بل ظاهر الاخير ومعقد الاجماع المزبور اعتبار الاذن فضلا عن سلطنة المنع بل ربما كان ذلك ايضا المحكي عن المبسوط والوسيلة والتذكرة الا ان الخبر عامي ومعقد الاجماع محتمل لارادة ولاية المنع وزاد في المنتهى الاستدلال بان طاعة الابوين فرض عين والجهاد فرض كفاية وفرض العين مقدم على فرض الكفاية الا انه لا يقتضي اعتبار الاذن وبالجملة ان تم الاجماع المزبور فذاك والا اشكل اعتبار الاذن بحيث لو خرج من دون ذلك ولو مع علمهما وعدم نهيهما عاصيا لكون ذلك منافيا للاصل وعموم الادلة ولعل ذلك هو ظاهر المصنف والفاضل ويحيى بن سعيد والشهيدين والكركي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم لاقتصارهم على ان لهما المنع بل قد يشكل عموم وجوب الطاعة في جميع ما يقترحانه في غير فعل محرم وترك واجب مما لا اذية عليهما فيه في الفعل والترك على وجه يكونان كالسيد للعبد لعدم دليل معتد به على ذلك ودعوى كون مطلق المخالفة عقوقا وايذاء وعدم مصاحبة بالمعروف واضحة المنع خصوصا بعد ان كان العقوق ضد البر على ما في القاموس بل اليه يرجع ما في المصباح المنير ومجمع البحرين وقد مر في صلوة الجماعة السؤال عن الصلوة مع رجل لا بأس به غير انه يبغضه ابوه قال لا بأس نعم يحرم عليه العقوق الذي هو احد الكبائر كما استفاضت به النصوص بل من اكبرها والايذاء لهما ولو بقول اف فضلا عما كان منه يجب عليه الاحسان

اليهما والمصاحبة لهما بالمعروف بل في محكي المنتهى في اثناء فروع ذكرها والمسافر لطلب العلم والتجارة استحب له استيذانهما ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما ويفارق الجهاد لان الغالب فيه الهلاك وهذا الغالب فيه السلامة وهو مناف لما ذكره اولا من وجوب الطاعة عليه مع فرض عدم تعين السفر المزبور عليه ومن هنا التزم بعضهم عدم الفرق بين الجهاد وغيره من الاسفار المباحة والمندوبة والواجبة كفاية مع قيام من فيه الكفاية وعلى كل حال فلو كانا كافرين لم يعتبر اذنهما في الجهاد بل لا يحرم خلافهما فيه كما صرح به الشيخ والفاضل وغيرهما بلا خلاف اجده بل قيل انه مقتضى اطلاق المصنف والوسيلة والفاضل ويحيى بن سعيد والشهيد والكركي وغيرهم بل في صريح الغنية اشتراط اسلامهما قولان وظاهر المصنف عدمه ولكن لا يخفى عليك ضعفه لعموم الادلة الراجح هنا على غيره من وجه خصوصا بناء على عدم كون التعارض بينهما من وجه بل في المنتهى كان النبي يخرج معه من الصحابة الى الجهاد من كان له ابوان كافران من غير استيذان كابي بكر وغيره وابو حذيفة بن عتبة بن ربيعة كان مع النبي ص يوم بدر وابوه كان رئيس المشركين يومئذ قتل ببدر وابو عبيدة قتل اباه في الجهاد بل فيه ايضا الاستدلال بانهما كافران فلا ولاية لهما على المسلم ولانه يسوغ له قتلهما فترك قبول قولهما اولى وان كان لا يخ من نظر في الجملة بعد الامر بمصاحبتهما في الدنيا بالمعروف نعم ولو كان الجهاد متعينا عليه وجب عليه الخروج له من غير استيذان بل ومع المخالفة بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به الفاضل اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وكذا في جميع الواجبات ولو كانا مملوكين فعن ظا الشيخ وغيره كونهما كالحرين بل هو صريح ثاني الشهيدين لعموم الادلة ولكن في المسالك حكاية قول بالعكس ولم اتحققه ولعله لكونهما مولى عليهما فلا ولاية لهما ودفع بان الطاعة ونحوها غير الولاية وفي الحاق الاجداد والجدات بهما قول للفاضل في كره وقواه في المسالك بل قال لو كانا مع الابوين ففي اعتبار اذن الجميع وسقوط الاجداد وجهان اجودهما الاول ولعل الاجود الثاني لعموم ادلة الجهاد ولان المستفاد من الكتاب والسنة واكثر الفتاوى منع الابوين واحتمال ارادة الاب فصاعدا والام كذلك خلاف المنساق ومن ذلك يستفاد ضعف القول المزبور ولذا كان خيرة الفخر والكركي عدم الالحاق نعم لا فرق في الحكم بين منعهما او احدهما كما صرح به غير واحد بل لا خلاف فيه بل ولا اشكال بعد ما عرفت من كونه مقتضى الادلة السابقة ولو منعه احدهما او الزمه الآخر فالظ السقوط ايضا للاصل وغيره والله العالم **الثالث** لو تجدد العذر بعد التحام الحرب والتقاء الصفين لم يسقط فرضه المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وغيره مما دل على وجوب الصبر وحرمة الفرار من الزحف وتولية الدبر لكن على تردد من ذلك ومن الشك في الوجوب معه لاطلاق ما دل على السقوط معه لا مع العجز عن القيام به المانع من التكليف المعلوم شرائطه عقلا ونقلا فانه لا اشكال ح في السقوط معه هذا ولكن في المسالك اذا تجدد العذر بعد التحام الحرب فان كان خارجا كرجوع الابوين وصاحب الدين لم يعتبر رجوعه لعموم الاوامر الدالة على الثبات ح وان كان ذاتيا كالمرض والعمى والاقعاد ففي السقوط قولان اقربهما ذلك لعدم القدرة التي هي شرط الوجوب وقال ابن الجنيد يجب الثبات هنا ايضا وهو ضعيف نعم لو لزم من رجوعه تخاذل في المسلمين وانكسار اتجه عدم السقوط قال واعلم ان ظا العبارة كون الخلاف في القسم الاول خاصة والموجود في كتب الخلاف كونه في الثاني قلت قد حكى التفصيل المزبور في المنتهى عن الشيخ وخلاف الشافعي في احد قوليه بينهما وصرح هو بعدم سقوط الفرض عنه برجوع الابوين عن الاذن في ذلك الحال وكذا لو اسلما ولم يأذنا ورجع الغريم او السيد عنها كذلك بل صرح فيه بانه لو رجع الابوان قبل التعيين عليه رجع الا ان يخاف على نفسه في الرجوع ولو من حدوث مرض او ذهاب نفقة فان امكنه الاقامة في الطريق والا مضى مع الجيش فان حضر الصف تعين عليه بحضوره ولم يبق لهما اذن بل صرح فيه ايضا بانه لو خرج بغير اذنهما فحضر القتال ثم بدا له الرجوع لم يجز له ذلك وقد يناقش في الاخير بمنع التعيين عليه بعد فرض اعتبار الاذن في الخروج بل وسابقه بل واصل التفصيل بنحو ذلك مع كون التعارض بين الادلة من وجه ومع التسليم فدعوى انتفاء القدرة بالعمى ونحوه مما يمكن منعها ان كان المراد المقاومة المعلومة عدم اعتبارها مانعا نعم لو انتفى بذلك حقيقة المقاتلة اتجه السقوط ح ولعل هذا الذي اشار اليه المص بقوله الا مع العجز فان احتمال الوجوب في هذا الحال واضح الفساد واوضح منه فساد دعوى تناول اطلاق الامر بالثبات ونحوه لمثله والله العالم ولو بذل للمعسر ما يحتاج اليه وجب بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في المسالك لصدق الوجدان ح فيندرج في ادلة الوجوب كتابا وسنة نعم لو كان ذلك على سبيل الاجارة لم يجب لان الاجارة لا تتم الا بالقبول وهو نوع اكتساب لا يجب تحصيله للواجب المشروط بخلاف البذل الذي يتحقق بالايجاب من الباذل فيتفرع عليه الوجوب وقد تقدم في الحج ماله دخل في المقام فانه شبيه بالبذل له بل عن بعض هنا ايضا اعتبار كونه على وجه لازم كالنذر او قبوله للبذل والا لم يجب نحو ما سمعته في البذل للحج فلاحظ وتامل ومن عجز عنه بنفسه لعذر من الاعذار السابقة وكان موسرا وجب اقامة غيره كما عن الشيخ والقاضي والحلبي والمقداد في الكنز وان كنا لم نتحققه والكركي في جامعه بل في غاية المراد نسبته الى الشيخ واتباعه وقيل يستحب وان كنا لم نعرف القائل به قبل المص نعم هو خيرة جماعة ممن تأخر عنه كالفاضل وثاني الشهيدين ويحيى بن سعيد وغيرهم ولكن هو اشبه باصول المذهب وقواعده لاقتضاء اصل البراءة والاطلاق نفي الحرج الشامل للنفس والمال وكما لا يشترط في غير الواجد الضعيف والمريض كذا لا يشترط في الضعيف والمريض عدم الوجدان ولم يفرق احد بين اصناف المعذورين ولمعلومية سقوط المباشرة عنه بالعجز الذي يتبعه سقوط النيابة لانها تتبع وجوب المباشرة ودعوى كون الوجوب اصالة لا بطريق النيابة يدفعها انه خلاف ظاهر موضوع المسئلة بل لم اعرف قائلا بوجوب الجهاد بالمال مع الجهاد بالنفس وان كان مقتضى ما استدل به للاول من قوله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم بل وقوله تعالى وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله باعتبار ذمهم على عدم الانفاق وعموم الاوامر

بالجهاد القابل للنيابة وخصوصاً قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده فان التاكيد مشعر بالمعذر وعموم الامر بالمعانة على البر والتقوى المندرج فيه المقام الا ان ذلك كله كما ترى لا دلالة في شيء منه على وجوب الاستنابة مع العجز وان الجهاد بالمال لا يكون الا به في غير الجهاد بالنفس الا كان انفاقا على نفسه لا جهادا بالمال مع انها لا تدل على الترتيب المزبور ضرورة امكان وجوب الجهاد بالنفس والجهاد بالمال بمعنى تجهيز المعسرين ثم يمكن منعها بمعلومية صدق الانفاق في سبيل الله والمعاونة على ما هو اعم من بذل المال على نفسه حال الجهاد او غيره اللهم الا ان يقال ان مقتضى الاية وجوب الجهاد بالمال على الاطلاق اي سواء جاهد بنفسه مع ذلك وكان عاجزا لخرج منه الصورة الاولى بالاجماع فتبقى الثانية ولكن ذلك لا يقتضي الاستنابة المفروضة بل يمكن ان يكون المراد معونة المجاهدين بما لهم من الخيل والسلاح والظهر والزاد وسد الثغر كما عن التذكرة الحلبي ايجاب ذلك على المعذر الغني اللهم الا ان يقال باولوية التقييد لا قل الندرة القول بالثاني بعد الاجماع على عدم وجوب الاعم منها ولان الاستنابة اقرب المجازات لصدق الجهاد بالمال من ذلك خصوصا بعد كون فعل النائب فعل المنوب عنه الا ان ذلك كله كما ترى تهجس في تهجس ليس باولى من القول بان المراد من الامر القدر المشترك بين الوجوب والندب وان كان قد يقال ان الاول تقييد وهذا مجاز والاول اولى على انه لم نعلم قائلا برجحان الاستنابة في حال القدرة على الجهاد بالنفس الا ان مرجعه ايضا الى التجهيز المزبور الذي يمكن معاضته بادلة ما ينفقه المجاهد من المال حال الجهاد بالنفس وغير ذلك بالجملة لا دلالة فيها اجمع على المطلوب بنحو الاستدلال لقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور بل بما سمعته من اية التعاون والامر بالجهاد حق الجهاد الذي لا يجب ما فيه خصوصا الاخير محمل العود امتعدد تعارضه عما نحن فيه من الجهاد بمعنى المقاتلة فالاصلح بحاله ولكن يسهل الخطب في المسئلة ما في الرياض فانه قال بعد ذكر المسئلة ثم ان هذا لم يحتج الى الاستنابة بان يعجز القائمون بدونها والا فيجب قطعا واحدا وظهر فرض الخلاف حال عدم الاحتياج ومن المعلوم سقوط الواجب كفاية بذلك وح يرتفع الخلاف لعله لذا قال في الغاية المراد بعد ذكر الخلاف وادلة الطرفين والقائل ان يقول الخلاف مرتفع لان الجهاد فرض كفاية اجماعا من المسلمين الا من شذ والتكليف به مشروط بعدم ظن الاكتفاء به فان حصل الشرط وجب قطعا بالنفس او المال بطريق اولى وان انتفى سقط قطعا وان احتيج الى غير واحد وهناك موسر ومعسر وجب على الموسر احد الامرين اما الخروج بنفسه او تجهيز المعسر كذا لو كان اكثر وفرض كثرة الموسرين والمعسرين وقد سبقه الى ذلك في لف على شيء من ذلك ولعله اشار الى ما ذكره فيه فانه بعد ان ذكر ترجيح القول بعدم الوجوب قال نعم لو احتيج الى الاستنابة بان يعجز القائمون وجبت ولكن عن الكركي في جامعه انه قال وعبارة لف تدل على الوجوب اذا كان محتاجا اليه وعدمه مع عدم الحاجة وهو مشكل فان الوجوب كفائي والدليل فيه جار ايضا قلت قد يقال انه لم يكن اجماع ان القائل بالسقوط عن المعذور لا يوجب الاستيجار عليه ولو مع الحاجة كما يجب عليه نفسه والقائل بالوجوب يريد الوجوب كفاية على معنى انه ان فعل كان ممن قام بالواجب وان لم يحتج اليه الا لم يكن كذلك وان لم يكن اثما مع فرض قيام الغير به نعم لو لم يقم به الجميع اثم الجميع كما انه لذا قال في لك الاقوى وجوب الاستيجار مع الحاجة اليه وامر الامام له بذلك الا فلا لاصالة البراءة فيكون الاستيجار واجبا كفائيا كما يجب النهوض على القادر ولعل هذا هو الاصح هذا كله في العاجز عن الجهاد بنفسه ولو كان قادرا عليه فجهز غيره سقط عنه ما لم يتعين بتوقف الامر عليه او بتعيين الامام بلا خلاف اجده فيه بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع كما هو مقتضى المحكي عن كره ايضا في س يجوز الاستيجار على الجهاد عندنا وقد استثناه غير واحد من عدم جواز الاستيجار على الواجب ولو كفاية في كتاب المكاسب لعله لمعلومية عدم ارادة المباشرة من الجهاد فيكفي استنابة الغير وهو المراد مما في لك من ان الفرض في الواجب الكفائي المقتضي لسقوطه عمن زاد على ما فيه الكفاية حصول الكفاية بتحصيله بنفسه وبغيره وربما يؤيد ذلك خبر ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ع ان عليا ع سئل عن اجعال الغزو فقال لا بأس ان يغزو الرجل عن الرجل ويأخذ الجعل منه مؤيدا بالنبوي من جهز غازيا كان له كمثل اجره بل لعله كظاهر الفتاوى عدم الفرق في النائب بين كونه قادرا بنفسه على الغزو من دون حاجة الى الجعل وغيره ممن لم يكن قادرا ولا ينافي ذلك كونه واجبا على الاول بعد ان كان مخيرا بين فعله لنفسه وبين فعله عن غيره كما ان الجاعل مخير بين فعله بنفسه وبين النائب عنه ومن ذلك يعلم ما في تقييد بعضهم النائب في المسئلة السابقة بكونه غير واجب عليه الجهاد لفقر ونحوه هذا وفي محكي ير قال الشيخ للنائب ثواب الجهاد وللمستاجر ثواب النفقة وكان نسبته الى الشيخ مشعرة بنوع تردد فيه ولعله لاقتضاء الاجارة كون الثواب للمستاجر لكونه نائبا عنه وفعله فعله نعم مقتضى ما سمعته من النبوي ان الله تعالى شانه يعطيهما معا ثواب ذلك تفضلا منه والامر سهل و يحرم الغزو في اشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم الا ان يبدأ الخصم او يكون ممن لا يرى للاشهر الحرم حرمة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك لقوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير اي ذنب كبير وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين الاية وقوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الذي قيل في سبب نزوله انه كان اهل مكة قد منعوا النبي ص عام الحديبية سنة ست في ذي القعدة وهتكوا الشهر الحرام فاجاز الله تعالى للنبي ص واصحابه ان يدخلوا في سنة سبع في ذي القعدة لعمرة القضاء مقابلا لمنعهم في العام الاول ثم قال والحرمات قصاص اي يجوز القصاص في كل شيء حتى في هتك حرمة الشهر ثم عم الحكم فقال فمن اعتدى عليكم الاية ومضمر العلاء بن الفضيل المنجبر بما عرفته سئلته عن المشركين ايبتدؤهم المسلمون بالقتال في الشهر الحرام فقال اذا كان المشركون يبتدؤنهم باستحلاله ثم راى المسلمون انهم يظهرون عليهم فيه وذلك قول الله عز وجل الشهر

الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص والروم في هذا بمنزلة المشركين لانهم لم يعرفوا للشهر الحرام حرمة ولا حقا لهم يبدؤن بالقتال فيه وكان المشركون يرون له حقا وحرمة فاستحلوه فاستحل منهم واهل البغي يبتدؤن بالقتال والمراد اذا كان المشركون يبتدؤنهم فنعم وح فجواب اذا محذوف وكان المشركون يرون له حرمة اي في ابتدائهم فاما اهل البغي يعني من استحل منهم يبتدؤن بالبناء للمفعول وفي المنتهى كان الفرض في عهد النبي ص الجهاد في زمان دون زمان وفي مكان دون اخر اما الزمان فانه كان جائزا في جميع السنة الا في اشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم لقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واما المكان فان الجهاد كان سائغا في جميع البقاع الا الحرم فان الابتداء بالقتال فيه كان محرما لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه اذا عرفت هذا فان اصحابنا قالوا ان تحريم القتال في اشهر الحرم باق الى الان لم ينسخ في حق من يرى للاشهر الحرم حرمة للاصل واما من لا يرى لها حرمة فانه يجوز قتاله فيها وذهب جماعة من الجمهور الى انها منسوخة بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وبعث النبي ص عليا الى الطائف ففتحها في ذي القعدة وقال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اما تحريم القتال في المسجد الحرام فانه منسوخ اي بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ومن ذلك يعلم الوجه في قول المص ويجوز القتال في الحرم وقد كان محرما فنسخ بالاية المزبورة بل بقوله تعالى فاقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين قال في الكنز هذه الاية ناسخة لكل اية فيها الامر بالاعراض والكف عن القتال كقوله ودع اذاهم وقوله لكم دينكم ولي دين وامثاله لان حيث المكان اي في اي مكان ادركتموهم من حل او حرم وكان القتال في الحرم محرما ثم نسخ بهذه الاية وامثالها ضعف ما ناسخ لعجز ما الى الاخر هذا وقال بعض الافاضل وهل يلحق بمحل البحث والحرمة في الاشهر المقاتلة لدفع الكفار الذين دهموا المسلمين في زمن الغيبة لتسخيرهم واخذ بلادهم فيه اشكال ولكن احتمال الالحاق في غاية القوة مع انه احوط في الجملة وكانه اشار بذلك الى ما يقع من الروس في بلد العجم وغيره ولا ان محل البحث في غزوهم لا في دفاعهم وثانيا انهم ممن لا يرون حرمة لهذه الاشهر فاحتمال الالحاق ح في غاية الضعف بل هو واضح الفساد والله العالم ويجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن اظهار شعائر الاسلام من الاذان والصلوة والصوم وغيرها وسمي ذلك شعارا لانه علامة عليه ومن الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن واستعير للاحكام اللاحقة للدين بلا خلاف اجده فيه بين من تعرض له كالفاضل والشهيدين وغيرهم والاصل فيه بعد معلومية ايجاب النبي ص لها قوله تعالى ان الذين توفيهم الملئكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم وسائت مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا وقوله تعالى يا عبادي الذين امنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون بناء على كون المراد به الاشارة الى الهجرة عن المكان الذي لا يتمكن فيه من العبادة بل وقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله الاية وقوله تعالى والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا او ماتوا ليرزقنهم الله رزقا حسنا وان الله لهو خير الرازقين وقوله والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة ولاجر الاخرة اكبر لو كانوا يعلمون الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون وغير ذلك مما دل على الطلب للمهاجرة من الكتاب والسنة كالنبوي من فر بدينه من ارض الى ارض وان كان شبرا من الارض استوجب الجنة وكان رفيق ابيه ابرهيم ونبيه محمد ص الذي لا اصل فيه للوجوب نعم انما تجب مع المكنة لا مع عدمها بلا خلاف اجده ايضا فيه لما سمعته من ظاهر الاية المؤيد بنفي الحرج وغيره من العقل والنقل ومن هنا كان الناس في الهجرة على اقسام ثلثة كما صرح به في المنتهى احدها من تجب عليه وهو من اسلم في بلاد الشرك وكان مستضعفا فيهم لا يمكنه اظهار دينه ولا عذر له من مرض ونحوه والثاني من تستحب له وهو من اسلم في بلاد الشرك او كان فيها ويمكنه اظهار دينه لعشيرة تمنعه ونحو ذلك فانها لا تجب عليه كما صرح به جماعة بل لا اجد فيه خلافا للاصل وظاهر الاية ايضا وغيره ولكن تستحب له كما صرح به جماعة لتجنب الهم عن تكثير عددهم وعن معاشرتهم اللهم الا ان يكون في بقائه مصلحة للدين الثالث من لا تجب عليه ولا تستحب له وهو من كان له عذر يمنعه عنها من مرض ونحوه مما اشير اليه بقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء الاية نعم اذا تجدد له القدرة وجبت عليه على كل حال والهجرة باقية ما دام الكفر باقيا كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا بيننا بل ظاهر المحكي عن المخالف في بعض العامة بل ولا اشكال لاطلاق الادلة السابقة والنبوي لا هجرة بعد الفتح مع عدم ثبوته من طرقنا معارض بالاخر لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها فيجب حمله على ارادة نفيها عن مكة لصيرورتها بالفتح بلد اسلام او على ارادة نفي الكمال على نحو قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل او غير ذلك هذا كله في بلاد الشرك وعن الشهيد الحاق بلاد الخلاف التي لا يتمكن فيها المؤمن من اقامة شعائر الايمان فتجب عليه الهجرة مع الامكان الى بلد يتمكن فيها من اقامة ذلك واستحسنه الكركي لكن قال الظاهر ان هذا انما يكون حال وجود الامام وارتفاع التقية اما مع غيبته وبقاء التقية فهذا الحكم غير ظاهر لان جميع البلاد لا يظهر فيها شعائر الايمان ولا يمكن انفاذها الا بالمساواة وان تفاوتت في ذلك قلت قد يظهر من النصوص الواردة في الحث على التقية والترغيب فيها حتى ورد ان المصلي معهم كمن صلى مع رسول الله ص في الصف الاول وانها ديني ودين ابائي والنصوص الواردة في الامر بحسن المعاشرة والمصاحبة معهم واستحباب عيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والسيرة المستمرة على كثرة المماسة لهم والمجاورة ونحو ذلك عدم

وجوب المهاجرة في زمن الغيبة وان تمكن في بلاد يظهر فيها شعار الايمان لان الزمان زمان تقية حتى يظهر ولي الامر روحي له الفداء بل لعل ذلك المراد معلوم من مذهب الامامية قولا وفعلا فمن الغريب ما سمعته عن الشهيد ولم اعرف ذلك لغيره بل ولا له ايضا في كتاب من كتبه المعروفة ثم ان المذكور من المراد بالتمكن من اظهار شعار الاسلام الذي يسقط معه وجوب الهجرة هو عدم المعاصرة والاذية من العمل على ما يقتضيه دينه ولو في بعض دون بعض بحيث خصوصا اذا كان المتروك مثل الصوم والصلوة والحج ونحوها مما هو من اعظم الشعائر بل الظاهر ارادة التجاهر بما يقتضيه الاسلام فلا يكفي في عدم وجوبها الاتيان بها مستخفيا كما انه لا يكفي الاتيان بها على مقتضى مذهبهم تقية فان التقية الدينية غير مشروعة في مذهبنا من غير اهل الخلاف من المسلمين والله العالم **ومن لواحق هذا الركن المرابطة** وهي الارصاد والاقامة لحفظ الثغر من هجوم المشركين الذي هو الحد المشترك بين دار الشرك ودار الاسلام كما في تيح اوكل موضع يخاف منه كما في مع صد وهما معا كما في الك قال الثغر هنا الموضع الذي يكون باطراف بلاد الاسلام بحيث يخاف هجوم المشركين منه على بلاد الاسلام وكل موضع يخاف منه يقال له ثغر لغة وعلى كل حال فهي مستحبة لما تسمعه من النصوص كما صرح به الفاضلان والشهيدان وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا بينهم بل الاصل السالم عن معارضة ما يقتضي الوجوب كتابا وسنة ضرورة خلو الاول عما يزيد على مدح الذين جاهدوا ورابطوا وقصور ما وصل الينا من الثانية عن اثبات الحكم بالوجوب لكن في قيح وجوبها على المسلمين كفاية من غير شرط ظهور الامام ولعله يريد حال الضرر بعد هجوم اعداء الاسلام لا ان المراد وجوبها من حيث كونها كذلك مطلقا نعم هي راجحة ولو كان تسلط الامام مفقودا او كان غائبا لانها لا تتضمن قتالا ابتداء مع غير امام عادل كي يكون مندرجا فيما دل على النهي عنه بل تتضمن حفظا واعلاما اذ الرباط الاقامة في الثغر للاعلام باحوال المشركين كي يؤخذ الحذر من هجومهم على بلاد الاسلام ولو اتفق الاحتياج معها الى القتال فهو من الدفاع حينئذ عن البيضة الذي قد عرفت كونه قسما من الجهاد وماموراً به قال يونس سأل ابا الحسن ع رجل وانا حاضر فقال له جعلت فداك ان رجلا من مواليك بلغه ان رجلا يعطي سيفا وفرسا في سبيل الله فاتاه فاخذهما منه ثم لقيه اصحابه فاخبروه ان السبيل مع هؤلاء لا يجوز وامروه برده قال فليفعل قال قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له قد شخص الرجل قال فليرابط ولا يقاتل قلت مثل قزوين وعسقلان والديلم وما اشبه هذه الثغور قال نعم قال فان جاء العدو الى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع قال يقاتل عن بيضة الاسلام قال يجاهد قال لا الا ان يخاف على ذراري المسلمين قلت ارايتك لو ان الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم ان يمنعوهم قال يرابط ولا يقاتل قال فان خاف على بيضة الاسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان لان في دروس الاسلام دروس ذكر محمد ص ومنه يعلم كون الرباط لا قتال فيه واستحبابه حال زمان قصور اليد الملحق به زمان الغيبة ولا ينافيه الامر بالمقاتلة عن البيضة بعد حمله على ارادة الابتداء بالقتال مع غير العادل المحتمل ارادة الاحتياط باعتبار ارادة التارك للجهاد معهم ابتداء في سبيل الله تع شانه وكون ذلك اظهر الافراد عنده كما لا ينافي النهي عن الجهاد وعلى كل حال فلا ريب في دلالته على ان المرابطة في سبيل الله تع شانه مستحبة مضافا الى الاطلاق المروي في مجمع عن سلمان عن رسول الله ص رباط ليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه فان مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل واجري عليه رزقه وامن من الفتان وعن فضالة بن عبيدة قال ان رسول الله ص قال كل ميت يختم على عمله الا المرابط في سبيل الله فانه ينمو له عمله الى يوم القيمة ويؤمن من فتان القبر والمروي عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ص عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله ولا ينافي ذلك ما في خبر عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في هؤلاء الذين يقتلون في هذه الثغور قال فقال الويل لهم يتعجلون قتلة في الدنيا وقتلة في الاخرة والله ما الشهداء الا شيعتنا ولو ماتوا على فرشهم بعد امكان ارادة المرابطين الذين هم من اتباع الجائرين او المجاهدين بابتداء القتال معهم او غير ذلك مما هو غير المفروض الذي قد صرح به غير واحد من الاصحاب بل الظاهر الاتفاق عليه وكذا ما في خبر محمد بن عيسى المروي عن قرب الاسناد عن الرضا ع عن رجل من هؤلاء مات واوصى ان يدفع من ماله فرس والف درهم وسيف الى رجل يرابط عنه ويقاتل في بعض هذه الثغور فعمد الوصي فدفع ذلك كله الى رجل من اصحابنا فاخذه منه وهو لا يعلم ثم علم انه لم يأن لذلك وقت بعد فما تقول يحل له ان يرابط عن الرجل في بعض هذه الثغور ام لا فقال يرد الى الوصي ما اخذ منه ولا يرابط فانه لم يأن لذلك وقت بعد فقال يونس فانه لم يعرف الوصي ولم يسئل عنه قال فقد سئل عنه فلم يقع عليه كيف يصنع يقاتل ام لا فقال له الرضا ع اذا كان ذلك كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء ولكن يقاتل عن بيضة الاسلام فان في ذهاب بيضة الاسلام دروس ذكر محمد ص بل لا اجد فيه خلافا عدا ما يحكى عن الشيخ والقاضي ولم نتحققه بل لعله قيل افتيا بمضمون الخبر المزبور وان زاد ذكر لفظ المرابطة لكن يمكن ارادة غير المشروع منها وهي التي تتضمن قتالا غير مشروع نعم صرح في ير ويرو والمنتهى بعدم تأكده حال الغيبة ولم اجد ما يشهد له عدا ما سمعته من خبر قرب الاسناد المحمول على ارادة القتال من المرابطة فيه بل مقتضى اطلاق الادلة السابقة عدم الفرق بين الحضور والغيبة ولعله لذا كان ظ غير واحد عدم الفرق بل في ضة التصريح بالتأكد فيهما نعم قيل وجه عدم الخلاف فيه في الاول فتوى ورواية بخلاف زمان الغيبة فان فيه الخلاف واحتماله فتوى ورواية مع ان عبارة س صريحة في عدم جزمه باستحبابه بل ظ مساعبارة العكس لكنه كما ترى وكيف كان فالرباط اقله ثلثة ايام واكثره اربعون يوما كما صرح به في ية وهي وكرة ود وعد وس وطس ومع صد وضه وغيرها بل في هي نسبته الاول الى علمائنا وكرة الى الاتفاق عليه قال ابو جعفر وابو عبد الله ع في خبر زرارة ومحمد بن مسلم الرباط ثلثة ايام واكثره اربعون يوما فاذا جاز ذلك فهو جهاد اي ثوابه ثواب المجاهدين كما صرح به غير واحد وان بقي على وصف المرابطة كما صرح به في س وعلى

في بيان المرابطة

كل حال فما عن الاسكافي من ان اقله يوم كالمحكي عن احمد ممن لا امتياز له لا نعرف له دليلا معتدا به بل هو محجوج بما عرفت بل لعل الاولى ان يقال للسابق في السنن انه يقتضي النبوي السابق تحققه برباط ليلة ويمكن ارادة الاسكافي باليوم ما يشملها مع البياض ومع ذلك ففي ضة من ان اقله ثلثة فلا يستحق ثوابه ولا يدخل في النذر والوقف والوصية بالمرابطين باقامته دون الثلثة الى ان قال ولو نذره واطلق وجب ثلثة بليلتين بينهما كالاعتكاف لا يخلو من نظر خصوصا بعد الاطلاق ما دل على فضله الذي لا يحكم عليه الخبر المزبور بناء على عدم حمله على المقيد في المندوب هذا وقد قال ابو عبد الله الجعفي قال لي ابو جعفر محمد بن علي ع كم الرباط عندكم قلت اربعون قال لكن رباطنا الدهر ومن ارتبط فينا دابة كان له وزنها ووزن وزنها ما كانت عنده ومن ارتبط فينا سلاحا كان له وزنه ووزن وزنه ما كان عنده لا تجزعوا من مرة ولا من مرتين ولا من ثلاث ولا من اربع فانما مثلنا ومثلكم مثل نبي كان في بني اسرائيل فاوحى الله تع اليه ان ادع قومك للقتال فاني سانصرك فجمعهم من رؤس الجبال ومن غير ذلك ثم توجه بهم فما ضربوا بسيف ولا طعنوا برمح حتى انهزموا ثم اوحى الله تع اليه ان ادع قومك الى القتال فاني سانصرك فدعاهم فقالوا وعدتنا النصر فما نصرنا فاوحى الله تع اليه اما ان يختاروا القتال او النار فقال القتال احب الي من النار فدعاهم فاجابه منهم ثلثماة وثلثة عشر عدد اهل بدر فتوجه بهم فما ضربوا بسيف ولا طعنوا برمح حتى فتح الله لهم وهو محمول على ارادة ترقب الفرج ساعة بعد ساعة كما جاءت به النصوص لا الرباط المصطلح كما هو واضح والله العالم ومن لم يتمكن منها اي المرابطة بنفسه يستحب ان يربط فرسه هناك كما في قع وغيره بل في مع صد وغيرها والظ عدم ارادة الشرطية ومن ذلك فرع في الخ ما في كرة من استحباب المرابطة بنفسه وفرسه وغلامه وجاريته واعانة المرابطين ونحو ما في د وس والمقتضى وغيرها ضرورة كون ذلك من الاعانة على البر والتقوى ومن هنا لم يكن فرق بين الفرس وغيرها من الدواب والغلام والجارية ونحوهما مما ينتفع به المرابطون فيستحب حينئذ لهم الانتفاع بذلك في خبر حفص بن ابرهيم الجعفري سمعت ابا الحسن ع يقول من ربط فرسا عتيقا محيت عنه ثلث سيئات وكتبت له احدى عشرة حسنة ومن ارتبط هجينا محيت عنه في كل يوم سيئتان وكتبت له سبع حسنات ومن ارتبط برذونا يريد به جمالا او قضاء حوائج او دفع عدو عنه محيت عنه في كل يوم سيئة واحدة وكتبت له ست حسنات وروي في الفقيه ابدال السبع بالتسع والله العالم وافضل الرباط اشد الثغور خطرا نعم لا ينبغي له نقل الاهل والذرية الى الثغور المخوفة بل يحرم وكيف كان فلو نذر المرابطة وجبت مع وجود الامام وبسط يده وفقده اي غيبته او قصور يده كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا معتدا به بل عن ظ المنتهى الاجماع عليه بل ولا اشكال لما عرفته من استحبابها على كل حال لكن مقتضى ما تسمعه من الشيخ في نذر المال عدم انعقاد النذر عليها ولا ريب في ضعفه وكذا لو نذر ان يصرف شيئا في المرابطين وجب صرفه فيهم كذلك مع بسط يد الامام اجماعا بقسميه بل ومع غيبته او قصوره على الاصح وقيل والقائل الشيخ في ية بل قيل وجماعة يحرم ويصرفه في وجوه البر الا مع خوف الشنعة لعدم الوفاء بالنذر او بانه لا يرى صحة للمرابطين فيه او غير ذلك لخبر علي بن مهزيار كتب رجل من بني هاشم الى ابي جعفر الثاني ع اني كنت نذرت نذرا منذ سنين ان اخرج الى ساحل من سواحل البحر الى ناحيتنا مما يرابط فيه المطوعة نحو مرابطتهم بجدة وغيرها من سواحل البحر افترى جعلت فداك انه يلزمني الوفاء به او لا يلزمني او افتدي الخروج الى ذلك الموضع بشيء من ابواب البر لاصير اليه انشاء الله فكتب ع اليه بخطه وقرأته ان كان سمع منك نذرك احد من المخالفين فالوفاء به ان كنت تخاف شنعته والا فاصرف ما نويت من ذلك في ابواب البر وفقنا الله واياك لما يحب ويرضى ولا ريب في ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده بعد ما عرفت من استحباب صرف المال في اعانتهم فينعقد النذر عليه ولا يجوز صرفه في غيره في حال بسط اليد او قصورها الذي هو مورد الخبر المزبور الذي اعرض عنه الاكثر بل في كرة لو نذر ان يصرف شيئا من ماله الى المرابطين وجب الوفاء به اجماعا سواء كان الامام ظاهرا او مستترا الى اخره على ان الخبر المزبور في نذر الخروج بنفسه وان كان يلزمه صرف مال ويكون المراد في اخرج شيئا من المال وعلى كل حال فاذا فرض عدم انعقاد النذر لم يكن عليه شيء لا صرف ذلك في وجوه البر ولا غيره فالمتجه حمل الخبر المزبور على نذر مخصوص مرابطين مرابطة غير مشروعة ولو باعتبار كونهم عبد المخالفين او غير ذلك وحمل الصرف حتى على ضرب من الندب والله العالم ولو آجر نفسه او غلامه او دابته او غير ذلك وجب عليه القيام بها ولو كان الامام مستورا للعموم الادلة والاولوية من الجهاد بذلك بعد ما عرفت من كونها مندوبة في حال الظهور والاستتار بل لو قلنا بوجوبها جاز على نحو ما سمعته في الجهاد التي هي من لواحقه وقيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه ان وجد الاجير المستأجر او ورثته رد عليهم ما اخذ والا قام بها وفي ذلك استنادا الى رواية تدل عليه لكن لم نجد الا ما سمعته من خبر يونس ومحمد بن عيسى وخبر علي بن مهزيار وليس في شيء منها الاجارة اللهم الا ان يدعى استفادة حكمها من الاولين بل دلالة الثاني على ان مقتضى ذلك فسادها الا القيام بها مع علمه وجدان المستأجر ولعله الفحوى مما سمعته في الخبرين الاولين وعلى كل حال فلا ريب في ضعف القول المزبور وان الاولى والاصح الوجوب من غير تفصيل لعموم الادلة بعد ما عرفت من مشروعيتها على كل حال **الركن الثاني في بيان من يجب جهاده وكيفية الجهاد** وفيه اطراف ثلثة **الاول فيمن يجب جهاده** وهم ثلثة الاول البغاة على الامام من المسلمين ويلحق بهم مانعوا الزكوة وان لم يكونوا مستحلين كما تعرفه انشاء الله والثاني اهل الذمة وهم اليهود والنصارى والمجوس اذا اخلوا بشرائط الذمة والثالث من عدا هؤلاء من اصناف الكفار وكل من يجب جهاده فالواجب على المسلمين النفور اليهم اما لكفهم عن اذاهم كما في البغاة الذين هم من المسلمين وعن هجومهم على بلاد الاسلام من غيرهم على وجه يخشى منه على بيضة الاسلام او على اسر المسلمين وقتلهم وسبي ذراريهم واما لنقلهم الى الاسلام او الايمان واعطاء

في استحباب ربط الفرس

الجزية كما في الاقسام الثلاثة ايضا فاقيل من كون العبادة لقاء نشر مبدأ عا ان يكون لكفهم للبغاة ونقلهم الى الاسلام للقسمين الاخيرين لا
يخفى من نظر ولا يشكل ذلك ان البغاة كفار مرتدون عن فطرة او اكثرهم او بعضهم والمرتد كذلك لا تقبل توبته عندنا كما في حاشية الكركي وذلك
لامكان القول بقبول توبة هؤلاء خاصة كما وقع من امير المؤمنين عليه السلام معهم لعله لكون الشبهة عذرا في حقهم ولذا اعتنوا باحكام لا تكون
لغيرهم كما ستعرفه انشاء الله في محله ثم يتجه تعلق الحكم المزبور بكل من الاقسام الثلاثة وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم بعد الامر به والحث الاكيد عليه كتابا
وسنة بل هو ان لم يكن من الضروريات فلا ريب في كونه من القطعيات نعم قد يمنع الوجوب بل قد يحرم لو اراد الكفار ملك بعض بلدان الاسلام
او جميعها في هذه الازمنة من حيث السلطنة مع بقاء المسلمين على اقامة شعائر الاسلام وعدم تعرضهم في احكامهم بوجه من الوجوه ضرورة عدم جواز
التغرير بالنفس من دون اذن شرعي بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفار في غير ما استثني اذ هو في الحقيقة اعانة للدولة الباطلة
على مثلها نعم لو اراد الكفار محو الاسلام ودرس شعائره وعدم ذكر محمد ص وشريعته فلا اشكال في وجوب الجهاد ح ولو مع الجائر لكن بقصد الدفع عن
ذلك لا اعانة سلطان الجور بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص بالخصوص التي تقدم بعضها الى عموم الامر بالقتال في الايات المتكثرة الغالبة
للفرض بل الظاهر الاصحاب انه من اقسام الجهاد فتشمله ح الايات والروايات وان كان لا يشترط فيه الشرائط الخاصة التي هي للجهاد الابتدائي للدعاء الى
الاسلام كما تقدم بعض الكلام فيه ولقد اطنب بعض فاضل العصر في الاستدلال على وجوبه وفي ذكر احكام في ذلك تزيد على خمسين واركان
جملة منها من الواضحات كذكره التفصيل في السفر فيه الذي هو من المعلومات الاولية ابتداء ان كان سفر طاعة واجبة وبعضها واضح المنع كدعوى كون المقاتلة
المزبورة من الواجب العيني على جميع الناس وغريب شيء ذكره منها اندراج كون الوجوب فيه على التراخي ثم ذكر لو تعارض مع الحج فهل يقدم عليه
او يقدم القتال عليه مع ان من المعلوم فورية وجوب الحج فلا ينبغي معارضته بالواجب على التراخي اه هذا بعد الاغضاء عن دعوى كون الوجوب في
الفرض على التراخي خصوصا في بعض الاحوال بل والاغضاء عما في كثير من كلامه من اشباه ذلك وكيف كان فان بدئ المسلمين بالقتال فالواجب جهادهم
مع المكنة بلا خلاف ولا اشكال بل هو كالضروري بل ان كفوا وجب بداءتهم بها يجب المكنة كما يضا بعد تعاضد الكتاب والسنة والمعلوم من
سيرة النبي ص والتابعين ومن شدة المواظبة والحث عليه حتى تكرر ذلك منه ص وهو في النزع وخصوصا في تنفيذ جيش اسامة بن زيد لكن قد يظهر من
العبارة اعتبار المكنة في الثاني دون الاول لكن من المعلوم عدم ارادته ضرورة اعتبارها في كل منهما نعم هي في الاول بمعنى القدرة على دفعهم وردهم وكف
اذاهم وفي الثاني القدرة على مقاومتهم وقهرهم على الاسلام او القيام بشرائط الذمة ان كانوا من اهلها والا فالقتل ولعل اقتصار المص عليها في الثاني
مقدمة لقوله واقله في كل عام مرة كما سمعته سابقا من غير واحد مستدلين عليه بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الى اخرها بالتقريب الذي سلف
ولكن لا يخفى عليك ما فيه ولذا قيل التحقيق خلاف ذلك في الوجوب والعدم فقد يجب لو زاد على مرة مع الحاجة كخوف قوة العدو ومع الاقتصار
عليها واداؤه الى ضعف المسلمين عنهم ويجوز تركه اصلا في السنة بل والسنتين للعذر مثل ان يكون في المسلمين ضعف في عدد او عدة او حصول مانع
في الطريق كعدم الماء ونحوه او لرجاء الرغبة في الاسلام ازيد من القتال ونحو ذلك بل ان اقتضت المصلحة للاسلام والمسلمين مهادنتهم جاز او وجب
لكن لا يتولى ذلك الا الامام او من ياذن له بالخصوص او بما يشمله كما صالح النبي ص قريشا عشرين سنة حتى نقضوا العهد على ما حضرني من
نسخة التك ولكن المعروف ان اقصى مدة صلح النبي ص عشر سنين كما ستعرف التحقيق فيه انشاء الله بل عنده انه اخر قتال قبائل من العرب بغير
هدنة لها ايضا وقد سمعت سابقا البحث في جواز تولي نائب الغيبة ذلك **الطرف الثالث** من الاطراف في كيفية قتال اهل الحرب
والاولى في ... وهو يحكي ... ينبغي للامام ان يبدأ بقتال من يليه من الكفار الا ان يكون الابعد اشد خطرا ويمكن ارادة الوجوب
من ذلك كما هو ظ فع وكره وس والمعتبر وغيرها بل هو صريح الكركي وثاني الشهيدين لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار
الدالة على الوجوب وان كان قد يناقش بان الامر بمقاتلتهم غير الامر بالبدأة بقتالهم فتبقى العمومات ح بحالها الا ان يجاب بارادة التاكيد فيهم كما في كل
عام امر ببعض افراده بالخصوص بعد الامر بالعموم ومن هنا صرح المقداد بالندب الذي يشعر به التعبير بالاولى وينبغي بل يمكن ارادته من غيرهم
ايضا ولعله لكونه مقتضى السياسة ايضا نعم اذا كان الابعد اشد خطرا او اكثر ضررا بدئ به كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم بل لا اجد
فيه خلافا ولذا اغار النبي ص على الحارث بن ابي ضرار لما بلغه انه يجمع له وكان بينه وبينه عدو اقرب منه وكذا فعل بخالد بن سفيان الهذلي او
كان اقرب كما صرح به غير واحد ومنعهم من مقاتلة الاقرب مانع وبالجملة ينبغي مراعاة المصلحة في ذلك وهي مختلفة باختلاف الاحوال
ومنه يعلم حال الاقرب فالاقرب فان ذلك من احكام السياسة التي ترجع الى نظر الامام ع ومأذونه ولذا يجب على الامام ومنصوبه التربص اذا كثر
العدو وقل المسلمون حتى تحصل الكثرة للمقاومة ثم تجب المبادرة كما في عد ولكن في بر يستحب له ان يتربص بالمسلمين مع القلة ويؤخر الجهاد
حتى يشتد امر المسلمين ولعله الى المرتحال اخر غير المفروض ثم ان الكثرة المقاومة تختلف باختلاف الحال وقال عمر بن ابي نصر سمعت ابا عبد الله ع
يقول خير الرفقاء اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير العساكر اربعة الاف ولا تغلب عشرة الاف من قلة وفي خبر فضيل بن خثيم عن ابي جعفر ع
قال كان رسول الله ص لا يغزو بجيش عشرة الاف ... عن خروج النبي ص الى مشاهده فقلت شهد رسول الله
بدرا في ثلثمائة وثلاثة عشر وشهد احدا في ستمائة وشهد الخندق في تسعمائة فقال عمن قلت قلت عن جعفر بن محمد ع فقال ضل والله

سلك غير سبيله وفي المروي عن الخصال باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصحابة اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير الجيوش
اربعة الاف ولم يهزم اثنا عشر الفا من قلة اذا اجتمعوا وصدقوا وكيف كان فينبغي للامام ملاحظة اطراف بلاد المسلمين فيجعل فيها من يكف
المشركين ويعمل الحصون ويحفر الخنادق وغير ذلك مما يحترس المسلمون به كما انه ينبغي له جعل امير في كل ناحية يقلده امر الحروب وتدبير
الجهاد ذي امانة ورفق ونصح للمسلمين ورأي وقوة وشجاعة ومكايدة للعدو واذا احتاج الى المدد مد والى غير ذلك مما يقتضيه الحال فان الجهاد
موكول الى نظر الامام ويلزم الرعية طاعته فيما يراه وكيف كان فلا يبدؤون الكفار الحربيين بالقتال مع عدم بلوغ الدعوى اليهم الا بعد الدعاء
الى محاسن الاسلام وهي الشهادتان وما يتبعهما من اصول الدين وامتناعهم عن ذلك وعن اعطاء الجزية ان كانوا من اهلها بلا خلاف اجده بل ولا
اشكال وفي خبر مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع عن ابيه قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص الى اليمن فقال يا علي لا تقاتلن احدا حتى
تدعوه وايم الله لان يهدي الله على يديك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت ولك ولاؤه يا علي ونحوه غيره من النصوص مضافا الى الاصل وغيره
بعد ظهور الادلة في الامر بجهادهم وقتلهم كي يسلموا فلا بد من اعلامهم ان المراد ذلك لا طلب المال والملك ونحوهما مما يستعمله الملوك ولكن لو بدر احد من
المسلمين الى احد من الكفار وقتله قبل الدعوة اثم ولا ضمان خلافا للشافعي فحكم بالضمان المقياس على الذمي وهو مع بطلانه في نفسه عندنا مع الفارق
بل بما حكي عن الشيخ نفي الامرين معا ولكن فيه انه مناف للمعروف من عدم جواز قتالهم قبل الدعوة الى الاسلام وعلى كل حال ففي نع ويرو كره والتبصرة
والارشاد وعد وس وغيرها يكون الداعي الامام او من نصبه وبما ظاهرهم الوجوب بل قيل انه يدل عليه خبر مسمع السابق وان كان فيه ما لا يخفى بل
ربما ظهر من خبر السلمي عن ابي عبد الله ع خلافه قال اني كنت اكثر الغزو وابعد في طلب الاجر واطيل الغيبة فحجر ذلك علي فقالوا لا غزو الا مع امام
عادل فما ترى اصلحك الله فقال ان شئت ان اجمع لك قلت هات قال ان الله تعالى الى اخر ما سمعته سابقا ولعله لذا حكي عن يه وئر التعبير بينبغي المشعر بالندب المحتمل ارادته مما عرفت ايضا بل قيل هو ... قوم
ولا يسقط الدعوة عمن قوتلوا عليها وعرفها الشامل لدعاء الامام ومنصوبه وغيرهما وان كان فيه امكان ارادة الدعوة من الامام ومنصوبه بخصوص من ذكر
ذلك متصلا بالعبارة السابقة بل لا تخفى عليك امارات التقية من الخبر المزبور والا فقد عرفت عدم جواز الغزو في زمان الغيبة نعم قد يقال انه لا دليل
على الوجوب الا الاصل البرائة مؤيدا بحصول الغرض بصدورها من كل احد والظاهر الاكتفاء ببلوغها الى رئيسهم مشافهة او مراسلة او مكاتبة والاولى العبارة
بلوغها الكل مقاتل منهم كما ان الاولى كونها بالماثور وهو بسم الله ادعوك الى الله والى دينه وجماعه امران احدهما معرفة الله والاخر العمل برضوانه وان
معرفة الله ان يعرفه بالوحدانية والرأفة والرحمة والعزة والعلم والقدرة والعلو على كل شيء وانه النافع الضار القاهر لكل شيء الذي لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير وان محمدا عبده ورسوله وان ما جاء به هو الحق من عند الله وان ما سواه هو الباطل فاذا اجابوا الى ذلك فلهم ما للمؤمنين
وعليهم ما على المؤمنين وكيف كان فقد صرح الشيخ والفاضلان والشهيدان وغيرهم بانه يسقط اعتبار وجوب الدعوة على تقدير وجوبها في حق من عرفها
بقتال سابق عليها او بغير ذلك للاصل وما سمعته في خبر السلمي وما حكاه غير واحد من ان النبي ص غزى بني المصطلق وهم امنون وابلهم تسقى على الماء و
استاصلهم بل العلة لا خلاف فيه وان حكي عن ... والتبصرة لكن يمكن تنزيله على غير العارف الذي لا حكمة ظاهرة في دعوته بما فيه مع فرض علمهم بها
نعم هو مستحب كما صرح به غير واحد لتاكيد الحجة ولما يحكى من فعل علي ع عند مقاتلة عمرو بن عبد ود وما سمعته من وصية النبي ص لما بعثه الى اليمن
وما يحكى من دعوة سلمان رض اهل فارس وغير ذلك لجواز حدوث الرغبة في الاسلام او اعطاء الجزية او ايقاع الهدنة وخصوصا اذا كانت بلاد المشركين
واسعة يجوز فيها من لم تبلغه الدعوة ولا تختص الدعوة بالحربي من غير اهل الكتاب بل هي شاملة لهم ولغيرهم وان زادت فيهم بطلب الجزية ويستحب الدعاء
بالماثور ففي خبر الميمون عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع كان اذا اراد القتال قال هذه الدعوات اللهم انك اعلمتنا سبيلا من سبيلك جعلت
فيه رضاك وندبت اليه اولياءك وجعلته اشرف سبلك عندك ثوابا واكرمها لديك مآبا واحبها اليك مسلكا ثم اشتريت فيه من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليك حقا فاجعلني ممن اشترى فيه منك نفسه ثم وفى لك ببيعه الذي بايعك
عليه غير ناكث لك ولا ناقض لك عهدا ولا مبدل تبديلا بل استيجابا بمحبتك وتقربا به اليك فاجعله خاتمة عملي وصير فيه فناء عمري وارزقني فيه لك
وبه مشهدا توجب لي به منك الرضا وتحط به عني الخطايا وتجعلني في الاحياء المرزوقين بايدي العداة والعصاة تحت لواء الحق وراية الهدى ماضيا على نصرتهم
قدما غير مول دبرا ولا محدث شكا اللهم واعوذ بك عند ذلك من الجبن عند موارد الاهوال ومن الضعف عند مساورة الابطال ومن الذنب المحبط للاعمال
فاحجم من شك او امضي بغير يقين فيكون سعيي في تباب وعملي غير مقبول ثم انه ينبغي اتخاذ الشعار في الحرب وهو النداء الذي يعرف به اهلها فيكون علامة
على ذلك قال الصادق ع في خبر معوية شعارنا يا محمد يا محمد وشعارنا يوم بدر يا نصر الله اقترب وشعار المسلمين يوم احد يا نصر الله اقترب ويوم بني النضير
يا روح القدس ارح ويوم بني قينقاع يا ربنا لا يغلبنك ويوم الطائف يا رضوان وشعار يوم حنين يا بني عبد الله يا بني عبد الله ويوم الاحزاب حم
لا يبصرون ويوم بني قريظة يا سلام اسلمهم ويوم المريسيع وهو يوم بني المصطلق الا الى الله الامر ويوم الحديبية الا لعنة الله على الظالمين ويوم خيبر
وهو يوم القموص يا علي ائتهم من عل ويوم الفتح نحن عباد الله حقا حقا ويوم تبوك يا احد يا صمد ويوم بني الملوح امت امت ويوم صفين يا نصر الله
وشعار الحسين ع يا محمد وشعارنا يا محمد وقال الصادق ع في خبر السكوني قدم اناس من مزينة على النبي ص فقال ما شعاركم قالوا حرام قال بل شعاركم
حلال وفي ... روي ايضا ان شعار المهاجرين يوم بدر يا منصور امت وشعار يوم احد للمهاجرين يا بني عبد الله يا بني عبد الرحمن وللاوس يا بني

عبد الله والله العالم وعلى كل حال فلا يجوز الفرار اذا كان العدو على الضعف واقل كما صرح به الشيخ والفاضلان والشهيد وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في قيح بل الفرار من الزحف من جملة الكبائر كما استفاضت به النصوص او تواترت وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وساءت مصيره وفي مرسل الكليني عن امير المؤمنين عليه السلام وليعلم المنهزم انه مسخط ربه وموبق نفسه ان في الفرار موجدة الله والذل اللازم والعار الباقي وان الفار لغير مزيد في عمره ولا محجوز بينه وبين يومه ولا يرضى ربه ولموت الرجل محقا قبل اتيان هذه الخصال خير من الرضا بالتلبس بها والاقرار عليها وفي خبر محمد بن سنان ان ابا الحسن الرضا عليه السلام كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله حرم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في الدين والاستخفاف بالرسل والائمة العادلة وترك نصرتهم على الاعداء والعقوبة لهم على ترك ما دعوا اليه من الاقرار بالربوبية واظهار العدل وترك الجور واماتة الفساد لما في ذلك من جرأة العدو على المسلمين وما يكون في ذلك من السبي والقتل وابطال دين الله عز وجل وغيره من الفساد وفي خبر اسمعيل بن جابر عن جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليهم السلام المروي عن رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني مسندا اليه ان الله تعالى لما بعث نبيه صلى الله عليه وآله امره في بدو امره ان يدعو بالدعوة فقط وانزل عليه ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذاهم فلما ارادوا ما هموا به من تبييته امره الله بالهجرة وفرض عليه القتال فقال اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا ثم ذكر بعض ايات القتال الى ان قال فنسخت اية القتال اية الكف ثم قال ومن ذلك ان الله تعالى فرض القتال على الامة فجعل على الرجل ان يقاتل عشرة من المشركين فقال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا ثم نسخها سبحانه فقال الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين فنسخ بهذه الاية ما قبلها فصار فرض المؤمنين في الحرب اذا كان عدة المشركين اكثر من رجلين لرجل لم يكن فارا من الزحف وان كانت العدة رجلين لرجل كان فارا من الزحف وقال الصادق عليه السلام في خبر مسعدة بن صدقة في حديث طويل ان الله عز وجل فرض على المؤمن في اول الامر ان يقاتل عشرة من المشركين ليس له ان يولي وجهه عنهم ومن ولاهم يومئذ دبره فقد تبوء مقعده من النار ثم حولهم عن حالهم رحمة منه لهم فصار الرجل منهم عليه ان يقاتل رجلين من المشركين تخفيفا من الله عز وجل فنسخ الرجلان العشرة وقال ايضا في خبر الحسين بن صالح من فر من رجلين في القتال في الزحف فقد فر ومن فر من ثلثة في القتال فلم يفر بل قد يقال ان مقتضى الاطلاق عدم الفرق في ذلك بين القسم الاول من الجهاد والثاني اي الذي يدهم المسلمين فيه عدو يخشى منه على بيضة الاسلام كما جزم به بعض الافاضل الا انه قد ينا قش بان المنساق من النص والفتوى الاول خصوصا مع ذكرهم له في احكامه فيبقى الثاني على مقتضى الاصل ولكن مع ذلك الاول احوط مع عدم ظن العطب وكيف كان فالمراد من الفرار من الحرب والهرب منها وهو المكنى عنه بتولية الدبر دون غير ذلك ولذا قال المص كغيره من الاصحاب الا المتحرف للقتال كقوله تعالى الا متحرفا لقتال اي لا يكون للفرار بل لحصانة الموضع ونحو بما قيل هو الكر بعد الفر ولعله من احد افراد التحرف فانه الميل الى طرف ومنه التحرف في الطلب الرزق وهو الميل الى جهة يظن الرزق فيها فيندرج في مطلق المتحرف للقتال كطالب السعة كما في عد وكره وذلك وغيرها ليكون امكن له في القتال من المكان الضيق المفروض كونه فيه او موارد المياه كما في عد وير وقيح ودكره وذلك وغيرها ودفعا للعطش المانع له عن القتال او استدبار الشمس كما في عد وير وكره وقيح ومنتهى وغيرها لانه اولى من القتال مقابلا لها او للتسوية لامته كما في عد وقيح ومنتهى وذلك وغيرها اي درعه وغير ذلك مما هو نوع تحرف للقتال كنزع شيء ولبسه المصرح بهما في س وعد وذلك والارتفاع عن هابط والاستناد الى جبل المصرح بهما في كره ودير الى غير ذلك من المصالح التي لا يعد مع ملاحظتها فرارا وهربا او متحيزا اي مائلا الى حيز فئة اي جماعة من الناس منقطعة عن غيرها قليلة كانت او كثيرة كما في ير ودكره وعد ومنتهى وغيرها بل هو ظاهر الاية وقيح والتبصرة واللمعة وس بل لا فرق بين كونها قريبة او بعيدة بحيث لا يصدق معها الفرار من الحرب كما صرح به جماعة وعليه ينزل اطلاق اخرى ودعوى ان مطلق البعد مخل بالمقصود ومبطل لصورة الجهاد كما احتمله في الايضاح واضحة المنع نعم الظاهر اعتبار كون الفئة صالحة للاستنجاد ولو بالانضمام كما صرح به الفاضل والكركي وثاني الشهيدين والمقداد بل العلة المراد من اطلاق المص وقيح والتبصرة وديروس واللمعة ضرورة انسياق المدخلية في القتال من المستثنى في الاية اذ لو فرض كون الفئة غير صالحة لكونهم مرضى او زمنى او غير ذلك مما لا يخفى به عندهم لم تكن فائدة في التحيز اليها بالفرار الذي فيه قوة للعدو ضعف ووهن للمسلمين لكن الظاهر عدم اعتبار رجاء حصول الظفر بها بل يكفي رجاء النفع في الدفع وقوة القلب وكمال القتال ونحو ذلك كما ان الظاهر عدم اعتبار اشتغال المتحيز عجزا محوجا الى الاستنجاد لاطلاق الاية فيكفي في جوازه كونه اتم في القتال او غير ذلك مما له مدخلية كما صرح به في كره خلافا لبعض الشافعية نعم قد يقال بعدم جواز التحيز الى الفئة اذا كان فيه انكسار المسلمين واستظهار العدو هذا وفي كره ولو وصل الى الفئة في زمان لم يخرج به عن كونه مقاتلا ولا بد له الا الانتقال الى الاخرى جاز بشرط ان لا يخرج بمجموع التحيزين عن الوصف لا بكل واحد على انفراده مع اتصال الانتقال اما لو طرء بعد الانتقال اليها اعتبر كل واحد ولا يخفى عن تأمل والمدار على صدق عدم الفرار والهرب بالتحيز المفروض الى فئة من غير فرق بين الفئات وفي كره والمتحيز الى فئة بعيدة لا يشارك الغانمين في غنيمة فارق قبل اغتنامها ولو فارق بعد غنيمة البعض شارك فيه دون الباقي اما لو تحيز الى فئة قريبة فانه يشارك الغانمين في المغنوم بعد مفارقته وهو احد وجهي الشافعية لانه لا تفوت نصرته والاستنجاد به فهو كالسرية تشارك جند الامام فيما يغنمون واما اسقط الانهزام الحواز

انفق قبل القسمة اما اذا اغنموا شيئا واقتسموه ثم انهزم بعضهم لم يسترد منه ما اخذ وهو جيد لكن اوله لا يخ من نظر ولو تحيز الى فئة وفي الاثناء تحيزت هي الى اخرى تحيز معها اذا لم يصدق الفرار والهرب بالا وجب الثبات في الاولى تحقق ما عزم عليه من القتال بالتحيز الى الفئة لانه الظاهر من الاية فلا يكفي في عزمه دون تحقق عزم الفئة التي يتحيز اليها يحتمل الاكتفاء بعزمه الذي حصل له الانصراف وعلى كل حال فقد صرح الفاضل وثاني الشهيدين وغيرهما بان ذلك كله للمختار اما المضطر كمن عرض له مرض او نفد سلاحه فانه يجوز له الانصراف وهو كذلك مع الضرورة التي يسقط معها التكليف والا لم يجز لاطلاق الاية خصوصا اذا كان بالانصراف مفسدة على المسلمين بظهور الضعف والوهن او خوف انكسارهم وغلبة العدو عليهم ولو قدم العدو الى بلد جاز لاهله التحصن منهم وان كانوا اكثر من الضعف ليلحقهم المدد والنجدة وليس ذلك فرارا او تولية بل لو لقوهم خارج الحصن جاز لهم التحيز اليه نعم ذهاب الدواب ليس عذرا في الفرار جاز لان القتال ممكن للرجال بل لو ذهب سلاحهم جاز تحيزهم الى مكان فيه الحجارة ليقاتلوا بها والله العالم وعلى كل حال فلو غلب عنده الهلاك مع كون العدو على الضعف او اقل وكان في فئة لم يجز له الفرار كما في فع ود وير وكره وقيح وذلك وغيرها بل في الرياض نسبته الى الاكثر وقيل يجوز والقائل الشيخ في محكي ط ولم اتحققه لان المحكي عنه في قيح انه حكاه قولا بل حكي عنه في لف انه قال الاولى على الجواز نعم هو خيرة الفاضل في عد ولف للاصل ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وللحرج وسقوط اكثر الواجبات بظن الهلاك ولكن الاول اظهر لقوله تعالى واذا لقيتم فئة فاثبتوا والنصوص المستفيضة او المتواترة الدالة على حرمة الفرار من الزحف وانه من الكبائر وبناء الجهاد على التغرير بالنفس الذي هو في الحقيقة حيوة ابدية عند الله تعالى لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ولان ايجاب الثبات للضعف مظنة العطب والهلاك خصوصا اذا كان العدو مع ذلك اشد شجاعة واقوى قلبا والاخبار من الله تعالى بالغلبة ان كان المراد حقيقة رافع لمظنة العطب حينئذ على كل حال فلا موضوع للمسئلة ومن ذلك يعلم ما في دعوى التعارض بين الادلة من وجه ولا ترجيح فيكون مخيرا ايضا فالى ما سمعته من دعوى الاكثرية والى ظهور القول المزبور في نفي الوجوب لا الجواز الذي مقتضاه ترجيح ادلة الجهاد على تلك العمومات ويلزمه وجوب الثبات تبعا لادلته اللهم الا ان يكون وجه القول بالجواز دعوى تعارض الادلة ولا ترجيح فيكون مخيرا او فيه ما عرفت من وضوح الترجيح بما سمعت ومن الغريب دعوى انسياق غير الفرض من العمومات مع فرض كون العدو على الضعف واغرب منه الاستدلال بقاعدة الحرج وانها من القواعد العقلية التي لا تقبل التخصيص مع انك قد عرفت سابقا وجوب ثبات العشرة للمائة واي حرج في الجهاد حتى يقتل ويحصل له الحيوة الابدية والسعادة السرمدية وقد وقع من سيد الشهداء روحي له الفداء في كربلاء الثبات بنيف وسبعين رجلا لثلثين الفا الذي هو اقل ما روي في نصوصنا نعم لا باس بالفرار للنساء كما في كره قال لانهن لسن من اهل فرض الجهاد مع انه قد يشكل في القسم الثاني من الجهاد بناء على وجوب الثبات فيه على حسب جهاد الدعوة اما الصبيان والمجانين فلا تكليف عليهم وكذا السكران الا اذا كان عاصيا بسكره في وجه والله العالم وان كان المسلمون اقل من ذلك لم يجب الثبات كما صرح به غير واحد للاصل بعد انتفاء شرط الوجوب المستفاد من الكتاب والسنة والفتاوى المقتضي لانتفاء المشروط نعم قد يشكل ذلك في نحو زيادة الواحد الاسير مثلا مع الضعف والجبن في الكفار والشجاعة والقوة في المسلمين باطلاق ادلة الثبات بعد انسياق اعتبار كون العدو على الضعف فانه الى ما هو الغالب من غير الفرض وكذا الكلام في صورة العكس ومن هنا قال الفاضل في جواز فرار مائة بطل من المسلمين من مائتين وواحد من ضعفاء الكفار اشكال من مراعاة العدد دون المقاومة لو ثبتوا او العدد مراعى مع تقارب الاوصاف وكذا الاشكال في عكسه وهو فرار مائة من ضعفاء المسلمين من مائة وتسع وتسعين من ابطال الكفار فان راعينا صورة العدد لم يجز والا جاز بل في عد الاقرب المنع في الاول لان العدد معتبر مع تقارب الاوصاف لكن قد يقال بخروج ذلك عن محل البحث الذي هو مجرد زيادة العدد بالعدد من غير ملاحظة حيثية اخرى ولذا قال المص ولو غلب على الظن السلامة استحب اي الثبات وان زاد الكفار على الضعف لما فيه من اظهار القوة وزيادة العزم خصوصا بعد ما يستفاد من قوله تعالى كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وغيره من الترغيب فيه وفي ادراك الشهادة وعدم الاكتراث بزيادة العدد لان النصر من عند الله واذا غلب العطب قيل يجب الانصراف مع السلامة به لوجوب حفظ النفس وحرمة التغرير بها وقيل ولكن لم نعرف القائل به قبل المص يستحب الانصراف وهو اشبه عند المص باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة البرائة من الوجوب في محل الفرض بعد ما يستفاد من الكتاب والسنة من الترغيب في الشهادة ومن كون النصر باذن الله وغير ذلك مما يكون من اقل مراتبه الجواز بل لعل المتجه الندب بضرورة ظهور الادلة في رجحانه بل لا اعرف دليلا على جوازه خاليا عن الرجحان بل يمكن القطع بعدمه بل لم اعرف من حكاه قولا غير المص الذي حكاه في فع عدم وجوب الانصراف لان لهم غرضا في الشهادة واستحسن كما ان المحكي من عبارة ط الجواز لا الندب وفي فتح جاز كان واجبا او مستحبا بل يمكن ارادة القائل المزبور افضلية الانصراف منه باعتبار حصول البقاء الذي هو سبب لكثير من العبادات والطاعات والمبرات لا الجواز بالمعنى الاخص الذي هو بمعنى الاباحة الصرفة من دون ترتب شيء من الثواب عليه مع فرض بذل النفس في الدين فانه يمكن القطع بعدمه كما انه يمكن القطع بعدم الوجوب بعد ملاحظة ما ورد في الكتاب والسنة من الترغيب في الشهادة والحث على الثبات ونحو ذلك مما يكفي بعضه في دفع الوجوب وبه يفترق حال الجهاد عن غيره من موارد وجوب الانصراف في الفرض في غير الجهاد بخلافه والله العالم ولو انفرد اثنان بواحد من المسلمين لم يجب الثبات كما في ط ولف وعد وير وقيح للاصل بعد انتفاء الادلة

في وجوب الثبات للضعف مع الكثرة كما يشعر به قوله تعالى فان يكن منكم مائة الى قوله او الف الخ وما بالهم بما فسر الزحف في قوله تعالى واذا لقيتم الذين كفروا زحفا بذلك ففي كنز العرفان قيل المراد بالزحف الجيش الكبير لكثرته كانه يزحف الخ وقيل يجيء هو المراد فيما سمعته من خبر الحسن بن صالح وغيره لكن يمكن كون المراد منه مع الجيش لا الاحاد فالاقوى الاول بل لولا ما التفصيل بين ما لو طلبا فيجوز له الفرار وبين ما لو طلبهما فلا يجوز فلم اعرف له مستندا وان كان الاحوط الثاني اذ لا عدم الخلاف في الجواز بل ولا اشكال مع ظن السلامة اما مع ظن العطب فيحتمل وجوب الهرب مع فرض السلامة فيه للعموم ما عرفته سابقا ويحتمل العدم ولعله الاقوى لما سمعته هذا كله في هذين القولين ولا قائلا وان حكاه في كره بلفظ القيل والله العالم

ويجوز محاربة العدو بالحصار ومنع السابلة دخولا وخروجا وبالمناجيق والتفنك والقنابر والالواب والبارود ورمي الحيات القاتلة والعقارب وغيرها من الحيوانات وهدم الحصون والبيوت وقطع الاشجار والقذف بالنار وارسال الماء ليتضرروا به ومنعه عليهم ليموتوا عطشا وكلما يرجى به الفتح بلا خلاف اجده فيه للاصل واطلاق الامر بقتلهم والمروي عن النبي ص انه نصب على اهل الطائف منجنيقا وكان فيهم نساء وصبيان وخرب حصون بني النضير وخيبر وهدم دورهم بل في س وغيره انه حرق بني النضير وفي خبر حفص بن غياث كتب بعض اخواني الي ان اسئل ابا عبد الله ع عن مدينة من مداين اهل الحرب هل يجوز ان يرسل عليهم الماء او يحرقون بالنار او يرمون بالمنجنيق حتى يقتلوا وفيهم النساء والصبيان والشيخ والاسارى من المسلمين والتجار فقال تفعل ذلك ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولا دية عليهم ولا كفارة مضافا الى قوله ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها وقوله واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل وقوله واقعدوا لهم كل مرصد وانهم شر الدواب واشدها اذية وغير ذلك فما عساه يظهر من الشهيد في س من حرمة قتلهم بمنع الماء مع الاختيار في غير محله وكذا ما في ضه من اعتبار توقف الفتح في جواز هدم الحصون والمنجنيق وقطع الشجر نعم يكره قطع الاشجار ورمي النار وتسليط المياه الا مع الضرورة ففي خبر جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا بعث سرية دعا باميرها فاجلسه الى جنبه واجلس اصحابه بين يديه ثم قال سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقطعوا شجرة الا ان تضطروا اليها ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صبيا ولا امرأة الحديث ونحوه خبر الثمالي عنه ايضا وفي ثالث وهو خبر مسعدة بن صدقة عنه ايضا ان النبي ص كان اذا بعث اميرا له على سرية امره بتقوى الله في خاصة نفسه ثم في اصحابه عامة ثم قال اغزوا بسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا ولا متبتلا في شاهق ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعا لانكم لا تدرون لعلكم تحتاجون اليه ولا تعقروا من البهائم مما يؤكل لحمه الا ما لا بد لكم من اكله الحديث وعن النبي ص انه قطع اشجار الطائف لكن ليس في شيء منها تعميم النهي عن النار والماء كما عساه يظهر من اطلاق المص الا ان يحمل على ارادة ذلك بالنسبة الى الاشجار الا ان الامر سهل بعد كون الحكم الكراهة المحمول عليها القصور عن افادة الحرمة من وجوه والله العالم ويحرم بالقاء السم كما في يه والغنية وئر وفع والتبصرة والارشاد وس وغيرها مع التقييد في كثير منها بما اذا لم يضطر اليه ويتوقف الفتح عليه لخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع ان النبي ص نهى ان يلقى السم في بلاد المشركين بل في ئر نسبته الى الاخبار وان كنا لم نجد غير الخبر المزبور وقيل يكره كما في عد وير وكره واللمعة وضه وغيرها وهو المحكي عن ط والاسكافي بل في لف نسبته الى اصحابنا حملا للنهي في الخبر المزبور عليها لقصوره سندا عن افادة الحرمة ولعله لذا قال المص وهو اشبه وفيه ان السكوني مقبول الرواية بل حكي الاجماع على العمل باخباره نعم قد يقال انه ظاهر في النهي عن القائه في البلاد لاستلزامه غالبا قتل الاطفال والنساء والشيوخ ومن فيها من المسلمين ونحوهم ممن يحرم قتلهم اما اذا فرض اختصاصه بقتل الكفار الذين يجوز قتلهم بانواع القتل فلا بل قد يتوقف بل قطع في الجواز في الاول وان توقف الفتح عليه لاطلاق الخبر المزبور بل ان كان هو المراد من الضرورة في عبارة من قيد امكن منعه لذلك ايضا ومنه يعلم ما في قول المص فان لم يمكن الفتح الا به جاز بلا كراهة ضرورة ان الخبر مطلق فما عن ظ بعض من جوازه ولو ادى الى قتل نفس محترمة ولم يتوقف الفتح عليه واضح الضعف لذلك وللمقدمة كما هو واضح ولو تترسوا بالنساء والصبيان منهم ونحوهم ممن لا يجوز قتله منهم كالمجانين كف عنهم مع امكان التوصل اليهم بغير ذلك للمقدمة والى ذلك اشار المص بقوله الا في حال التحام الحرب فجاز وان استلزم قتل الترس خصوصا اذا خيف منهم الغلبة ترجيحا لما دل على الامر بقتلهم على ما دل على حرمة قتل الترس بخبر حفص بن غياث السابق والشهرة وعدم الخلاف وغير ذلك وكذا لو تترسوا بالاسارى من المسلمين وان قتل الاسير اذا لم يمكن جهادهم الا كذلك بل مقتضى اطلاق الخبر المزبور جوازه وان لم يتوقف عليه بل في ير لو تترس الكفار بنسائهم وصبيانهم فان كانت الحرب ملتحمة جاز قتالهم ولا يقصد قتل الصبي ولا المرأة وان لم تكن ملتحمة بل كان الكفار متحصنين بحصن او من وراء خندق كافين عن القتال قال الشيخ يجوز رميهم والاولى تجنبهم ولكن ظه اولوية التجنب مع عدم التحام الحرب وان توقف الفتح عليه كما ان ظاهره الاكتفاء في جواز قتلهم بالتحام الحرب وان تمكن من غيره ومنه ينقدح ذلك ايضا في عبارة المص بل والفاضل في عد قال لو تترسوا بالنساء والصبيان جاز رمي الترس حال القتال اللهم الا ان يكون المراد ولو بقرينة قوله اخيرا اذا لم يمكن جهادهم الا كذلك عدم التمكن في تلك الحال وهو حال قيام الحرب من غيره كما هو الغالب لذا قال في نع لو تترسوا بالصبيان والمجانين ولم يمكن الفتح الا بقتلهم جاز ونحوه ما في التبصرة ود بل في كره قال لو تترس الكفار بنسائهم وصبيانهم فان دعت الضرورة الى الرمي بان كانت الحرب ملتحمة وخيف لو تركوا

لغلبوا

جواز محاربة العدو بالحصار

لغلبوا اجاز قتالهم ويجوز قتل الترس والا كف عنهم لاجل الترس لقول الصادق ع ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولان ترك الترس يؤدي الى تعطيل الجهاد لئلا يتخذوا ذلك ذريعة الى نفي سو ويكف عن النساء الا مع الضرورة وكذا عن الصبيان والمجانين ولو لم يمكن الفتح الا بقتلهم جاز وفي ذلك نظم الملتقى في المعتبر وفقال يجوز قتل الترس ممن لا يقتل وخلاصة الكلام ان قتل الكافر الحربي واجب فمتى امكن الوصول اليه من دون مقدمة محرمة فعل والا تعارض خطاب الوجوب والحرمة فمع عدم الترجيح يتجه التخيير ولعله المراد من الجواز في عبارة الاصحاب بل ظ الخبر المزبور ترجيح الاول على وجه يبقى الوجوب لقوله ولا يمسك عنهم لهؤلاء بل ربما يؤيده معلومية ترجيح الاسلام على مثل ذلك ولذا رمى النبي ص الطائف بالمنجنيق وفيهم النساء والصبيان واما احتمال ترجيح خطاب الحرمة في الفرض فلم اجد لاحد الا ما سمعته من الفاضل في ير من اولوية التجنب التي سمعتها ونحوه في كره قال وان لم تكن الضرورة داعية الى قتلهم بان كانوا يدفعون بهم عن انفسهم ولم تكن الحرب ملتحمة وكان المشركون في حصن متحصنين او كانوا من وراء خندق كافين عن القتال فالاقرب كراهة قتلهم للنهي عن قتل النساء والصبيان او نحن في غنية عن قتلهم القول الثاني للشافعي المنع وليس بجيد لانه يجوز نصب المنجنيق وان كان يصيبهم فلو تترسوا بهم في القلعة كذلك ولكن فيه ما لا يخفى والتحقيق ما عرفت ولا فرق في ذلك بين قسمي الجهاد ولا بين الترس المسلم وغيره ممن هو محترم الدم نعم في الايضاح من ربط الترس بما اذا كان الجهاد دفعا للكفار القاصدين واما اذا كان للدعوة ولم يحتمل الحال تركهم رمى الترس غير المسلم واما الترس المسلم فلا يجوز رميه لقوله تعالى ولولا رجال مؤمنون الاية وبتعليل الكركي لا يخلو من نظر خصوصا بعد اشتمال الخبر المزبور على النساء والصبيان والاسارى والتجار من المسلمين وظهوره في القسم الثاني والاية ليست فيما نحن فيه هذا وقد صرح بعضهم باعتبار عدم القصد الى قتل الترس ولعل المراد عدم قتله قصدا لعداوة ونحوها مما لا مدخل له في الجهاد واما قصد قتله مقدمة للفتح وغلبة الكفار والاستيلاء عليهم فهو معنى جوازه والله العالم وعلى كل حال فلا يلزم القاتل قود في الحال المزبور اجماعا بقسميه وخبر حفص السابق المعتضد بالاصل وغيره بل لا دية عندنا كما صرح به الشيخ والفاضل والشهيدان وغيرهم بل عن ظ المنتهى الاجماع عليه للاصل بعد الاذن شرعا وخبر حفص السابق وظ ترك ما في قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة بناء على مساواته للفرض باعتبار كون القصد فيهما قتل الكافر لا المؤمن وان كان لا يخلو من بحث مؤيدا بان ايجابها مقتض للتساهل في امر الجهاد باعتبار خوف الرامي لاحتمال كون المرمي مسلما اللهم الا ان يقال بان الوجوب على تقدير ثبوته في بيت المال بنحو التسمية في الكفارة نعم هو فرع الدليل الذي قد عرفت انتفائه بل ظ الادلة خلافه وبه يخص قوله ع لا يبطل دم امرئ مسلم حتى بالنسبة الى بيت المال كما هو مقتضى النفي في خبر حفص والقناني فما عن الشافعي من وجوبها القول نعم ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واضح الضعف لما عرفته مع انه ليس من الخطاء قطعا بل هو عمد مأذون فيه فلا يندرج فيها ولكن يلزمه الكفارة كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم بل نفي الاشكال فيه ثانيهما كما عن غيره نفي الخلاف ولعله كذلك وان قال المص في نع وفي الكفارة قولان بل ظه التردد كالتحرير الا انا لم نتحقق نعم نسبه في نع الى الشيخ في نه باعتبار نفيه الدية فيها دونها لكنه كما ترى على تقديره فهو واضح الضعف بعد نحو قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وعموم ما دل على وجوبها ولكن في بعض الاخبار وهو خبر حفص السابق لا دية عليهم ولا كفارة مؤيدا بانها للذنب ولا ذنب في الفرض وبالاصل الا انه بعد معلومية عدم اعتبار الذنب فيها ولذا وجبت في الخطاء الذي لا ذنب فيه وانقطاع الاصل بما عرفت غير جامع لشرائط الحجية وقد اعرض عنه الاكثر او الجميع فلا يصلح معارضا لما دل على وجوبها مع امكان حمله على ارادة نفيها عن مال القاتل بناء على وجوبها في بيت المال كما صرح به في عد وغيره ولكن لانه من المصالح بل اهمها لخصوص بعد ملاحظة خوف التخاذل عن الجهاد بوجوبها على القاتل خشية الغرامة ولعله لا يخلو من قوة ولكن ظ المص والفاضل والشهيد والمقداد وجوبها على القاتل بل هو ظ الدليل من الاية وغيرها وهل هي كفارة خطاء لظ الاية ولانه في الاصل غير قاصد للمسلم وانما قصد الكفار فلم يجعل عامدا او لانه مأذون فيه شرعا او عمد نظرا الى صورة الواقع ضرورة كونه عامدا الى قتله والاية انما وردت فيمن قتل المسلم خطاء ولو لظن انه كافر وهو غير الفرض وجهان احوطهما واقواهما الثاني ولو تعمد الغازي مع امكان التحرز لزمه القود والكفارة بلا خلاف ولا اشكال للعموم وان كانت الحرب قائمة ولو كان خطاء فالدية على العاقلة وعليه الكفارة كما هو واضح والله العالم ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم ولو عاونهم بتشديد النون الا مع الاضطرار بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في يه الاجماع عليه في النساء والصبيان بل على قتل النساء مع الضرورة مضافا الى ما سمعته من خبري جميل والثمالي وغيرهما بل في رواية الجمهور عن انس بن مالك ان النبي ص قال انطلقوا بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ص ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صغيرا ولا امرأة الحديث كما ان فيها ايضا عن ابن عباس ان النبي ص مر بامرأة مقتولة يوم الخندق فقال من قتل هذه فقال رجل انا يا رسول الله قال لم قال نازعتني قائم سيفي فسكت وفي خبر حفص بن غياث الذي رواه المشايخ الثلاثة في حديث انه سئل ابا عبد الله ع عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن قال فقال لان رسول الله ص نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب الا ان يقاتلن فان قاتلن ايضا فامسك عنها ما امكنك ولم تخف خللا فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الاسلام اولى ولو امتنعت ان تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها ولو امتنع الرجال ان يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلت دماؤهم وقتلهم لان قتل الرجال مباح في دار الشرك وكذا المقعد من اهل الذمة والاعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في ارض الحرب من اجل ذلك رفعت عنهم الجزية ونحوه خبر الزهري عن علي بن الحسين ع المروي عن العلل وفي خبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه ع ان النبي ص قال اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم علله بعدم استبقائهم وفي خبر طلحة عن ابي عبد الله ع جرت السنة ان لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله بناء على ان من لا جزية

عليه لا يقتل كما عساه يشعر به الخبر الاول ثم المراد بالضرورة ان يتترس الكفار بهن او يتوقف الفتح على قتلهن او نحو ذلك بل في هي وعن بعض لو وقفت امرأة في صف الكفار او على حصنهم فشتمت المسلمين او تكشفت لهم جاز رميها لما روي عن عكرمة قال لما حاصر رسول الله صلى الله عليه وآله اهل الطائف اشرفت امرأة فكشفت عن قبلها فقال ها دونكم فارموها فرماها رجل من المسلمين فما اخطأ ذلك منها ويجوز النظر الى فرجها للرمي وان كان لا يخلو من نظر لعدم اندراج نحو ذلك في الضرورة والخبر ليس من طرقنا بل مقتضى اطلاق النهي في النصوص من طرقنا خلافه نعم لو قاتلن جاز قتلهن مع انك قد سمعت ما في خبر حفص من الامر بالامساك عنهن ما امكن مع ذلك لكن في هي ان النبي صلى الله عليه وآله قتل يوم بني قريظة امرأة القت رحى على محمود بن سلمة ووقف على امرأة مقتولة فقال ما بالها قتلت وهي لا تقاتل وفيه اشعار بجواز قتلها اذا قاتلت واولى من ذلك المراهقون اذا قاتلوا او دعت الضرورة من توقف الفتح ونحوه على قتلهم اما مع عدم ذلك فلا يجوز قتلهم لاطلاق النهي وكذا لا يجوز قتل الشيخ الفاني الذي لا رأي له ولا قتال بلا خلاف اجده فيه بل قد يظهر من كره وهي الاجماع عليه لاطلاق النهي عن قتله فيما سمعته من النصوص مؤيدا بكونه كالمرأة والصبي نعم لو كان ذا رأي او قتال قتل اجماعا محكيا في هي والتذكرة ان لم يكن محصلا لعموم الادلة الذي لا يخصصه اطلاق النهي عن الشيخ المنزل على غير الفرض ولو للاجماع المزبور بل في هي كره عوا ايضا على ذي الرأي دون القتال لان دريد بن الصمة قتل يوم حنين وكان له مائة وخمسون سنة وكان له معرفة بالحرب وكان المشركون يحملونه معهم في قفص حديد ليعرفهم كيفية القتال فقتله المسلمون ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وآله ونحوه في كره قال الشيخ من المحاربين من كان ذا رأي وقتال جاز قتله اجماعا وكذا ان كان فيه قتال ولا رأي له او كان له رأي ولا قتال فيه لان دريد بن الصمة قتل يوم خيبر والاصح يوم حنين الى اخره وبذلك ظهر الحال في الاحوال الاربعة للشيخ التي يقتل في ثلثة منها لما عرفت من العموم وغيره دون الرابعة خلافا لاحمد والمزني وابي اسحق والشافعي في احد قوليه فيقتل ايضا للعموم المخصوص بما عرفت ويلحق به المقعد والاعمى كما صرح به الفاضل وسمعته في خبر حفص لكن ينبغي تقييد ذلك ايضا بما اذا لم يكونا ذا رأي في الحرب ولم يقاتلا ولم تدع الضرورة الى قتلهما كما اذا تترسوا بهما او نحو ذلك بما عرفته والحق الفاضل والشهيدان ايضا الخنثى المشكل بالمرأة ولعله لترجيح مراعاة مقدمة الحرام على مقدمة الواجب ضرورة دوران قتل المشركين وحرمة قتل النساء او لدعوى عدم اندراجه في ادلة الوجوب باعتبار كون الخطاب به للمذكرين وعلى كل حال فلا ريب في التقييد بعدم الضرورة نحو ما سمعته في النساء هذا وفي عد يقتل الراهب والكبير لكن في ير الرهبان واصحاب الصوامع يقتلون ان كان لهم رأي وقتال وفي التذكرة الرهبان واصحاب الصوامع يقتلون ان كان لهم قوة ورأي او كانوا شبانا وفي المخ قال الشيخ اهل الصوامع والرهبان يقتلون وقال ابن الجنيد لا يقتل منهم راهب ولا صاحب صومعة حيث قد حبس نفسه فيها الا ان يكون احد منهم قتل احدا من المسلمين ويكون منهم يخاف مع ترك قتلهم النكاية بالمسلمين والاقرب ما اختاره الشيخ لعموم الادلة وفي المنتهى الرهبان واصحاب الصوامع يقتلون ان كانوا شيوخا لهم قوة ورأي وكذا لو كانوا شبانا قتلوا كغيرهم اما لو كان شيخا فانيا فللعموم قال الشيخ وقد روي انهم لا يقتلون قلت قد سمعت النهي عن قتل المتبتل في شاهق في خبر مسعدة بن صدقة الا انه غير جامع لشرائط الحجية ومن هنا يقوى العمل بالعموم كقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونحوه الشامل للمريض ايضا الذي لم ييأس من برئه فانه حينئذ بمنزلة الجريح الذي يجهز عليه نعم لو يئس من برئه ففي هي ويركم يقتل كالنائم انه لا يخلو من بحث للعموم وكونهم شر الدواب وفي قتلهم تطهير للارض منهم ومن هنا يقتل الفلاح الذي لم يقاتل وقول عمر بن الخطاب اتقوا الله في الفلاحين الذين لا يبغون لكم الحرب ليس بحجة خصوصا مع معارضة الكتاب والسنة كالمحكي عن الشافعي في احد قوليه من عدم قتل ارباب الحرف والصناعات والسوقة الذين لا يتعاطون القتال ولا يمارسون الاسلحة نعم في كره لا يقتل رسول الكافر وروت العامة عن ابن مسعود ان رجلين اتيا النبي صلى الله عليه وآله رسولين لمسيلمة فقال لهما اتشهدان اني رسول الله فقالا نشهد ان مسيلمة رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وآله لو كنت قاتلا رسولا لضربت اعناقكما ومنه يستفاد الامان للرسل الذي هو مقتضى المصلحة والسياسة ضرورة مسيس الحاجة الى ذلك كما هو واضح والله العالم ولا يجوز التمثيل بهم بقطع الانوف والاذان ونحو ذلك في حال الحرب بلا خلاف اجده فيه لما سمعته من النهي عنه في النصوص السابقة مضافا الى ما عن علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا يجوز المثلة ولو بالكلب العقور والمخالفة استعمالهم اياها مع المسلمين بل مقتضى النصوص واكثر الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين حال الحرب وغيره وبين ما بعد الموت وقبله فما عساه يشعر به التقييد بحال الحرب في لك وضة في غير محله بل لا فرق ايضا بين ما لو فعلوا ذلك بالمسلمين وعدمه وان كان مقتضى قوله تعالى والحرمات قصاص الجواز لكن اطلاق النص والفتاوى يقتضي عدمه نعم في عد وكره يكره نقل رؤس الكفار الا مع نكاية الكفار به اي اذلالهم وزاد في الثاني او لو اريد معرفة المسلمين بموته فان ابا جهل لما قتل حمل راسه وان لم يكن كذلك كان مكروها فانه لم ينقل الى رسول الله صلى الله عليه وآله راس كافر قط قلت لعل ذلك ليس من التمثيل او هو مستثنى لكن يتوقف على الدليل والله العالم وكذا لا يجوز الغدر بهم بان يقتلوا بعد الامان مثلا قال في مجمع البحرين الغدر ترك الوفاء ونقض العهد بلا خلاف اجده فيه للنهي عنه ايضا في النصوص السابقة مضافا الى قبحه في نفسه وتنفير الناس عن الاسلام وقال امير المؤمنين عليه السلام في خبر الاصبغ بن نباتة في اثناء خطبة له لولا كراهة الغدر كنت من ادهى الناس الا ان لكل غدرة فجرة ولكل فجرة كفرة الا ان الغدر والفجور والخيانة في النار وفي خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن قريتين من اهل الحرب لكل واحدة منهما ملك على حدة اقتتلوا ثم اصطلحوا ثم ان احد الملكين غدر بصاحبه فجاء الى المسلمين فصالحهم على ان يغزوا تلك المدينة فقال ابو عبد الله عليه السلام لا ينبغي للمسلمين ان يغدروا ولا

يامروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا ولكنهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم ولا يجوز عليهم ما عاهدوا عليه الكفار نعم تجوز الخدعة في الحرب كما صرح به الفاضل في جملة من كتبه بل في كره دعوى الاجماع قال تجوز المخادعة في الحرب وان يخدع المبارز قرنه ليتوصل بذلك الى قتله اجماعا ثم قال وروت العامة ان عمرو بن عبد ود بارز عليا عليه السلام فقال ما احب ذلك يا ابن اخي فقال علي عليه السلام لكني احب ان اقتلك فغضب عمرو فاقبل اليه فقال علي عليه السلام ما برزت لاقاتل اثنين فالتفت عمرو فوثب علي عليه السلام فضربه فقال عمرو خدعتني فقال عليه السلام الحرب خدعة وفي خبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول لان تخطفني الطير احب الي من ان اقول على رسول الله صلى الله عليه وآله ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الخندق يقول الحرب خدعة ويقول تكلموا بما اردتم وقال الصدوق من الفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله الحرب خدعة وفي خبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال الحرب خدعة واذا حدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فوالله لان اخر من السماء او تخطفني الطير احب الي من ان اكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ان رسول الله صلى الله عليه وآله بلغه ان بني قريظة بعثوا الى ابي سفيان انكم اذا التقيتم انتم ومحمد امددناكم واعناكم فقام رسول الله صلى الله عليه وآله خطيبا فقال ان بني قريظة بعثوا الينا انا اذا التقينا نحن وابو سفيان امددونا واعانونا فبلغ ذلك ابا سفيان فقال غدرت يهود فارتحل عنهم وقال عدي بن حاتم ان عليا عليه السلام قال يوم التقى هو ومعاوية بصفين فرفع بها صوته يسمع اصحابه والله لاقتلن معاوية واصحابه ثم قال في اخر قوله ان شاء الله وخفض بها صوته وكنت منه قريبا فقلت يا امير المؤمنين انك حلفت على ما قلت ثم استثنيت فما اردت بذلك فقال ان الحرب خدعة وانا عند المؤمنين غير كذوب فاردت ان احرض اصحابي عليهم كيلا يفشلوا ولكي يطمعوا فيهم فافهم فانك تنتفع بها بعد اليوم ان شاء الله واعلم ان الله عز وجل قال لموسى عليه السلام حيث ارسله الى فرعون فأتياه فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقد علم انه لا يتذكر ولا يخشى ولكن ليكون احرص لموسى عليه السلام على الذهاب وكذا يحرم الغلول منهم على ما صرح به في ية ونع وعد ود وير وهي وكره ولك وغيرها على ما حكي عن بعضها للنهي عنه في النصوص السابقة وفسره في المحكي عن هي بالسرقة من اموالهم ولكن فيه انه مناف لما هو المعلوم في غير المقام من كون مال الحربي فيئا للمسلم فله التوصل اليه بكل طريق اللهم الا ان يكون اجماعا او يكون المراد السرقة منهم بعد الامان ونحوه مما يكون به محترم المال مع كفره او يراد به النهي عن السرقة من الغنيمة بل قيل انه اكثر ما يستعمل في ذلك بل يمكن حمل ما يقبل ذلك من عبارات الاصحاب عليه والله العالم ويستحب ان يكون القتال بعد الزوال مع الاختيار كما في ية والغنية وكره وس وغيرها لانه عنده تفتح ابواب السماء وتنزل الرحمة والنصر كما في خبر يحيى بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام كان علي عليه السلام لا يقاتل حتى تزول الشمس ويقول تفتح ابواب السماء وتقبل الرحمة وينزل النصر ويقول هو اقرب الى الليل واجدر ان يقل القتل ويرجع الطالب ويفلت المنهزم وفي المحكي عن سيد الشهداء في طف كربلاء انه ابتدأ بالقتال مع كفرة اهل الكوفة بعد الزوال بل بعد صلوة الظهر بل كما صرح باستحباب كون القتال بعدها غير واحد لعله للمحافظة على الاشتغال عنها ويكره الاغارة عليهم ليلا كما في د وهو المراد من التبييت المصرح بكراهته في ية ونع وعد وير وكره ود وهي وخ وس وغيرها لان المراد به كما في قيح وضة وغيرهما النزول عليهم ليلا لخبر عباد بن صهيب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام ما بيت رسول الله صلى الله عليه وآله عدوا قط ليلا وفي رواية الجمهور عنه صلى الله عليه وآله كان اذا طرق العدو لم يغر حتى يصبح مضافا الى ما في ذلك من قتل النساء والاطفال ونحوهم ممن لا يجوز قتلهم نعم لو دعت الحاجة الى ذلك جاز بلا كراهة ولعل منه ما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله من انه شن الغارة على بني المصطلق ليلا وكذا يكره القتال قبل الزوال الا لحاجة كما صرح به غير واحد ولعل المراد به خصوص ما قرب منه الى الزوال لمخافة ذهاب الصلوة ولانه المنافي منه لا ما طلع حتى الصبح الذي اقسم الله تعالى شأنه بالمغيرات فيه وسمعت ان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا طرق العدو ليلا لم يغر حتى يصبح ويكره ايضا ان يعرقب الدابة وان وقفت به او اشرف على القتل كما في ية ونع وكره وهي واللمعة وقيح ودمع وضة ولك وغيرها الا اذا اقتضت المصلحة ذلك كما فعله جعفر ذو الجناحين يوم مؤتة على ما صرح به غير واحد وفي خبر السكوني المروي في كا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما كان يوم مؤتة كان جعفر بن ابي طالب على فرس فلما التقوا نزل عن فرسه فعرقبها بالسيف فكان اول من عرقب في الاسلام ورواه في الفقيه عن جعفر عن ابيه عليه السلام قال اول من عرقب الفرس في سبيل الله جعفر بن ابي طالب ذو الجناحين عرقب فرسه ولو تمكن من ذبحها كان احسن كما صرح به ايضا غير واحد لخبر السكوني ايضا عن جعفر عن ابيه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حرن على احدكم دابته يعني اذا قامت في ارض العدو فليذبحها ولا يعرقبها والموجود في يب عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حرنت على احدكم دابته يعني اقامت في ارض العدو او في سبيل الله فليذبحها ولا يعرقبها وعلى كل حال فمن ذلك يعلم الوجه فيما ذكرناه ومن الغريب ما في المنتهى من دعوى نسخ الخبر الاول بالثاني نعم كان مقتضى النهي التحريم لا الكراهة ولعله لما في جامع المقاصد قال اما عدم التحريم فلان الناس مسلطون على اموالهم فان قيل يحرم تعذيب الدابة وعدم اطعامها وسقيها وتحميلها فوق الطاقة فكيف جازت العرقبة قلنا حال الحرب مخالف لغيره واتلاف الدابة واضعافها امر مطلوب لان ابقاءها لجاهد بما ادى الى استعانة الكفار بها وان كان هو كما ترى وفي قيح انما قلنا بكراهته لانه يؤدي الى هلاكها وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل الحيوان لغير اكله وفيه انه لا يدل على كراهة خصوص ذلك فالعمدة ما عرفت ومن الغريب انكار بعض الافاضل الدليل وقال ليس في النصوص الا ما سمعته سابقا ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه الا ما لا بد لكم من اكله الا انه غير دال على خصوص ذلك ولكن امر الكراهة سهل يكفي فيها الفتاوى وكيف كان فالذي يدل على اصل الجواز عموم الناس مسلطون على اموالهم وانها مخلوقة للناس يفعلون بها كيف شاؤا ونحو ذلك وفعل جعفر الذي لم ينكره النبي صلى الله عليه وآله بل اعطي في تلك الشهادة جناحان يطير بهما في الجنة كيف شاء والمناقشة بكونه ظلما فيقبح يدفعها ان الشارع بجوازه كشف عن عدم قبحه كالذبح والاشعار ونحوهما مما يجوز نعم قد يقال ان المناقشة بالمسلم اما دابة الكافر فلا كراهة في عرقبتها حال الحرب اضعافا لهم ومقدمة لقتل راكبها وغير ذلك

كما صرح به الكركي وثاني الشهيدين بل هو اولى من قتل الصبيان وقد عقر حنظلة بن الراهب فرس ابي سفيان يوم احد فرمت به فخلصه ابن شعوب ولكن مع ذلك لو تمكن من ذبحها كان اولى حتى لو كان في غير حال الحرب لما فيه من الاضرار بهم بل لو لم يتمكن الا من القتل غير الذبح او العقر ونحوه وكان فيه اضرار لهم لم يبعد الجواز بلا كراهة كما هو مقتضى اطلاق بعض وان كان لا يخلو من بحث بناء على حرمته في نفسه وكراهته من حيث احترام الدابة والله العالم وتكره المبارزة بغير اذن الامام كما في المعتبر وس ود وعد وير ولف وقح وضة ولك ومحكي ط وغيرها ولعل المراد طلبها بغير اذنه لا الجواب اليها من الطالب لها بدون اذنه ضرورة كونه المستفاد من النصوص الاولى دون الثاني بل ربما ظهر منها خلافه ففي خبر ابن القداح عن ابي عبد الله ع قال دعى رجل بعض بني هاشم الى البراز فابى ان يبارزه فقال له امير المؤمنين ع ما منعك ان تبارزه فقال كان فارس العرب وخشيت ان يقتلني يغلبني فقال له امير المؤمنين ع فانه بغى عليك ولو بارزته لغلبته ولو بغى جبل على جبل لهد الباغي وقال ابو عبد الله ع ان الحسين بن علي عليهما السلام دعى رجلا الى المبارزة فعلم به امير المؤمنين ع فقال لئن عدت الى مثل هذا لاعاقبنك ولئن دعاك احد الى مثلها فلم تجبه لاعاقبنك اما علمت انه بغي وفي نهج البلاغة قال امير المؤمنين ع لابنه الحسن ع لا تدعون الى مبارزة وان دعيت اليها فاجب فان الداعي باغ والباغي مصروع وفي خبر عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع سئل عن المبارزة بين الصفين بغير اذن الامام فقال لا باس ولكن لا يطلب الا باذن الامام ولعله لذا قال الشيخ في ية لا باس بالمبارزة بين الصفين في حال القتال ولا يجوز له ان يطلب المبارزة الا باذن الامام ونحوه من ابن ادريس واليه اشار المص بقوله وقيل يحرم بل في المحكي عن ابي الصلاح ايضا قال لا يجوز للمسلم ان يستبرز كافرا الا باذن سلطان الجهاد وفي هي وهل طلب المبارزة من دون اذنه حرام او مكروه كلاهما يلوحان من كلام الشيخ والذي تدل الاخبار عليه التحريم وقال الكركي الاصح الكراهة ويحرم طلبها المتبادر من النهي عنه وانه بغي ولكن ظاهر الكراهة في غير صورة الطلب بل قيل ان الظاهر من القائلين بجواز المبارزة بغير الاذن وفي الرياض يدل على رجحان الاستيذان مضافا الى النص والوفاق الاعتبار والاثار لان الامام اعلم بفرسان المشركين ومن يصلح للمبارزة ومن لا يصلح وربما حصل ضرر بذلك فينبغي ان يفوض النظر اليه ليكون اقرب الى الظفر واحفظ لقلوب المسلمين وعن المنتهى انه زاد وبارز الجمهور من ان عليا ع وحمزة وعبيدة استاذنوا النبي ص يوم بدر قلت قد سمعت ما في النصوص السابقة من الامر بها بعد الدعاء اليها من غير استيذان والنهي عن طلبها الا انه غير صالح التخصيص ادلة الجهاد والامر بالمقاتلة ونحوهما الضعف السند واعراض الاكثر ولذا حمل على الكراهة نعم يحرم اذا منع منها بلا خلاف ولا اشكال وعلى كل حال فلا اشكال في اصل مشروعيتها في الجملة بل في الايضاح دعوى اجماع الامة على ذلك وفي المنتهى المبارزة مشروعة غير مكروهة في قول عامة اهل العلم الا الحسن البصري فانه لم يعرفها وكرهها ولا ريب في فساده لما عرفت ولما رواه الجمهور وغيرهم من ان عليا ع بارز يوم خيبر مرحبا فقتله وبارز عمرو بن عبد ود فقتله وبارز هو وحمزة وعبيدة بن الحرث يوم بدر باذن النبي ص وفيما رواه الجمهور ايضا ان البراء بن مالك بارز اسوارا فقتله فبلغ سلبه اثني عشر الفا ولم يزل اصحاب رسول الله ص تقع منهم المبارزة وانه كان ابو ذر يقسم ان قوله تعالى هذان خصمان اختصموا نزلت في الذين تبارزوا يوم بدر وهم حمزة وعلي ع وعبيدة وان ابا قتادة قال بارزت رجلا يوم حنين فقتلته الى غير ذلك بل يمكن دعوى كونه من الضروري وكذا تستحب المبارزة كفاية او عينا اذا ندب اليها الامام من دون امر جازم وتجب كفاية او عينا اذا الزم بها بلا خلاف في شيء من ذلك ولا اشكال لعدم معلومية وجوب الطاعة له بل في هي لو خرج علج يطلب البراز استحب لمن فيه قوة ويعلم من نفسه الطاقة له مبارزته باذن الامام ويستحب للامام ان ياذن له الى ان قال اذا ثبت هذا فالمبارزة تنقسم اقساما اربعة واجبة ومستحبة ومكروهة ومباحة فالواجبة اذا الزم الامام بها والمستحبة ان يخرج المشرك فيطلب المبارزة فيستحب لذي القوة من المسلمين الخروج اليه والمكروه ان يخرج الضعيف من المسلمين الذي لا يعلم من نفسه المقاومة فيكره له المبارزة لما فيه من كسر قلوب المسلمين بقتله ظاهرا والمباح ان يخرج ابتداء فيبارز ولا يقال ان الضعيف يجوز له الدخول في القتال من غير كراهة فكيف كره له المبارزة لانا نقول الفرق بينهما ظاهر فان المسلم هنا يطلب الشهادة ولا تترقب منه الغلبة بخلاف المبارزة فانه يطلب منه الظفر والغلبة فاذا قتل كان كذلك كسر في المسلمين وفي عد او طلبها مشرك استحب الخروج اليه للقوي الواثق من نفسه بالنهوض لكن باذن الامام فيستحب له ان يستاذنه ويستحب للامام ان ياذن له فتجيء فيه الاحكام الاربعة قلت قد يظهر من النصوص السابقة عدم اشتراط اذن الامام في الخروج الى من طلبها لانه باغ كما ان المتجه كون اقسامها خمسة كما في ير فانها تحرم كما عرفت اذا منع الامام منها ومع طلبها ابتداء عند بعض عرفت بل ظاهره هو ايضا التحريم في الاخير كما سمعت كما عرفت وايضا قد يقتضي ظاهر النصوص السابقة عدم الكراهة في الجواب اليها مع طلب المشرك لها وان كان المسلم ضعيفا لانه باغ كما سمعت فالاولى جعل المكروه طلبها بناء على المختار كما ان المباح ما ذكر مع عدم الطلب من كل منهما الكن في عد تحريم المبارزة على الضعيف على اشكال قيل من قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم ومن عموم الخطاب بالقتال ولا يخفى عليك ما في الاول من منع كونه القاء بل هو شهادة وعن جامع المقاصد ان الاولى الترك ثم قال وان قيل ما في الاخبار مشكل مع الاذن وبدونه الاول مشكل لانه مع الاذن كيف يحرم او يكره وهل باذن الامام في الحرام قلنا يحتمل ان ياذن الامام ولا يعلم حال المستاذن فيكون التحريم او الكراهة بناء على ان المبارزة من دون اذن مكروهة وهو كما ترى لا حاصل له بعد ما عرفت والله العالم فروعان الاول المشرك اذا طلب المبارزة ولم يشترط عدم الاعانة جاز للمسلمين معونة قرنه المسلم كما في عد والتحرير والغنية وغيرها لانه قتل المشرك حيث وجد الا اذا رجع او فر او نكل المبارز عن قرنه

جانب الاعانة الا مع شرطه عدمها وابطل ابن الجنيد شرط عدم المقاومة وعن ابن الجنيد انه قال اذا خرج جماعة الى جماعة ولم يقع بينهم شرط على ان كل واحد واحد بعينه بعضا كان لبعضهم ما نة بعض على صاحبه قبل الفراغ من صاحبه وبالجملة لا اشكال في الحكم المزبور الا اذا كانت عادة تقوم مقام الشرط كما اومى اليه في هي في نظير المسئلة قال لو خرج المشرك طالبا للبراز جاز لكل احد رميه وقتله لانه مشرك لا امان له ولا عهد له الا ان تكون العادة جارية بينهم ان من خرج يطلب المبارزة لا يتعرض له فيجري ذلك مجرى الشرط الاخر ولانه كالعقد فان شرط ان لا يقاتله غيره وجب له الوفاء كما في عد وير ولف بل لا اجد فيه خلافا الا ما يحكى عن ابن الجنيد من انه شارطوا ان لا يعين احد على احد كان هذا الشرط باطلا لان الله تعالى الزم المؤمنين بالدفع عن المؤمنين ممن يريد البغي عليهم وقال النبي ص المؤمنون يد على من سواهم وفيه ان ذلك مخصوص بغير صورة الشرط في الفرض الذي هو كالامان للكافر على هذا الوجه فلا يجوز نقضه نعم ان فر المسلم فطلبه الحربي جاز دفعه عنه كما في عد وير ولف وهي وغيرها لانقضاء القتال المشروط فيه الامان ما دام القتال ولو شرط المشرك ان لا يقاتل حتى يرجع الى صفه فهي وجب الوفاء له الا ان يترك المسلم قتاله او يثخنه بالجراح فيرجع فيتبعه ليقتله او يخشى عليه منه فيمنع ويدفع عن المسلم ويقاتل ان امتنع من الكف عنه لانه نقض الشرط وابطل امانه قلت وهو كذلك اما لو كان الشرط على هذا الوجه ايضا فقد يقال ان المتجه الوفاء له ايضا قال في ير لو انهزم تاركا للقتال او مثخنا بالجراح جاز قتال المشرك الا ان يشترط الامان يقاتل حتى يرجع الى فئته فيجب الوفاء له الا ان يترك المسلم او يثخنه بالجراح فيتبعه ليقتله او يخشى عليه منه فيمنع ويدفع عن المسلم فان امتنع قوتل ولو اعان المشركون صاحبهم كان على المسلمين اعانة صاحبهم يقاتلون من اعان عليه بل في هي وير ولا يقاتلونه لانه ليس لنقض من جهته ولو اثخن المسلم بالجراح لان المبارزة هكذا اقتضاها ولكن لو حجز بينهما وخلى سبيل العلج جاز وما في رواية الجمهور من ان عليا ع وحمزة اعانا عبيدة بن الحرث على قتل شيبة بن ربيعة حين اثخن عبيدة بالجراح قضية في واقعة لم يحك فيها الشرط وكيف كان فلو فر المسلم لم يطلبه الحربي لم يجز محاربته لانه لم ينقض شرطا وقيل والقائل بعض علمائنا على ما في لف بل قيل هو الظاهر من كلام الشيخ يجوز ما لم يشترط الامان حتى يعود الى فئته وفيه ان مقتضى المبارزة المفروض فيها شرط عدم المقاتلة من غير المبارز ذلك فيجب الوفاء بها الثاني لو شرط ان لا يقاتله غير قرنه فاستنجد اصحابه فقد نقض امانه وان تبرعوا فمنعهم فهو في عهدة شرطه وان لم يمنعهم جاز قتاله معهم كما في عد لان المفروض كون ذلك باستنجاده اما لو فرض عدمه كان ذلك من اصحابه لا نفسهم فالمتجه قتالهم دونه وفي ير فان كان قد شرط ان لا يقاتله غير مبارزه وجب فان استنجد اصحابه فاعانوه فقد نقض ويقتل معهم ولو منعهم فلم يمتنعوا فامانه باق ويقاتل اصحابه ولو سكت من نهيهم عن المعاونة نقض امانه ولو استنجد جاز قتاله مطلقا ولعله يريد ما ذكرناه والا كان لا يخلو من نظر في الجملة والمراد بالوفاء بالشرط هنا ما يرجع خلافه الى الغدر المنهي عنه كما هو واضح والله العالم الطرف الثالث في الذمام والامان نفي ضرر وهو الكلام في حكمه الدال على سلامة الكافر نفسا ومالا اجابة لسؤاله ذلك وفيه ان الظاهر عدم اعتبار السؤال فيه ولا كونه على النفس والمال بل هو على حسب ما يقع فيهما او في احدهما او في غير ذلك لعله لا يريد اختصاصه بما ذكره وعلى كل حال فلا خلاف في مشروعيته بيننا وبين المسلمين كما في هي بل الاجماع بقسميه عليه قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه وقال السكوني قلت لابي عبد الله ع ما معنى قول النبي ص يسعى بذمتهم ادناهم قال لو ان جيشا من المسلمين حاصروا قوما من المشركين فاشرف رجل فقال اعطوني الامان حتى القى صاحبكم واناظره فاعطاه ادناهم الامان وجب على افضلهم الوفاء به وخبر حبة العرني قال امير المؤمنين ع من ائتمن رجلا على دمه ثم خاس به فانا من القاتل بريء وان كان المقتول في النار وخاس اي نكث بالعهد وفي خبر مسعدة بن صدقة عنه ايضا ان عليا ع اجاز امان عبد مملوك لاهل حصن من الحصون وقال هو من المؤمنين وخبر عبد الله بن سليمان سمعت ابا جعفر صلوات الله عليه يقول ما من رجل امن رجلا على ذمته ثم قتله الا جاء يوم القيمة يحمل لواء الغدر بل الظاهر لحوق شبهة الامان به قال الصادق ع في خبر محمد بن الحكم لو ان قوما حاصروا مدينة فسألوهم الامان فقالوا لا فظنوا انهم قالوا نعم فنزلوا اليهم كانوا امنين وفي خبر الثمالي عن ابي عبد الله ع عن رسول الله ص المتقدم سابقا ايما رجل من ادنى المسلمين او افضلهم نظر الى رجل من المشركين فاجازه فهو جار حتى يسمع كلام الله فان تبعكم فاخوكم في الدين وان ابى فابلغوه مامنه واستعينوا بالله عليه ونحوه خبر ابن حمران وجميل بن دراج كليهما عن ابي عبد الله ع عن رسول الله ص وخبر جميل الاخر عنه ايضا لانه قال ايما رجل من المسلمين نظر الى رجل من المشركين من اقصى العسكر فادناه فهو جار والمراد بنظره اليه جارته اياه الى غير ذلك من النصوص المروية عند العامة والخاصة لا سيما النبوي المشهور عند الطرفين المؤمنون بعضهم اكفاء بعض تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم فما عن ابي الصلاح لا يجوز لاحد من المسلمين ان يجير كافرا ولا يؤمن اهل حصن ولا قرية ولا مدينة ولا قبيلة الا باذن السلطان الجهاد فان اجار بغير اذنه اثم ووجب جارته وجوز ولم تجز ذمته وان كان عبدا وامسك عمن اجار من الكفار واضح الفساد بعد ما عرفت ولكن في خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع قال قرأت في كتاب لعلي ع ان رسول الله ص كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ومن لحق بهم من اهل يثرب ان كل غازية غزت يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين فانه لا يجاز حرمة الا باذن اهلها وان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وحرمة الجار على الجار كحرمة امه وابيه ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على عدل وسواء وفي المحكي عن نهاية ابن الاثير ومنه كتابه بين قريش والانصار وان سلم المؤمنين واحد فلا يسالم مؤمن دون مؤمن اي لا يصالح

واحد دون اصحابه وانما يقع الصلح بينهم وبين علمائهم باجماع ملائهم على ذلك لكن ذلك كله كما ترى هو في غير ما نحن فيه وعلى كل حال فتمام الكلام فيه يحصل في البحث عن العاقد والعبارة والوقت اما العاقد فلا بد ان يكون مسلما بالغا عاقلا فلا تسلب عبارة الصبي والمجنون ومن في حكمه كالنائم والسكران ونحوهما في الانشاء الا ما خرج من وصية الاول ولعله لذا الدخول ايضا منهما في لفظ الرجل والمسلم بل والثاني في الثالث حقيقة وان دخلا في حكمه بالنسبة الى بعض الاحكام مختارا اذ لا عبرة بامان المكره اجماعا محكيا في المنتهى بل محصلا ولظهور الادلة في المختار فالاصل عدم ترتب حكمه عليه مسلما كما هو ظاهر النصوص السابقة فلا عبرة بامان غيره وان كان يقاتل مع المسلمين وفي دعائم الاسلام عن ابي جعفر ع وان امنهم ذمي او مشرك كان مع المسلمين في عسكرهم فلا امان له نعم يستوي في ذلك الحر والمملوك المأذون له بالجهاد وغيره والذكر والانثى بلا خلاف كما اعترف به في المنتهى في الاخير ونسبه فيه ايضا الى علمائنا واكثر اهل العلم في العبد لعموم قوله يسعى بذمتهم ادناهم وخصوص خبر مسعدة في العبد عن امير المؤمنين عليه السلام معللا له بانه من المؤمنين فما عن ابي حنيفة وابي يوسف من اختصاص الامان بالعبد المأذون في القتال واضح الفساد بعد ما عرفت من انه لا حجر بالنسبة الى ذلك والا لم يكن فرق بين المأذون في القتال وغيره ولما في المنتهى من ان ام هاني قالت لرسول الله ص يا رسول الله اني اجرت احمائي واغلقت عليهم وان ابن امي اراد قتلهم فقال رسول الله ص قد اجرنا من اجرت يا ام هاني انما يجير على المسلمين ادناهم واجارت زينب بنت رسول الله العاص بن الربيع فامضاه رسول الله ص الى غير ذلك وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرناه انه لو اذم المراهق او المجنون او المكره ونحوهم ممن عرفت لم ينعقد امانه ولكن لو اغتر المشرك فزعم الصحة وجاء معه نعم الى مأمنه لما سمعته من نحوى خبر محمد بن حكيم المؤيد بالاعتبار وكذا كل حربي دخل دار الاسلام لشبهة الامان كان يسمع لفظا فيعتقده امانا او يصحب رفقة فيتوهمها امانا او يشتمل عقد الامان على شرط فاسد لكن لا يعلم المشرك افساده او نحو ذلك بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في المنتهى للفحوى المزبورة وغيرها ولو ادعى الكافر الشبهة لم يقبل اذا لم يثبت ما يقتضيها لعموم الامر بالقتل والاسر وغيره ويجوز ان يذم الواحد من المسلمين وان كان ادناهم كالعبد والمرأة لاحاد من اهل الحرب عشرة فما دون كما صرح به جماعة لما سمعته سابقا ولا يجوز ان يذم عاما لسائر المشركين ولا لاقليم لاهل اقليم او بلدان منه او نحو ذلك اقتصارا فيما خالف عموم الامر بقتل المشركين كما بان ستر على المتيقن من الادلة السابقة وهل يذم لقرية او حصن قيل نعم كما اجاز علي ع زمام الواحد لحصن من الحصون لاطلاق قوله ع يسعى بذمتهم ادناهم ولخبر السكوني المشتمل على قوم من المشركين وقيل لا يجوز وهو الاشبه عند المصنف لاصالة عدم ترتب الاثر فيبقى عموم الامر بقتل المشركين بحاله وفعل علي ع قضية في واقعة فلا يتعدى منها الى غيرها ولكن فيه ان الاصل مقطوع بالاطلاق السابق بل العموم المخصوص به والمحكي عن علي ع ما هو كالتعليل العام ومنه اخذ عمر بن الخطاب فيما رواه الجمهور عن فضل بن يزيد الرقاشي قال جهز عمر بن الخطاب جيشا فكنت فيه فحصرنا موضعا فراينا ان سنفتحها اليوم وجعلنا نقبل ونروح فبقي عبد منا فراطنهم وراطنوه فكتب لهم الامان في صحيفة وشدها على سهم فرمى بها اليهم فاخذوها وخرجوا فكتب الى عمر بن الخطاب بذلك فقال العبد المسلم رجل من المسلمين ذمته ذمتهم فالمتجه الحاق القرية الصغيرة والقافلة القليلة بالاحاد كما صرح به في المنتهى وحاشية الكركي وغيرهما واما الامام فيذم لاهل الحرب عموما وخصوصا على حسب ما يراه من المصلحة بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في المنتهى لان له الولاية عامة والامر موكول اليه في ذلك ونحوه وكذا من نصبه الامام للنظر في جهة يذم لاهلها عموما وخصوصا على حسب ما يراه من المصلحة ايضا لانه فرع ومنزلته ذلك اما في غير ما له الولاية عليه فهو كغيره من المسلمين ولا خلاف في انه يجب الوفاء بالذمام على حسب ما وقع بل في المنتهى الاجماع لما سمعته من الادلة السابقة التي منها انه غدر مع عدم الوفاء ما لم يكن متضمنا لما يخالف الشرع فانه لا يلزم عليه الوفاء به بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به الفاضل بل ولا اشكال لكن قد عرفت وجوب رده الى مأمنه اذا كان لم يعرف الفساد ضرورة كونه حينئذ ممن دخل بشبهة الامان التي قد عرفت اقتضاءها ذلك كما هو واضح ولا فرق في وجوب الوفاء بين المذم وغيره ولو الامام لما سمعته من اطلاق الادلة لكن في النهاية لا يجوز لاحد ان يذم عليه اي الامام بل زاد في نكت المصنف ان المراد ان يذم الواحد لقوم فهذا لا يمضي ماضيه على الامام وفيه انه بناء على اعتبار الاحاد في الذمام وفرض خروج القوم عن الاحاد لكثرتهم لم يمض لا على الامام ولا على غيره ويمكن ان يكون الشيخ نظر الى ظاهر خبر مسعدة عن ابي عبد الله ع عن النبي ص في اداب السرايا الى ان قال واذا حاصرتم اهل حصن فارادوك على ان تنزلهم على ذمة الله وذمة رسوله فلا تنزلهم ولكن انزلهم على ذممكم وذمم ابائكم واخوانكم فانكم ان تخفروا ذممكم وذمم ابائكم واخوانكم كان ايسر عليكم يوم القيمة من ان تخفروا ذمة الله وذمة رسوله ولكن فيه انه يمكن كون المراد عقد الصلح ونحوه مما لا يجوز الا للامام او منصوبه لا ما نحن فيه على انه قيل المراد بالذمة هنا العهد وفي الخبر النهي عن ذلك على وجه الاحتياط والاعظام لعهد الله تع خوفا من ان يتعرض لنقضه من لا يعرف حقه من جملة الاعراب وسواد الجيش فالنهي عنه نهي تنزيه وعلى كل حال فالظاهر عدم الفرق في الذمام المزبور بين الامام وغيره وقد سمعت ما وقع من امير المؤمنين ع في اجازة ذم العبد لحصن مضافا الى اطلاق النصوص والفتاوى هذا وقد تقدم انه لو اكره العاقد على الامان لاسر ونحوه لم ينعقد لما عرفت من اعتبار الاختيار واما العبارة فهو ان يقول المسلم امنتك او اجرتك او انت في ذمة الاسلام قاصدا بذلك الانشاء وكذا كل لفظ دل على هذا المعنى صريحا وان كان الاولان هما المستفادان من الاية وقول النبي ص من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن اغلق عليه بابه فهو امن الا ان الظاهر عدم الفرق بينهما وبين غيرهما مما يدل على ذلك صريحا من غير فرق بين اللفظ العربي وغيره قال جعفر بن محمد ع على

ما رواه في الدعائم الامان جائز باي لسان كان وفي الدعائم ايضا عن علي ع انه اذا اومى احد من المسلمين او اشار بالامان الى احد من المشركين فنزل على ذلك فهو امان كل ذلك مضافا الى عموم قوله ع يسعى بذمتهم ادناهم وغيره بل وكذا يستفاد الحكم مما سمعته في كل كناية علم بها ذلك من قصد العاقد ولو كنايته ولو قال لا باس عليك او لا تخف او نحو ذلك لم يكن ذماما ما لم ينضم اليه من قراين حالية او مقالية ما يدل على انشاء وقصد الامان بذلك لكن قد يشكل بانه مفهومه ذلك في منع كون مفهومه لانشاء المزبور على الوجه المذكور بل فيها ايضا انه لا بد من قبول الحربي اما نطقا او اشارة او سكوتا اما لو رد لم ينعقد فيها ايضا مع عدم الانعقاد مع القبول بعد الرد اذا كان المؤمن باقيا على امانه لاطلاق الادلة وكذا الحكم اذا ادى مسلم المشرك بالمجيء مثلا او قال قف او قم او ارم سلاحك نعم لو زعم المشرك ذلك ونحوه امانا كان ممن دخل بشبهة الامان الذي قد عرفت حكمه سابقا بلا خلاف فيه بيننا بل وفي جميع ما ذكرناه كما اعترف به في المنتهى بل ولا اشكال فما عن بعض الجمهور من كون الاخيرين امانا والاوزاعي ان ادعى الكافر انه امان وقال انما وقفت لانك امنتني وان لم يدع ذلك فليس بامان ولا يقبل واضح الفساد واما وقته فقبل الاسر بلا خلاف اجده فيه فلا يجوز لاحاد الناس بعده بل في المنتهى نسبة ذلك الى علمائنا والشافعي واكثر اهل العلم للاصل بعد ظهور الادلة في غير الحال المزبور حتى من الذي اسره فما عن الاوزاعي من صحة عقده بعد الاسر واضح الفساد واما اجارة زينب زوجها ابا العاص بن الربيع بعد الاسر فانما صح لاجازة النبي ص اياه ضرورة ان له الامان بعد الاسر كما ان له الملاقة وبذلك يخالف الامام غيره ولذا عمر انه قد نهم مقام النبي ص في ذلك امن الحرام ان بعد الاسر وبالجملة فالامان للمسلمين ما دام الامتناع ولو لكونه في مضيق او قرية او نحوهما بل لو اشرف جيش الاسلام على الظهور فاستذم الخصم جاز مع نظر المصلحة المعتبرة في صحة سائر الامان على ما صرح به بعضهم او عدا كما في عد ولعله الاوفق باطلاق الادلة الشامل لذلك والحال المزبور ايضا فلو امن جاسوسا او من فيه مضرة لم ينعقد للاصل والعموم بعد انسياق الادلة الى غيره واما لو استذموا بعد حصولهم في الاسر فاذم لم يصح لما عرفت ولو اقر المسلم انه اذم لمشرك فان كان في وقت يصح فيه انشاء الامان قبل اجماعا كما في المنتهى لقاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به والا فلا بان كان اقراره بعد الاسر لم يصح لانه لا يملكه حينئذ يملك الاقرار به بل هو في الحقيقة اقرار في حق الغير نعم لو قامت للمشرك بينة على ذلك ثبت وجرى عليه حكم الامان وكذا لو اقر جماعة كما عن الشيخ وغيره التصريح به ضرورة ان تعدد المقر لا يقتضي كونه من الشهادة التي موضوعها الاخبار الجازم بحق للغير لا ما يشمل فعل انفسهم فما عن بعض الجمهور من القبول لكونهم عدولا غير متهمين واضح الفساد نعم لو شهد بعض منهم ان بعضا منهم امنه بعض اخر اتجه القبول ح مع حصول شرائط العدالة ونحوها ولو ادعى الحربي على المسلم الامان فانكر المسلم ولا بينة فالقول قوله كما في عد وغيرها بل صرح فيها كما عن جماعة بعدم اليمين عليه ولعله لما قيل من ان الاسر والقتل حكمان ثابتان على الحربي وبمجرد دعواه لا يسقطان وان انكار المسلم لا يلزم على حق يترتب عليه بل على ما يقتضي سقوطهما قد علم ثبوته من الاسر والقتل وان كان لا يخ من نظر كما اعترف به في المسالك قال لانه ان كان في حالة يمكن المسلم فيها انشاء الامان او ينفعه اقراره له فيتجه على القاعدة المشهورة البينة على المدعي واليمين على من انكر وان كان في وقت لا ينفعه كما لو كان اسيرا لم يتجه عليه يمين لان اقراره في تلك الحال لا ينفعه بل انشاؤه كذلك ويمكن الجواب عن الاول بان الحق في الامان ليس منحصرا في المسلم بل يتعلق به وبغيره ممن استحق المال والنفس فيكون ذلك كالوكيل الذي يقبل اقراره ولا يتوجه عليه يمين قلت قد يقال ان دعوى الحربي ان كانت وهو باق على امتناعه لم يتوجه له يمين على المسلم لان له الرجوع عن الامان في تلك الحال فانكاره ح بمنزلة رجوعه وقولهم يجب الوفاء به يراد به بعد غرور الحربي وركونه اليه وصيرورته في قبضته لانه ح يكون غدرا وربما كان في قوله نعم اشارة اليه بل لعل ما منه اشارة الى ارادة وجوب الوفاء بهذا المعنى وان كانت منه على من جاء به كما استمعت في المنتهى فقد يقال بتوجه اليمين كما استمعت وان كانت دعواه على غيره فلا يمين له عليه لما عرفت فيه ولو حيل بينه وبين الجواب بموت او اغماء لم تسمع دعوى الحربي الا بالبينة لعدم ما يدل عليها فيبقى العموم بحاله ولكن في الحالين يرد الى مأمنه ثم هو حرب كما في الكتب السابقة معللا له في الاخيرين بالشبهة وفيه انه مناف للحكم بتقديم قول المسلم وعدم قبول دعواه فان مقتضاهما اجراء حكم الاسر والقتل عليه وليس في الادلة درء ذلك عنه بمجرد الشبهة نحو ما جاء في الحد وانما فيها دخول الحربي بشبهة الامان وهو يقتضي تحقق اشتباهه لا الاكتفاء بمجرد دعواه والاحتياط الذي في الدماء في غير اهل الحرب لكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط مع امكانه وفرض المسئلة في المنتهى انه لو جاء المسلم بمشرك فادعى انه اسره وادعى الكافر انه امنه قال القول قول المسلم لانه معتضد بالاصل وهو اباحة دم الحربي وعدم الامان وقيل يقبل قول الاسير لانه يحتمل صدقه فيكون هذا شبهة تمنع من قتله وقيل يرجع الى من يعضده الظاهر فان كان الكافر ذا قوة ومعه سلاحه فالظاهر صدقه وان كان ضعيفا مسلوبا سلاحه فالظاهر كذبه فالوجه الاول ولو صدقه المسلم قال اصحاب الشافعي لا يقبل لانه لا يقدر على امانه ولا يملكه فلا يقبل اقراره وقيل يقبل لانه كافر لم يثبت اسره ولا نازعه فيه منازع فيقبل قوله في الامان قلت لا يبعد القبول مع كونه في يد المسلم وتحت سلطانه اذ الحق راجع اليه بل قد يشك في جريان الاصل في اصل المسئلة بدعوى اعتبار كون الاسر ونحوه مجاري في ترتب الاحكام وان كان يمكن دفع ذلك باصالة الصحة في فعل المسلم واصالة عدم صدور الامان منه على ان ذلك يقتضي سد باب لم تكن منحصرة امكان الدعوى على كل حال وايضا الامر غير منحصر في الدم حتى يتجه الاحتياط فيه لانه قد يكون الاستيلاء مقتضيا للاسترقاق كما لو كان الاسير امرأة وملكية المال ونحو ذلك ولو كانت الدعوى على غير من جاء به فلا يمين له على المنكر لان اقراره في تلك الحال غير مجد نعم له اليمين على من جاء

بعد على نفي العلم بامان غيره اذ قلنا ان اقراره يحكى في تلك الحال وبالجملة فالمسئلة غير محررة في كلامهم وفي المروي في دعائم الاسلام عن علي ع انه اذا ظفر
برجل من اهل الحرب فان زعم انه رسول اليكم فان عرف ذلك وجاء بما يدل عليه فلا سبيل لكم عليه حتى يبلغ رسالته ويرجع الى اصحابه وان لم يجد
على قوله دليلا فلا تقبلوا هذا وفي عدة ولا يعقد اكثر من سنة ولكن لم يحضرني ما يدل عليه بل قد سمعت اطلاق الادلة ونحن في غنى عن ذلك اذا انعقد الامان
وجب الوفاء به بحسب ما شرطاه وغيره اجماعا ما لم يكن متضمنا لما يخالف الشرع بلا خلاف وستسمع الكلام في نحو ذلك في المهادنة انشاء الله وان عقد الحربي
الامان ليسكن في دار الاسلام دخل ماله تبعا في وجوب الوفاء له وعدم جواز التعرض له وان لم يذكره بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في المنتهى لضرورة
اقتضاء الامان الكف عنه واخذ ماله مناف لذلك ولو ذكر ماله في الامان كان تاكيدا له فلو التحق بدار الحرب فان كان للتجارة او رسالة او تنزه وفي
نيته العود الى دار الاسلام فالامان باق لبقاء نيته على الاقامة وان كان للاستيطان بها انتقض امانه لنفسه بنقض ما هو كالشرط عليه دون ماله
الذي ثبت الامان له ولم ينتقض بما انتقض به امان النفس فيستصحب ولا ينافي ذلك تبعية المال للنفس في الامان ضرورة اقتضائها ثبوت
الامان له لا دوران امانه على امانها فيجب رده اليه لو طلبه وصح له بيعه وهبته وغير ذلك من التصرفات اذ هو بالتبعية المزبورة صار كالمصرح
بامانه مستقلا نعم لو اخذه الى دار الحرب انتقض الامان فيه بل وكذا لو كان قد اشترط عليه عدم الامان لماله اذا استوطن دار الحرب ولعله هو مراد من
قيد بقاء الامان للمال بما اذا كان الامان مطلقا فلو كان مقيدا بكونه في دار الاسلام انتقض امان المال ايضا فلا يرد عليه ما في المنتهى من ان الامان
لا يكون الا في دار الاسلام ومن ثم يبطل امانه لو انتقل الى دار الحرب بنية الاقامة اما لو دخلها بنية العود لم ينتقض امانه في نفسه قطعا ولا ماله
والله العالم ولو مات او قتل انتقض الامان في المال ايضا اذا لم يكن له وارث مسلم وصار فيئا ويختص به الامام ع لانه لم يوجف عليه بخيل ولا
ركاب فهو من الانفال التي جعلها الله له كارث من لا وارث له وكذا الحكم لو مات في دار الاسلام ولم يكن له وارث مسلم ضرورة كون الحكم
فيهما معا بناء على ما صرح به الفاضل وغيره انتقاله الى وارثه الكافر الذي لم يعقد له الامان خلافا لابن حنبل والمزني والشافعي في احد قوليه
فيبقى الامان فيه لوارثه باعتبار انتقاله اليه متعلقا به حق الامان كالرهن ونحوه وفيه منع كون الامان حقا كذلك وانما هو متعلق بنفس المالك
وقد مات وللشافعي قول آخر يكون غنيمة وفيه انه غير ماخوذ بقهر وغلبة وكذا الكلام في الذمي لو مات في دار الاسلام وله وارث حربي كما هو
واضح كذا قالوا ولكن لا يخلو ذلك عن بحث ونظر ان لم يكن اجماع ضرورة ملكية من في يده المال لكونه مال حربي قد استولى عليه بناء
على انتقاض الامان فيه بالموت بل لا يخفى ما سمعته من ابن حنبل من وجه خصوصا اذا كان وارثه معه ولو متجددا له بولادة ونحوها ولو
اسره المسلمون لم يزل الامان عن ماله لكن لا يخفى اما ان يمن عليه الامام ع او يفاديه او يقتله او يسترقه فعلى الاولين يرد ماله اليه وعلى الثالث
يكون ماله للامام ع اذا لم يكن له وارث الا الحربي على حسب ما عرفت وفي الرابع الذي اشار اليه المص بقوله فان استرق ملك ماله تبعا لرقبته
كما في عدة مع زيادة ولا يختص به من خصه الامام برقبته بل للامام وان اعتق وفي المنتهى وان استرق زال ملكه عنه لان المملوك لا يملك شيئا وصار فيئا
وان اعتق بعد ذلك لم يرد اليه وكذا لو مات لم يرد على ورثته سواء كانوا مسلمين او كفارا لانه لم يترك شيئا وفي ذلك التصريح بكون ماله
فيئا للامام نحو ما سمعته من عدة قال فقول المص ملك ماله تبعا اراد به التبعية في الملك لا في المالك فلا يستحقه مسترقه لانه مال لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب ولو اعتق بعد ذلك لم يعد عليه ولو من عليه عاد اليه قلت ظاهرهم بناء المسئلة على مسئلة مالكية العبد وعدمها وانه لا فرق
في ذلك بين الابتداء والاستدامة فيتجه ح بناء على القول بها كما هو ظاهر المص فيما ياتي انشاء الله ولو للاستدامة بقاء المال على ملكيته ولكن
يثبت سلطان المولى عليه بواسطة سلطانه على المالك فيصح له جميع التصرفات فيه بخلاف العبد فانه محجور عليه للاية ولثبوت حق المولى في المال
ولو على الوجه المزبور فلا يصح تصرفه في شيء منه بدون اذنه وح فبقاء عبارة المص على ظاهرها من التبعية في المالك ح اولى بل لعل ذلك ايضا
في غير المال المزبور من امواله التي في دار الحرب ولعل هذا من اكبر الشواهد على [illegible] العبد للملك ولو الاستدامي باعتبار كونه كالقابل للعتق
واقصى ما يدل على عدم ملكية العبد على القول به عدم ابتداء ملكه وهو عبد لا ما ملكه سابقا اذ على القول بعدمها يزول ملكه بمجرد استرقاقه
فيبقى بلا مالك ويدخل في ملك من استرقه وان لم يستول على المال لكونه في دار الحرب مثلا او يكون للامام لانه من الانفال التي منها المال
الذي لا مالك له او لمن هو في يده ولو كافرا ان كان في يده او هو مباح والكل لا تساعد عليه الادلة بل هو مجرد تهجس وقولهم العبد وماله لمولاه
لا يراد منه ما يشمل ما نحن فيه بل المراد به بناء على الملكية ان سلطنة التصرف للمولى وان كانت العين ملكا للعبد فيصح بهذا الاعتبار
نسبته الى كل منهما وعلى عدم الملكية ضرب من التجوز في مالية العبد كالاختصاص ونحوه وقد اشبعنا الكلام في المسئلة في محله والحمد لله فلاحظ
وتامل والله العالم ولو دخل المسلم دار الحرب مستامنا فسرق وجب عليه اعادته الى المسروق كما صرح به الفاضل وغيره سواء كان صاحبه في دار الاسلام
او دار الحرب قبل الظهور اما لان المستامن في عدم خيانتهم وان لم يكن مصرحا به ولكن لا يخلو من نظر ان لم يكن اجماعا فان الامان لا يقتضي
ازيد من مامونية المستامن لا العكس فلعل الاولى الاستدلال بالنهي عن الغلول والغدر لهم ضرورة او لو يتم هذا الفرد من غيره والله العالم ولو اسر
المسلم الحربيون واطلقوه بامان وشرطوا عليه الاقامة في دار الحرب والامن منه لم يجب عليه الاقامة بل يحرم لتمكنه من الهجرة على حسب ما عرفت
سابقا وحرمت عليه اموالهم بالشرط كما في المنتهى وغيره ولكن فيه انه شرط لا يجب الوفاء بالعقد الذي تضمنه بل هو في الحقيقة ليس عقدا يشتمل

وكذا لو اطلقوه على مال لم يجب الوفاء لهم به فالاولى الاستدلال باطلاق النهي عن الغلول والغدر نعم لو هرب منهم كان له الاخذ من مالهم كما في المنتهى
لاباحة انفسهم واموالهم للمسلمين فليس غلولا ولا غدرا في الحقيقة كي يشمله النهي المزبور عنهما ولو دخل المسلم دار الحرب بامان فاقترض مالا من
حربي وعاد الينا ودخل صاحب المال بامان في المنتهى كان عليه رده اليه لان مقتضى الامان الكف عن اموالهم قلت هو كذلك وان لم يدخل المقرض
الينا وكذا قوله ايضا ولو اقترض حربي من حربي مالا ثم دخل المقترض الينا بامان فان عليه رده اليه لان الاصل وجوب الرد ولا دليل على براءة
الذمة والله العالم ولو اسلم الحربي وفي ذمته مهر لزوجته وكانت قد اسلمت معه او قبله كان لها المطالبة به ان كان مما يملكه المسلم والا
فقيمته وان كان قد اسلم هو خاصة لم يكن للزوجة مطالبته ولا لوارثها الحربي كما صرح به الفاضل وغيره لانهم حربيون ولا امان لهم على ذلك
فله منعه عليهم بل في المسالك ان مقتضى اطلاق المص لوارث عدم الفرق بين المسلم منه والحربي وهو متجه من حيث ان اسلام الزوج قبلها اوجب
استيلائه على ما لكنه من مالها الذي من جملته المهر وكلما استولى عليه يملكه كغيره من اموال اهل الحرب وكونه في ذمته بمنزلة المقبوض في يده
فينبغي ان يملكه باسلامه مع بقائها على الحربية وح فلا يزيله ما يتجدد من اسلامها ولا اسلام وارثها مع كون وارثها مسلما فهذا الاطلاق في محله
وكذلك اطلاق العلامة في كثير من كتبه قلت قد تبعه على ذلك الاردبيلي ومقتضاه ان الحكم كذلك في ساير الديون وان كانت ثمن مبيع ولكن في حاشية الكركي
ان الذي صرح به جماعة عدم السقوط بل حكي في ذلك بعد ذلك عن جماعة من الاصحاب ان الحربي اذا اسلم سقط عنه مال اهل الحرب الذي كان في ذمته اذا
كان غصبا او اتلافا او غير ذلك مما حصل بغير التراضي والاستيمان واما ما ثبت في ذمته بالاستيمان كالقرض وثمن المعاوضات فانه يبقى في ذمته
بشبهة الامان وان لم يكن وقع صيغة امان ويؤيده ما ذكروه من ان المسلم او الحربي لو دخل اليهم وخرج لهم بمال ليشتري به شيئا لم يجز التعرض له
لانه امانة وكذا لو دفع الى احد شيئا وديعة لم يجز التعرض لها الحاقا للامانة بالامان ولا يخفى عليك ح الاشكال فيما ذكره مضافا الى ما صرح به
الفاضل في المنتهى والتذكرة ومحكي التحرير في مفروض المسئلة بانه ليس لها ولا لورثتها الكفار المطالبة اما اذا كانوا مسلمين فان لهم المطالبة واولى من ذلك ما لو
اسلمت هي بعد اسلام الزوج ضرورة ان استحقاق الوارث فرع استحقاقها بل عنه في التذكرة في باب النكاح التصريح بان اسلام الزوج الحربي يوجب الحربية
عليه نصف المهر ان كان قبل الدخول وجميعه ان كان بعده ومقتضى ثبوت ذلك لها في ذمته ان لها المطالبة به لو اسلمت وماتت وكان لها وارث
مسلم ولو الامام بل مقتضى ما ذكره هو من التاييد ان لها المطالبة به وهي كافرة ولعل التحقيق في المسئلة سقوط مطالبتها به وهي حربية وعدم وجوب
الاداء لها كذلك ولكن لا يملكه لانه في ذمته وليس عينا كي تدخل في ملكه باغتنامها وحيازتها فاذا اسلمت هي بعد او ماتت وكان لها وارث مسلم
صحت المطالبة به لكون المال باقيا على ملكها او ملك وارثها وانما امتنع وجوب الاداء باعتبار كونها حربية فلا يجب لها على المسلم شيء اما لانه سبيل او لان
المراد من جب الاسلام ما قبله ذلك ونحوه مما هو من التكاليف الشرعية بخلاف ما كان بالمعاملات والتجارة عن تراض واشباه ذلك ومن هنا امكن الفرق بين
عوض المتلفات والغصب ونحوهما وبين المعاملات اذ فرض كون الحكم اتفاقيا فلا يجب الوفاء بالاولى بل تبرء الذمة بالاسلام لكونه من قبيل التكاليف
مثل قضاء الصلوة والصوم وان كان له جهة دينية الا انه ليس من جميع الوجوه بخلاف ما كان بالمعاملة كالقرض وثمن المبيع ونحو ذلك مما يقع
بين المشركين والمسلمين ويحكم بصحته بخلاف مثل الاتلاف الذي لو وقع من المسلم لم يطالب به لان مال الحربي ونفسه هدر فيمكن ان يكون ذلك كذلك
حتى لو وقع فيما بينهم وان كانوا يلزمون بما الزموا به انفسهم فليس في الحقيقة عليه دين وانما هو مجرد تكليف بالاسلام يسقط وليس كذلك ثمن المبيع
ونحوه وان كان لا يجب الاداء عليه الاسلام بالمطالبة بعد فرض كون من له المال حربيا الا انه دين ثابت عليه في ذمته وح فالمتجه تنزيل عبارة المص و
غيرها ممن اطلق على ما اذا كان الوارث حربيا بل لعل الظاهر منها ذلك واما احتمال الفرق بين المهر وغيره من ثمن المبيع ونحوه كاحتمال جواز تملك من اسلم
ما في ذمته مطلقا مناف لظاهر كلام الاصحاب بل والادلة من الاستصحاب وغيره فتامل جيدا فانه منه يظهر لك وجه النظر فيما في المنتهى وغيره في ذلك بلا حاصل
يرجع اليه وكيف كان فلو ماتت الزوجة قبل اسلام الزوج وكان لها وارث مسلم ثم اسلم او اسلمت هي قبله ثم ماتت طالبه وارثها المسلم دون الحربي بلا
خلاف بل ولا اشكال اما في الاول فلانتقال المهر للوارث المسلم فلا يسقط باسلامه واما في الثاني فلثبوت الحق للمسلمة وينتقل منها الى وارثها
كما هو واضح والله العالم **خاتمة** فيه فصلان الاول في التحكيم الذي هو العقد مع الكفار بعد التراضي على ان ينزلوا على حكم حاكم فيعمل على
مقتضى حكمه واليه اشار المص بقوله يجوز ان يعقد العهد على حكم الامام او غيره ممن نصبه للحكم وان كان فيه بعض القصور وعلى كل حال فلا خلاف
في مشروعيته وقد رووا العامة والخاصة ففي رواية الجمهور ان النبي ص لما حاصر بني قريظة رضوا بان ينزلوا على حكم سعد بن معاذ فاجابهم ص الى
ذلك فحكم عليهم بقتل رجالهم وسبي ذراريهم فقال له النبي لقد حكمت بما حكم الله تع به فوق سبعة ارقعة وفي خبر مسعدة بن صدقة
عن ابي عبد الله ع في وصية النبي ص لمن يؤمره على سرية واذا حاصرت اهل حصن فارادوك ان تنزلهم على حكم الله تع فلا تنزلهم ولكن انزلهم على
حكمكم ثم اقض فيهم بعد بما شئتم فانكم ان انزلتموهم على حكم الله لم تدروا اتصيبوا حكم الله فيهم ام لا واذا حاصرت اهل حصن فارادوك ان
تنزلهم على ذمة الله وذمة رسوله فلا تنزلهم ولكن انزلهم على ذممكم وذمم ابائكم واخوانكم فانكم ان تخفروا ذممكم وذمم ابائكم واخوانكم كان
ايسر عليكم يوم القيمة من ان تخفروا ذمة الله وذمة رسوله ونحوه في رواية الجمهور ومن هنا كان المحكي عن محمد بن الحسن الشيباني من العامة
عدم جواز انزال الامام لهم على حكم الله تع بل في المنتهى والذي رواه علماؤنا المنع وقال ابو يوسف يجوز ذلك لان حكم الله تع معلوم اذ هو في

حق الكفرة المقاتلين القتل او الاسترقاق في ذراريهم والاستغنام لاموالهم قلت لا ينبغي التامل في جواز ذلك للنبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام الذي هو معصوم عن الخطاء نعم هو غير جائز لائمتهم فلا وجه لما يظهر من الفاضل من المنع خصوصا بعد قوله لمعاذ قد حكمت بحكم الله فوق سبعة ارقعة وما سمعته من ابي يوسف من الجواز لان حكم الله معلوم يدفعه ان المراد بالنزول على حكم الله هو تعيين احد افراد التخيير المذكورة عند الله تعالى شانه ولا ريب في كونه غير معلوم لغير النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام عندنا كما هو واضح وكيف كان فيعتبر في الحاكم كمال العقل اذ لا عبرة بحكم الصبي والمجنون والسكران ونحوهم والاسلام لم يستغن عن ذكره بقولهم والعدالة لعدم كون الفاسق محل ائتمان لما هو دون ذلك بل هو ظالم منهي عن الركون اليه وحكومة ابي موسى الاشعري المعلوم فسقه وكفر عمرو بن العاص لم تكن برضا امير المؤمنين عليه السلام كما هو معلوم من كتب السير والتواريخ وهل تراعى الذكورية والحرية قيل نعم لنقص المراة والعبد عن هذه المرتبة والظاهر قوله عليه السلام انزلوهم على حكمكم في غيرهما ولكن فيه تردد من ذلك ومن اطلاق الفتاوى وانجبار القصور و… العدالة والمعرفة بالمصالح الحاضرة والمتاخرة بل واعتبار المعرفة في الاحكام الشرعية كي لا يكون حكمه مخالفا للشرع … ويشترط في الحاكم شروط سبعة ان يكون حرا مسلما بالغا عاقلا ذكرا فقيها عدلا … ان شرط العدالة يغني عن اشتراط البلوغ والاسلام واما الذكورة والحرية فقد عرفت الكلام في اشتراطهما والعلم لا قوي عدمه لما عرفت والظاهر جواز كونه اعمى او محدودا في قذف مثلا وتاب واسيرا معهم خلافا للبعض العامة لوجوه اعتبارية مدفوعة باعتبار العدالة والمعرفة والفقاهة ولا خلاف في انه يجوز المهادنة على حكم من يختاره الامام بل في المنتهى الاجماع عليه لانه لا يختار الا الصالح للحكم دون المهادنة على حكم من يختاره اهل الحرب الا ان يعينوا رجلا يجتمع فيه شرائط الحاكم كما وقع من بني قريظة حيث اختاروا سعد بن معاذ فقبل النبي صلى الله عليه وآله منهم ولكن لا يخفى عليك ان هذا ليس مهادنة على اختيارهم وقد سمعت الامر بانزالهم على حكمكم وفي المنتهى لو نزلوا على حكم رجل غير معين واسند التعيين اليهم يختارونه لا نقبله منهم قبل ذلك منهم ثم ينظر فان اختاروا من يجوز ان يكون حاكما قبل منهم وان اختاروا من لا يجوز تحكيمه كالعبد والصبي والفاسق لم يجز اعتبارا للانتهاء بالابتداء وقال الشافعي لا يجوز اسناد الاختيار اليهم لانهم ربما يختارون من لا يصلح لذلك والاول مذهب ابي حنيفة وعندي فيها تردد قلت انه كان الاختيار اليهم في التعيين من العسكر بعد ان كان الحكم للجيش يتجه الجواز ضرورة كونه من النزول على حكمنا فيندرج في الخبر المزبور لكن لو فرض اختيارهم غير الصالح منهم فلا ريب في عدم قبوله الا انه هل يقتضي بطلان عقد الهدنة المزبور او يبقى على مقتضاه فيختارون غيره جديدا للصالح وجهان اقواهما الثاني كما ان الاقوى بقاء الحكومة للحاكم لو فرض حكمه بخلاف الشرع غلطا فيستأنف حكمه ح بعد ذلك بالمشروع خلافا لابي حنيفة وهو واضح نعم لو مات الحاكم قبل الحكم بطل الامان ويردون الى مامنهم بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال ضرورة عدم ما اتفقوا عليه من الحاكم الشخصي والفرض انهم نزلوا على حكمه فهم في الامان حتى يردوا الى مامنهم نعم لو اتفقوا ثانيا على حاكم اخر جامع للشرائط جاز ونفذ حكمه لعموم الادلة والله العالم ويجوز ان يستند الحكم الى اثنين واكثر مع ملاحظة الاجماع بلا خلاف اجده فيه بل في المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بعد اطلاق الخبر المزبور فيعتبر ح اتفاقهما على الحكم فلو مات احدهما او احدهم بطل حكم الباقي او الباقين كالوصيين المراد كون الوصي مجموعهما الا مع الاتفاق عليه ويعينوا غيره وهل يجوز اسناد الحكم الى اثنين او اكثر على ان يكون كل واحد مستقلا ولكن التخيير بيد المسلمين مع الاختلاف في المحكوم به او الكفار وجهان اقواهما الجواز للاطلاق ولا يجوز النزول على حكم اثنين احدهما كافر كما صرح به في المنتهى بل وكذا غيره ممن فقد شرطا من شرائط الحاكم ضرورة اقتضاء الدليل عدم الفرق بين الاستقلال والانضمام ولو نزلوا على حكم حاكم معين فمات قبل الحكم لم يحكم عليهم غيره الا اذا اتفقوا ولو طلبوا غيره ممن لا يصلح للحكم لم يجابوا اليه لكن لا يردون الى مامنهم وكذا لو نزلوا على حكم معين فبان انه غير صالح للحكم والظاهر عدم جواز التراضي بين الجميع بحكم غير الصالح والله العالم وكيف كان فلا خلاف بل ولا اشكال بعد مشروعية التحكيم في انه يتبع ما يحكم به الحاكم الا ان يكون منافيا لوضع الشرع كالحكم بالرد الى مامنهم الا اذا شرطوا في عقد الهدنة بانهم ان لم يحكم فلان مثلا نرد الى مامننا فانه يجوز ح او يكون منافيا لمصلحة المسلمين اذ يجب على الحاكم ملاحظة ما فيه الحظ لهم و ح ينفذ حكمه كما نفذ حكم سعد بن معاذ في بني قريظة بقتل الرجال وسبي الذرية واغتنام المال حتى قال النبي صلى الله عليه وآله لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وكذا لو حكم باسترقاق الرجال وسبي النساء والذرية واخذ المال او حكم بالمن على الرجال والنساء والذرية وترك السبي اذ قد تكون المصلحة في ذلك فكما يجوز للامام المن كذا يجوز للحاكم بعد فرض مشروعية حكمه وما عن بعض الجمهور من عدم الجواز لان الامام لا يملك ذلك في الذرية مثلا مع السبي يدفعه الفرق بين ما تحقق فيه السبي المقتضي للتملك وبين ما نحن فيه مما لم يتحقق فيه السبي كما هو واضح ولو حكم بان يعقدوا عقد الذمة ويؤدوا الجزية جاز ايضا ولزمهم ان نزلوا على حكمه كما عن الشيخ التصريح به وما عن الشافعي من عدم الجواز في احد الوجهين لان عقد الذمة عقد معاوضة فلا يثبت الا بالتراضي ولذا لم يجز ان يجبر الاسير على ذلك يدفعه وضوح الفرق بين المقام المسبوق بالرضا بالحكم الذي منه ذلك وبين الاسير الذي لم يسبق منه التراضي المعتبر في العقد ولو حكم بالفداء مضى حكمه وبالجملة ينفذ حكمه الموافق لما قرره الشرع فيهم مع ملاحظة مصلحة المسلمين ولو اراد المن على من حكم بالقتل جاز كما يحكى عن ثابت بن قيس الانصاري انه سأل النبي صلى الله عليه وآله ان يهب له الزبير بن باطا اليهودي ففعل بعد حكم سعد عليهم بقتل الرجال نعم لو حكم على الكافر منهم مثلا بالقتل ثم اراد الاسترقاق ففي المنتهى لم يكن له ذلك لانه لم يدخل على هذا الشرط ولكن لا يخفى ما فيه من نظر على كل حال فالظاهر عدم وجوب الحكم على الحاكم وان كان قد قبل التحكيم للاصل

ولو حكم بالقتل والسبي واخذ المال فاسلموا سقط الحكم في القتل خاصة في بعض النسخ وفي اخرى لا في المال كما في عد وهي كره وهي التي شرحها ثاني الشهيدين فقال لان الاسلام يحقن الدم بخلاف الاسترقاق والمال فانهما يجامعان الاسلام كما لو اسلم المشرك بعد الاخذ ونحوه في فوائد الشرائع للكركي الا ان المتن فيها اسقط الحكم الا في المال ومقتضاه عدم جواز السبي لكن لم اجد به قائلا بل لا اجد خلافا في عدم سقوط السبي واخذ المال نعم ليس له استرقاق من حكم عليه بالقتل بعد سقوط القتل عنه بالاسلام خلافا للبعض العامة فجوزه كما لو اسلم بعد الاسر وفيه ان الاسير قد ثبت للامام استرقاقه بخلاف المفروض الذي قد تعين فيه بحكم الحاكم القتل ولكن قد سقط بالاسلام لقوله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم نعم لا يسقط سبي الذرية والنساء لثبوت ذلك عليهم بالحكم قبل الاسلام ولا ينافيه الاسلام بعد اصالة او تبعا اما لو اسلموا قبل الحكم عصموا اموالهم ودماءهم وذراريهم من الاستغنام والقتل ضرورة انهم اسلموا وهم احرار لم يسترقوا واموالهم لم تغنم فلا يجوز استرقاقهم ولا اغتنام اموالهم لاندراجهم ح في قاعدة من اسلم حقن ماله ودمه والفرض عدم تعلق حكم الحاكم به كالسابق ولو جعل للمشرك فدية عن اسراء المسلمين لم يجب الوفاء لانه لا عوض للحر كما صرح بذلك غير واحد من غير فرق بين الشراء وغيره نعم لو جعل جعلا على رفع الاسر عنه ممن يجوز له الجعالة على ذلك على وجه يدخل في الجعالة الشرعية وجب الوفاء ولو دخل الحربي بامان فقال له الامام ان رجعت الى دار الحرب والا حكمت عليك حكم اهل الذمة فاقام سنة ففي المنتهى جاز ان ياخذ منه الجزية وان قال له اخرج الى دار الحرب فان اقمت عندنا صيرت نفسك ذميا فاقام سنة ثم قال اقمت لحاجة قبل قوله ولم يجز اخذ الجزية منه لاصل البراءة بل يرد الى مامنه وقال الشيخ وان قلنا يصير ذميا كان قويا لانه خالف الامام وفيه منع المخالفة بعد فرض كون المراد من الاقامة التوطن لا مثل الفرض الذي لم يعلم فيه ذلك بعد قوله اني اقمت لحاجة وهو شيء لا يعلم الا منه فيقبل ويجوز الامان لمن قال من المشركين انا افتح لكم الحصن مثلا للاطلاق والادلة ثم ان اشتبه بين اهل الحصن فلا يقتل احد منهم للمقدمة بل عن الشافعي ولا يسترق لذلك ايضا وعن بعض الجمهور استخراجه بالقرعة ثم يسترق الباقون والاحتياط في الدم لا يلحق مثله في الاسترقاق ولكنه كما ترى ومقتضى المقدمة عدم جوازهما معا كما لو اسلم واحد منهم قبل الفتح فقال كل واحد منهم انا هو وعن الاوزاعي يسعى كل واحد منهم في قيمة نفسه ويترك له عشر قيمته ولا دليل عليه بل مقتضى الدليل خلافه والله العالم

الفصل الثالث في الجعالة لا خلاف كما اعترف به الفاضل بل ولا اشكال في انه يجوز لوالي الجيش اماما او غيره جعل الجعائل لمن يدله على مصلحة من مصالح المسلمين كالتنبيه على عورة القلعة وطريق البلد الخفي ونحو ذلك ويستحق المجعول له الجعل بنفس الفعل كغيره من افراد الجعالة سواء كان مسلما او كافرا لعموم الادلة وليس للجيش الاعتراض وان كانت الغنيمة لهم لعموم الولاية ولفعل النبي صلى الله عليه وآله وقد استوفينا الكلام بحمد الله تعالى في احكام الجعالة في محلها فلاحظ وان قال المصنف وغيره ان كانت الجعالة من ماله دينا اشترط كونها معلومة الوصف والقدر وان كانت عينا فلابد ان تكون مشاهدة او موصوفة بما يرتفع به الغرر المنهي عنه وان كانت من مال الغنيمة جاز ان تكون مجهولة كجارية وثوب للحاجة ولان النبي صلى الله عليه وآله قد جعل للسرية من الجيش الثلث والربع من الغنيمة المجهولة بل في المنتهى لا نعلم فيه خلافا ولكن قد ذكرنا في كتاب الجعالة ما يعلم منه تحقيق الحال في ذلك وغيره فلاحظ وتامل ثم العمل المجعول له ان كان مما لا يتوقف تحققه على الفتح كالدلالة على الطريق ونحوه استحق المجعول له الجعل بنفس ذلك وان لم يحصل الفتح وان كان مما يتوقف على الفتح كما لو قال من دلنا على ما يفتح به القلعة فله كذا توقف على الفتح ولعل منه ما لو قال من دلنا على طريق القلعة فله الجارية المعينة او مطلقا منها لان جعالة شيء منها يقتضي اعتبار فتحها حكما وان لم يذكر لفظا تفريع لو كانت الجعالة عينا كالجارية ونحوها وفتح البلد على امان فكانت في الجملة التي تعلق بها الامان لم يبطل الامان لامكان مضيه خلافا لابي اسحق من الشافعية فابطله لاستحقاق المجعول له لعين المفروض تعلق الامان بها وفيه ان مجرد ذلك لا يقتضي البطلان فانه ان اتفق المجعول له واربابها على بدلها او بدفع العوض لهم وامساكها بالعوض له جاز الامان ولا يبطل نعم ان تعاسرا فسخت الهدنة كما صرح به الشيخ منا وفي المحكي عنه والشافعي من العامة لتعذر الامضاء ح لسبق تعلق حق الدال المفروض فتعذر الجمع بينه وبين الامان المتاخر عنه ولكن يردون الى مامنهم تجنبا عن الغدر بعد فرض نزولهم على الامان بل لهم تحصيل القلعة كما كانت من غير زيادة وقد يقال بتقديم بقاء الهدنة واستحقاق المجعول له القيمة كما لو تعذر تسليمها اليه بالاسلام لو كانت جارية ترجيحا للهدنة المصلحة على الفسخ المحتمل عدم التمكن من الفتح او توقفه على قتل جملة من المسلمين او نحو ذلك مما يدخل به تحت قاعدة الضرر بل عن الفاضل في اخر اختياره بل مال اليه بعض من تاخر عنه لكن لا يخفى عليك صعوبة انطباقه على قواعد الامامية ولو كانت الجعالة جارية فاسلمت قبل الفتح لم تدفع اليه سواء كان مسلما او كافرا لخروجها عن قابلية الاسترقاق ولكن دفعت اليه القيمة عوضا عنها كما صرح به غير واحد ولعله لكونه اقرب من استحقاق اجرة المثل وربما استدل عليه بان النبي صلى الله عليه وآله صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاء منهم رده اليهم فلما جاء نساء مسلمات منعه الله تعالى من ردهن الى ازواجهن وامره برد مهورهن وفيه ما فيه من الهدنة وان كان هو كما ترى كذا الكلام لو اسلمت بعد الفتح وكان المجعول له كافرا لعدم ملك الكافر المسلم ابتداء ووجوب نقله عنه استدامة نعم لو كان المجعول له مسلما دفعت اليه لان الاسلام لا يرفع الملك الحاصل بالفتح كما لو اسلم بعد المسبي سبيه او ماتت قبل الفتح او بعده ولا تفريط بالدفع لم يكن له عوض كما صرح به الشيخ فيما حكي عنه وغيره بل والشافعي في احد قوليه لانه تحقق فيها اذ فات بفواتها خلافا للشافعي في القول الاخر فتدفع له القيمة كما لو تعذر تسليمها بالاسلام وفيه ان التسليم في المسلمة ممكن ولكن منع منه الشرع فجبر بالقيمة جمعا بين الحقين بخلاف الفرض الذي تعذر التسليم فيه عقلا من دون تفريط ولا دليل على استحقاق غيرها بل الاصل ينفيه والله العالم

الطرف الرابع في الاسارى وهم ذكور واناث فالاناث من الكفار الاصليين الحربيين غير معتصمين بذمة او عهد وامان يملكن بالسبي ولو كانت الحرب قائمة وكذا الذراري اي غير البالغين بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به في المنتهى بل في الغنية وكذا الاجماع عليه وهو الحجة مع ما ارسله في المنتهى من ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان وكان يسترقهم اذا سباهم نعم يعتبر في التملك تحقق صدق السبي والقهر لاصالة عدمه مع عدمهما فلا يكفي مجرد النظر ولا وضع اليد ولا غير ذلك مما لا يتحقق معه صدقهما نعم لا يعتبر استمرار القهر فيبقى على الملك لو هرب كالصيد الذي هو المحل فيه بحق بعد ان اباح الشارع تملكهم بذلك بل الظاهر عدم اعتبار نية التملك بعد الاستيلاء على الوجه المزبور كما قلنا في حيازة المباح بل الظاهر عدم اختصاص التملك بها بالمسلمين فلو قهر بعضهم بعضا ملكه كما يملك الصيد باصطياده وقد دلت عليه جملة من النصوص المذكورة في كتاب البيع من الحيوان بل عن بعض مشايخنا دعوى الاجماع بقسميه عليه وان كان لولا ذلك لم يخل الحكم من نظر فلاحظ وتامل وقيل يلحق الخنثى المشكل والممسوح البالغان بالنساء في الاسترقاق وعلى للشبهة الدارئة للقتل وعدمها قتل ان لم يكن اجماعا بان ذلك لا يقتضي جواز الاسترقاق مطلقا الا ان يثبت جواز استرقاقهم على وجه يكون ذلك كالاصل متعدد كل حال فلو اشتبه الطفل بالبالغ اعتبر بالانبات للشعر الخشن على العانة بالمس او النظر فمن لم ينبت وجهل سنه ولم يحصل العلم بالبلوغ ولو من امارات لم ينص الشارع عليها بالخصوص الحق بالذراري بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما اعترف به بعضهم بل ولا اشكال ضرورة ثبوت البلوغ بالعلامة المزبورة التي اقتصر عليها هنا للغلبة عدم معرفة غيرها من السن ونحوه غالبا والا فلا فرق بينها وبين غيرها من علامات البلوغ وان لم يتحقق شيء منها فالاصل العدم وفي المنتهى وغيره ان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بهذا واجازه النبي صلى الله عليه وآله وفي خبر ابي البختري عن جعفر عن ابيه قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله عرضهم يومئذ على العانات فمن وجده انبت قتله ومن لم يجده انبت الحقه بالذراري ولو ادعى الاحتلام وكان ممكنا في حقه قبل كما عن بعضهم التصريح به لعموم ما دل على قبوله من غيره وتامل فيه بعض الناس لكنه في غير محله نعم قد يتامل فيما عن بعضهم من النص للتصريح بالقبول لو ادعى استعجال النبات بالدواء للشبهة الدارئة للقتل وان نفى عنه الباس بعض الافاضل والله العالم وكيف كان فالذكور البالغون يتعين عليهم القتل ان اسروا وقد كانت الحرب قائمة ولم تضع اوزارها بلا خلاف محقق معتد به اجده فيه وان حكي عن الاسكافي انه اطلق التخيير بين الاسترقاق والفداء بهم والمن عليهم ومقتضاه عدم القتل لكنه معلوم البطلان نصا وفتوى ففي خبر طلحة بن زيد المنجبر بما عرفت سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان ابي يقول ان للحرب حكمين اذا كانت الحرب قائمة ولم يثخن اهلها فكل اسير اخذ في تلك الحال فان الامام فيه بالخيار ان شاء ضرب عنقه وان شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحط في دمه حتى يموت وهو قول الله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض الآية الا ترى ان المخير الذي خير الله تعالى الامام على شيء واحد هو الكفر كما في بعض النسخ القتل وفي التهذيب وليس هو على اشياء مختلفة فقلت لابي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل او ينفوا من الارض قال ذلك الطلب ان تطلبه الخيل حتى يهرب فان اخذته الخيل حكم عليه ببعض الاحكام التي وصفت لك والحكم الآخر اذا وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال فكان في ايديهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من عليهم فارسلهم وان شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم فصاروا عبيدا واختلاف النسخ فيما سمعته من الحكم الذي لا مدخلية له فيما نحن فيه مع عدم وضوح معناه لا يقدح في دلالته على المطلوب كما ان الاستشهاد فيه بالآية التي هي في المحارب المسلم المشتملة على غير القتل كذلك ايضا مع احتمال كون المراد بذكرها التشبيه في الحكم في الجملة باعتبار كون الغرض من محاربي الله ورسوله وسعاة الفساد في الارض ولعدم مشروعية الاسر قبل الاثخان قال الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم وقال تعالى ايضا فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها وفي كنز العرفان المنقول عن اهل البيت عليهم السلام ان الاسير ان اخذ والحرب قائمة تعين قتله اما بضرب عنقه او قطع يديه ورجليه وتركه حتى ينزف ويموت وان اخذ بعد انقضاء الحرب تخير الامام بين المن والفداء والاسترقاق ولا يجوز القتل ولو حصل منه الاسلام في الحالين مع قائمة ولعله يرجع اليه ما قيل من ان في الآية تقديما وتاخيرا تقديره فضرب الرقاب حتى تضع الحرب اوزارها ثم قال حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء وهو اولى مما عن الشافعية من ان الامام مخير مطلقا بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بل وما عن الحنفية من تخيير الامام بين القتل والاسترقاق قيل وقولهم الآية منسوخة او مخصصة بواقعة بدر وظاهر الآية قريب من مذهب الشافعية وفيه ان الآية ظاهرة في منع القتل بعد الاثخان والاسر لقوله تعالى فاما منا بعد واما فداء كما انه بل ظاهرها عدم الاسترقاق ولكن ثبت بالسنة وربما قيل ان الاسر كان محرما بقوله ما كان لنبي ثم نسخ بهذه الآية ولعل تنزيل تلك على الاسر قبل الاثخان اولى من ذلك كما ان الظاهر توجيه اللوم بها على من اشار على النبي صلى الله عليه وآله بالفداء في السبعين اسيرا يوم بدر الذين كان اسرهم قبل الاثخان ثم تاب الله عليهم ويمكن ان يراد بعدم الاثخان فيها انه قبل ان يقوى الاسلام لقلة المسلمين يومئذ لا عدم الاثخان في المحاربة المخصوصة التي هي محل البحث لكن على كل حال فيها اشعار بعدم جواز الاسر قبل الاثخان والله العالم وكيف كان فالحكم المزبور مقيد بما اذا لم يسلموا بلا خلاف اجده فيه بل عن كره وهي الاجماع عليه بل ولا اشكال ضرورة حقن الدم بالاسلام الذي امر النبي صلى الله عليه وآله بالقتال عليه حتى يحصل قال رسول الله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها

عصموا مني دماءهم وفي خبر الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام الاسير اذا اسلم فقد حقن دمه وصار فيئا كما لا خلاف ايضا في ان له المن عليه بل ولا اشكال ضرورة اولويته بذلك من الاسر بعد تقضي الحرب لما يسلم انما الكلام في ضم الاسترقاق والفداء اليه وعدمه فعن الشيخ التخيير بين الثلاثة بل لعله مقتضى اطلاق المتن لانه بل هو خيرة ثاني الشهيدين ولعله للجمع بين الخبر المزبور المقتضي لتعين الاسترقاق ولكن لا قائل به وبين المرسل في غيره من انه فادى النبي صلى الله عليه وآله اسيرا اسلم برجلين وما سمعته من اولويته مما نحن فيه من الكافر الذي اسر بعد تقضي الحرب بل قيل وان كنا لم نعرف القائل بعينه بتعينه لعدم دليل معتد به على جواز الاسترقاق والفداء بعد عدم جمع الخبرين المزبورين لشرائط الحجية وبعد منع اولويته بذلك من الاسر بعد تقضي الحرب وقد اسلم ضرورة كون اسلامه بعد تعلق حق الاسترقاق به ولو على التخيير فلا يسقط بالاسلام بخلاف الفرض الذي لا حكم له الا القتل ولولا انه وقد سقط بالاسلام الذي هو مانع ايضا عن الاسترقاق ابتداء ايضا كالقتل مضافا الى اصالة الحرية بل والفداء ايضا كذلك اذ هو فرع تعلق حق به نعم قد يوجد الفداء عنه والمرسل السابق مع عدم الجابر له وفيه انه لا وجه لرد المسلم للكفار اللهم الا ان يكون ذا عشيرة تمنعه وغير ذلك نعم لو قلنا بجواز استرقاقه في تلك الحال او فدائه او المن عليه امكن ح استصحابه ولكن ظاهرهم عدمه ومنه يظهر لك ما في استدلال البعض به اللهم الا ان يقال ان الاسر مقتض للاسترقاق باعتبار كونهم فيئا للمسلمين ومماليك لهم كما يأتي في بعض النصوص النافية للربا بينهم وبين المسلم وان تعين قتله شرعا فيتجه حينئذ استصحابه بعد سقوط القتل بالاسلام ويتبعه الفداء والمن ولعله لا يخلو من قوة ولكن الاحتياط بالاقتصار على المن اولى والله العالم وكيف كان فالامام مخير في كيفية القتل ان شاء ضرب اعناقهم وان شاء قطع ايديهم وارجلهم وتركهم ينزفون حتى يموتوا كما صرح به غير واحد بل هو المشهور بين الاصحاب بل ربما ظهر من بعض عدم الخلاف فيه بل من آخر دعوى الاجماع عليه للخبر المزبور الذي قد زيد فيه كون القطع من خلاف والاستدلال بالآية المذكورة فيها مع ذلك الصلب بل والنفي من الارض الذي لم اجد به قائلا هنا ولعله لذا مع ضعف الخبر المزبور واحتمال كون المراد المثال لا افراد القتل كالغنائم وخير القاضي فيما حكي عنه بين انواع القتل بالاطلاق ومعلومية مشروعية الاجهاز عليه كما صرح به غير واحد مع عدم الموت بالنزف بل الى ذلك يرجع ايضا ما عن الحلبي من التخيير بين القتل والصلب الا انه لا دليل عليه بل ظاهر ما سمعته من الخبر خلافه فيخرج المسألة عن قدح وهو لا يخلو من قوة خصوصا بعد ما ذكره غير واحد من كون التخيير هنا تخيير شهوة لا اجتهاد في المصلحة لان المطلوب قتلهم بخلاف التخيير الآتي فانه تخيير اجتهاد فيما يراه من المصلحة باعتبار ولايته العامة ومع ذلك فالاحوط اختيار احد النوعين المذكورين في النص والفتوى واحوط منه مراعاة المصلحة ايضا فيهما فانه ربما يكون القطع اصلح باعتبار الرعب والرهب المقتضي لاتباع ضعيف العقيدة من الكفار للمسلمين وربما يكون ضرب العنق اصلح باعتبار آخر والله العالم وان اسروا بعد ان تقضي الحرب لم يقتلوا وكان الامام مخيرا بين المن والفداء والاسترقاق كما صرح به غير واحد بل هو المشهور نقلا وتحصيلا بل في محكي كره وهي نسبته الى علمائنا اجمع وهو الحجة بعد الخبر المزبور المعتضد بظاهر الآية في المن والفداء الذي قد يستفاد منه الاسترقاق خصوصا بعد ما سمعته سابقا في خبر الزهري المعتضد بما في غيره من كونهم وما في ايديهم فيئا للمسلمين ومملوكين لهم حلالا فالمحكي عن القاضي من زيادة القتل في افراد التخيير لا دليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه وبه يخرج عن اطلاق الامر بقتلهم وعن ابن حمزة من التفصيل بين من يقر على دينه بالجزية كالكتابي فالثلاثة وبين غيره كالوثني الذي لا يقر على دينه فالمن والمفاداة ويسقط الاسترقاق بل في المختلف ايضا بعد ان حكاه عن الشيخ ايضا وفيه انه غير مناف للاسترقاق كما في النساء منهم التي قد عرفت عدم الخلاف في استرقاقهن بل الاجماع بقسميه عليه ولذا كان صريح جماعة وظاهر الباقين عدم الفرق بين الجميع ثم ان ظاهر النص والفتوى اطلاق التخيير لكن الفاضل في المحكي عن جملة من كتبه وثاني الشهيدين عينا الاصلح من الثلاثة لكونه الولي للمسلمين المكلف بمراعاة مصالحهم ومقتضاه عدم التخيير الا مع التساوي في المصلحة فيتخير تخيير شهوة ولا ريب في كونه احوط وان كان اجتهادا في مقابلة اطلاق التخيير من ولي الجميع الذي هو اعلم بالمصالح وليس هو من اطلاق تصرف الولي المنوط بالمصلحة كالوكيل ومع اختيار الاسترقاق او المال فداء فلا ريب في انه من الغنيمة التي يتعلق بها حق الغانمين كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم ولا ينافيه تخيير الامام بين ما يكون غنيمة وغيره بعد ان كانوا هم الذين اسروه وقهروه واقصى تخيير الامام ان له المن عليه باعتبار كونه اولى من المؤمنين بانفسهم فمع فرض اختياره المالية بالاسترقاق او الفداء تعلق بها حق الغانمين كالاولياء في القصاص اذا اختاروا الدية فانه يتعلق بها حق الدين وغيره والله العالم وكيف كان فلو اسلموا بعد الاسر لم يسقط عنهم هذا الحكم الذي هو التخيير بين الثلاثة بلا خلاف معتد به اجده فيه بل ولا اشكال للاصل والاطلاق نعم في محكي ط قيل ان اسلم سقط عنه الاسترقاق لان عقيلا اسلم بعد الاسر ففاداه النبي صلى الله عليه وآله ولم يسترقه وفيه ان ذلك حكاية حال فلا تعم مع كون المفاداة احد الامور المخير فيها فلعله اختارها لذلك لا لاصل عدم جواز الاسترقاق ثم ان ظاهر المتن كون الحكم المزبور للاسير بعد انقضاء الحرب وربما احتمل عمومه له قبل انقضائها وقد عرفت البحث فيه مفصلا في المحكي عن الاسكافي من مضمون الخبر المزبور لو اسلم الاسير حقن دمه وصار فيئا والا فهو على اطلاقه خصوصا في معرض المقام الذي لا قتل فيه قبل الاسلام ايضا ولو عجز الاسير عن المشي لم يجب قتله لانه لا يدرى ما حكم الامام فيه كما في محكي كره وغيرها من كتبه ولعل المراد عدم جواز القتل كما هو ظاهر النهاية والمعتبر ومنته وغيرهما على ما حكي عن بعضها بل هو صريح بعضهم بل صرح ايضا بوجوب الارسال والاصل في ذلك قول علي بن الحسين عليه السلام في خبر الزهري اذا اخذت اسيرا فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فارسله ولا تقتله فانك لا تدري ما حكم الامام فيه المنجبر بعمل من عرفت خصوصا

ابن ادريس منهم الذي لا يعمل بالمعتبر من اخبار الآحاد فضلا عن غيره لكن في نسبة الامر بالملاقاة الى النهاية بعد ان حكم بعدم حل قتله وكانه مشعر بتردد منه فيه ولعله لضعف الخبر ولان القتل يتعين عليه فلا يجوز للمسلم ان يتركه وينصرف لما فيه من الاخلال بالواجب وتقوية الكفار بما يؤدي ذلك الى الاحيا في الخلاص ورد بانه اجتهاد في مقابلة النص المعتبر بالعمل بمن عرفت قلت ان كان المراد من الاسير في محل البحث الذي اسر بعد انقضاء الحرب فلا اشكال في عدم جواز قتله على كل حال لما سمعته من النص والفتوى ولعله هو الظاهر منها هنا ضرورة كونه الذي لا يعلم حكم الامام فيه من المن والفداء والاسترقاق وان كان المراد الذي اسر قبل انقضاء الحرب على معنى عدم العلم بحكم الامام في كيفية قتله بل ربما فسر به نحو عبارة المتن فقد يقال ان عدم جواز قتله لكونه من الحد المختص بالامام كالزاني المحصن وان كان لا يخلو من نظر او منع لكونه مشركا مامورا بقتله نهارا وجهارا بل يؤيده في الجملة خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد عن اخيه قال سألته عن رجل اشترى عبدا مشركا وهو في ارض الشرك فقال العبد لا استطيع المشي وخاف المسلمون ان يلحق العبد بالعدو ايحل قتله قال اذا خاف فليقتله ونحوه خبره الآخر المروي عن كتاب مسائله لاخيه الا انه قال اذا خاف ان يلحق القوم يعني العدو حل قتله بل لعل المفروض اولى بالقتل لكونه غير مال العدو ولكن ذلك كله لا يكون وجها للفرق من التردد في الامر بالملاقاة بعد جزمه بحرمة قتله نعم قد يتردد في عدم جواز قتله لما سمعت بل ربما كان ذلك وجها للتعبير المص بعدم وجوب القتل بناء على كون مراده هذا الفرد من الاسير على معنى ان عدم الوجوب للجمع بين ما دل على الامر بقتل المشركين حيث وجدتموهم وبين ما دل على ان الاسير حكمه للامام وان كان التحقيق ما عرفت بل الظاهر عدم جواز سحب العزد الاول من الاسير مثلا بعنوان الاتيان به الى الامام على وجه يؤدي الى قتله اما الثاني فلا يبعد جوازه لكونه متعين القتل وكيف كان فلو بدره مسلم او كافر فقتله اي الاسير بغير دية كان هدرا بلا خلاف اجده فيه بيننا لعدم احترامه فلا يترتب عليه دية ولا كفارة واحتمال استرقاق الامام الفرد الاول مناف لمفادها على وجه يكون غنيمة لا يوجب ضمانه قبل ذلك كما هو واضح ويجب ان يطعم الاسير ويسقى وان اريد قتله في ذلك الوقت الذي يحتاج فيه الى الاطعام كما صرح به غير واحد بل نسبه في المنتهى الى الاصحاب بل نفي الخلاف عنه عدا شاذ من المتأخرين محتجين عليه بصحيح ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن قول الله عز وجل ويطعمون الطعام على حبه الآية قال هو الاسير وقال الاسير يطعم وان كان يقدم للقتل وقال ان عليا عليه السلام كان يطعم من خلد في السجن من بيت مال المسلمين وبخبر مسعدة بن زياد المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال اطعام الاسير والاحسان اليه حق واجب وان قتلته من الغد وبحسن زرارة او صحيحه عن ابي عبد الله عليه السلام اطعام الاسير حق على من اسره وان كان يراد من الغد قتله فانه ينبغي ان يطعم ويسقى ويرفق به كافرا كان او غيره ونحوه اخبار منصور بن حازم وجراح المدائني وسليمان بن خالد عنه ايضا ولكن الانصاف انسياق الندب من النصوص المزبورة بملاحظة بعض القرائن فيها سيما خبر ابي بصير المشتمل على تعليله بالآية المساقة للمدح مضافا الى معلومية عدم احترام نفس المشرك الذي هو شر الدواب المؤذية بل الكلب تلزمها نعم قد يتوقف على الطعام لبقاء حياته حتى تصل الى الامام والله العالم ويكره قتله صبرا كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام لم يقتل رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا صبرا غير عقبة بن ابي معيط وطعن بن ابي خلف فمات بعد ذلك ضرورة اشعاره بمرجوحيته التي لا ينافيها وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وآله المحتمل رجحانه لمقارنته امرا آخر على ان الحكم مما يتسامح فيه والمراد بالقتل صبرا ان يقيد يداه ورجلاه مثلا حال قتله وح فاذا اريد عدم الكراهة اطلقه وقتله ولعل هذا هو المراد مما فسره به غير واحد بل نسبه بعض الى المشهور من انه الحبس للقتل وفي القاموس صبر الانسان وغيره على القتل ان يحبس ويرمى حتى يموت وقد قتله صبرا وصبره عليه واما ما قيل كما حكاه في المسالك من انه التعذيب حتى يموت او القتل جهرا بين الناس او التهديد بالقتل ثم القتل وغيرها القتل وينظر اليه آخر او لا يطعم ولا يسقى حتى يموت بالعطش والجوع فلم اجد ما يشهد لها بل الاخير منها مناف لما سمعته من وجوب الاطعام والسقي ولكن قد نفى بعضهم الباس عن كراهة الكل للتسامح وكذا يكره حمل رأس الكافر المقتول في المعركة لكونه تمثيلا او كالتمثيل والاشعار عدم نقل رأس كافر قط الى رسول الله صلى الله عليه وآله بمرجوحيته في الجملة وللخوف من فعل مثله بالمؤمن مع ان الحكم مما يتسامح فيه نعم لو كان في نقله نكاية للكفار وقوة للمسلمين امكن زوالها ولعله لذا حمل رأس ابي جهل بل في بعض الاخبار حمل امير المؤمنين عليه السلام رأس عمرو بن عبد ود والله العالم ويجب مواراة الشهيد وغيره من المؤمنين دون الحربي وغيره من الكفار بلا خلاف ولا اشكال بل قيل لا يجوز دفنه بلا اشكال فيه وان كان فيه نظر بل منع للاصل السالم عن معارضة حرمة التشريع بعد ان كان الدفن من المعاملة لا من العبادات فهو حينئذ للكافر وغيره من الحيوانات حتى الكلب والخنزير على مقتضى الاصول والنهي في الصحيح الآتي انما يراد به في مقام توهم وجوب مواراة الجميع ولو للمقدمة فيراد منه ح في الكافر عدم وجوب ذلك الا من كان كميشا وكيف كان فان اشتبه يوارى من كان كميش الذكر منهم كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيد بل هو المحكي عن ظاهر الشيخ ايضا لحسن حماد بن عيسى او صحيحه عن ابي عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر لا تواروا الا من كان كميشا يعني من كان ذكره صغيرا قال ولا يكون ذلك الا في كرام الناس المعتضد بالمرسل عن علي عليه السلام قال ينظر مؤتزرهم فمن كان صغير الذكر يدفن والمناقشة في الاول بانه مناف لحرمة النظر الى العورة وبكونه قضية في واقعة لا عموم فيها يدفعها امكان النظر بواسطة جسم شفاف ترتسم فيه العورة او التزام الجواز هنا للضرورة والى التمييز المرجح على الحرمة بالصحيح وغيره وملاحظة التعليل الظاهر في كون ذلك علامة للمؤمن وح يتجه كون الصلوة كذلك كما عن ظا التصريح به فانه بعد ان ذكر مضمون الخبر المزبور قال فعلى هذا يصلى على من هذه صفته وان قلنا انه يصلى على كل واحد منهم منفردا بنية

شرط الاسلام كان احتياطا وان قلنا انه يصلي عليهم صلوة واحدة وينوي بالصلوة الصلوة على المؤمنين منهم كان قويا هذا ولكن في ثبوت تبعية الصحيح المزبور الى الشذوذ اذ اوجب القرعة في الدفن لانها لكل امر مشكل قال واما الصلوة عليهم فالاظهر من اقوال اصحابنا ان يصلي عليهم بنية الصلوة على المؤمنين المسلمين دون الكفار ولعله بناء على اصله من عدم العمل بخبر الواحد وان كان معتبر السند الا ان المتجه مع الاعراض عنه دفن الجميع للمقدمة التي بها يرتفع الاشكال فينتفي موضوع القرعة ودعوى تعارض مقدمة الحرام بمقدمة الواجب باعتبار حرمة دفن الكافر يدفعها ما عرفت من عدم دليل على حرمته ومن هنا قال في قيح بعد ذكر الخبر المزبور دليلا للمص فيه ولو قيل بدفن الكل احتياطا كان حسنا اما مع الثاني فيهم فيدفنون جميعا لكل ذلك الى الاعتناء بما ذكره من الفرق بين الدفن والصلوة مع ان القرعة كما يكشف بها موضوع الاول يكشف بها موضوع الثاني والصلوة على كل واحد بنية انها على المسلم بل يمكن مثلها في الدفن واحتمال ارادة التعليق في نية الصلوة على الاسلام مناف للجزم في النية نعم لو جمع الجميع وصلى على المسلمين منهم بنية واحدة وكان على وجه لا افتراق فيه من حيث البعد مثلا اتجه الصحة وبذلك كله ظهر ان المحكي عن ابن الجنيد من العمل بالنص في الدفن بخلاف الصلوة فاختار ما سمعته من ثم وكيف كان فالاقوى العمل بالخبر المزبور بعد جمعه لشرائط الحجية ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن والله العالم وحكم الطفل ذكرا او انثى تابع لابويه في الاسلام والكفر وما يتبعهما من الاحكام كالطهارة والنجاسة وغيرهما بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى امكان القطع به من السنة ففي الصحيح في اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار وفي الخبر اولاد المشركين مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة وفي المرسل اطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم واولاد المشركين يلحقون بآبائهم مضافا الى قوله تعالى الحقنا بهم ازواجهم وذرياتهم في الخصوص وما ورد في المواضع المتفرقة بجواز اعطاء اطفال المؤمنين من الزكوات دون الكفار وجواز العتق عليهم مطلقا مع اشتراطه الاسلام في جميع ذلك والى تغسيلهم والصلوة عليهم وغيرهما مما لا يحتاج الى بيان وح فالطفل المسبي حكمه حكم ابويه المسبيين معه فان اسلما او اسلم احدهما تبعه بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم كما لو قبل السبي قال حفص بن غياث سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل الحرب اذا اسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك قال اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم احرار وولده ومتاعه ورقيقه له فاما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين الا ان يكونوا اسلموا قبل ذلك فاما الدور والارضون فهي فيء فلا يكون له لان الارض هي ارض جزية لم يجر فيها حكم الاسلام وليس بمنزلة ما ذكرناه لان ذلك يمكن اختياره واخراجه الى دار الاسلام مضافا الى قاعدة ان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه الى لحوق الولد باشرف ابويه في الحرية ففي الاسلام اولى وح فهو مسلم وان سبي مع الكافر منهما مع فرض اسلام الاخر من ابويه ولو في دار الحرب اما ان سبي الطفل منفردا عن ابويه الكافرين قيل والقائل الاسكافي والشيخ والقاضي فيما حكي عنهم واختاره الشهيد يتبع السابي في الاسلام كما هو المحكي عن المخالفين اجمع لان الدين في الاطفال يثبت تبعا وقد انقطعت تبعيته لابويه بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا لسابيه المسلم فكان تبعا له في الدين ولقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه اي وهو معهما فاذا انقطع عنهما وزالت المعية انتفى المقتضي للكفر فيرجع الى الفطرة معتضدا ذلك بنفي الحرج ونحوه ولكنهما معا كما ترى ولذا كان ظ المص وغيره التوقف بل صرح غير واحد بعدم التبعية في الاسلام للاصل واطلاق ما سمعته من التبعية التي لا دليل على انقطاعها بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام على ان القائل بالتبعية للسابي لا يعتبر فيها كونه في دار الاسلام بل لو سباه وبقي معه في دار الكفر لتجارة ونحوها تبعه فيه ايضا كما انه لو انفرد ولد الذميين عنهما تبعا للمسلم في دار الاسلام لا يرتفع عنه الكفر اجماعا مع تحقق المفارقة ودعوى ان العلة مركبة من المفارقة وملك المسلم ودار الاسلام لا دليل عليها والخبر المزبور ظاهر في ارادة ان المولود لو خلي ونفسه لاختار الاسلام عند بلوغه ولكن ابواه يهودانه وينصرانه بتلقينهما ذلك اياه على وجه يختاره عند البلوغ لمكان تعليمهما والا لو كان المراد ان المولود ولادته على الاسلام بمعنى انه محكوم باسلامه لولا تبعيته لابويه لانحصر المرتد في الفطري ولم يكن مرتد عن ملة الا ان يكون الفرق بينهما بالتبعية المزبورة وعدمها وعلى كل حال فالظاهر كونه بل ربما كان الظاهر العكس باعتبار دلالته على التبعية بمجرد الولادة التي مقتضى الاصل بقاؤها حتى لو انفرد عنهما ودعوى اشتراطها بكونه معهما لا دليل بل مقتضى الاطلاق خلافها كما ان مقتضى استصحاب التبعية المزبورة انقطاع اصل الطهارة به ونفي الحرج في الدين يمكن منع تحقق موضوعه كما في سبي النساء واستيجار الكافرين ونحو ذلك مما يمكن الانتفاع به وهو على نجاسته ومن ذلك يظهر لك ما في القول بتبعيته للسابي في الطهارة خاصة دون باقي احكام الاسلام كما قواه الفاضل في عد وتبعه ولده في الشرح والكركي في حاشيته على الكتاب وهو المحكي عن ابن ادريس لاصالة الطهارة السالمة عن معارضة تيقن النجاسة والحرج والاقتصار في الرخصة على موضع اليقين اذ لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه ما في الاولين واما الاخير فان ثبت اجماع فذاك والا كان محلا للمنع ودعوى منع شمول الاطلاق دليل التبعية للفرض والاستصحاب انما يكون حجة حيث يسلم عن المعارض وفي محل البحث ليس بسالم لمعارضته باستصحاب طهارة الملاقي يدفعها مضافا الى ما سمعت ان التحقيق عندنا تحكيم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة في الملاقي كما ذكرناه في محله ومع التسليم فهو لا يقتضي الطهارة ضرورة كون المتجه العمل بهما معا بتحكيم نجاسة المسبي وطهارة ملاقيه كما التزمه القائل في مواضع كثيرة وهو غير المدعى من طهارة المسبي ومن الغريب ذكره هذا القائل بعد اعترافه بان المتجه ما ذكرناه بناء على تعارض الاستصحابين لكن قال حيث ان المهم هنا هو طهارة الملاقي او نجاسته مع عدم وجود الاجماع المركب المقطوع به على تعارض الاستصحابين تعين القول بطهارته

في هذا الفرع اذ هو كما ترى لا حاصل له فالعمدة حينئذ الاجماع ان تم كما عرفت هذا كله مع سبيه منفردا عنهما اما اذا سبي مع احدهما فلا خلاف في تبعيته
على الكفر بل في الرياض هو بحكم الكافر قولا واحدا منا لكن في لك بعد ان نسب القول بحكم الكفر الى صريح الشيخ قال مع احتمال العدم على مذهبه لما
تقدم من ان الحكم بكفره والخبر اي خبر الفطرة معلق على الابوين فلا يثبت مع احدهما الا ان دلالة المفهوم ضعيفة قلت مع احتمال ان الظاهر كون المراد
كل منهما لا المجموع منهما ولو مات الابوان بعد سبيه معا فمقتضى دليل تبعيته لانه تابع للكفر وافق هنا على عدم الحكم باسلامه محتجا بانه مولود من كافرين
فاذا ماتا او مات احدهما لم يحكم باسلامه كما لو كانا في دار الحرب بانه كافر اصلي فلا يحكم باسلامه بموت ابويه كالبالغ ولا يخفى عليك جريان هذا
بعينه فيما لو انفرد عنهما ولا فرق في شمول الخبر المزبور لهما كما انه لا يخفى عليك ما يتفرع على القولين في التغسيل والتكفين والصلاة عليه ان بلغ ست
ضرورة جريان حكم المسلم عليه على القول بالتبعية بخلافه على القول الاخر وان قلنا بطهارته ملاقيه وكذا لو بلغ فانه على الاول يحكم باسلامه وان
لم يسمع منه والاعتراف به كولد المسلم بخلافه على القول الاخر بل لا عدم الحكم بطهارته حتى يصف الاسلام بعد بلوغه وان قلنا بها قبل البلوغ
مع احتمال استصحابها ما لم يعلم عدم الاسلام منه لكن في لك الجزم بعدم الحكم بطهارته بعد البلوغ الا ان يظهر كغيره من اولاد الكفار قال ينبغي
لمن ابتلي بذلك ان يعلمه ما يتحقق معه الاسلام قبل البلوغ ويستنطقه به عند البلوغ ليحصل الحكم بالطهارة ثم قال ولو اشتبه سنه وبلوغه
بني على اصالة العدم فيستصحب الطهارة على القول الثاني الا ان يعلم وينبغي مراعاته عند ظهور الامارات المفيدة للظن بالاختبار بالعانة وتكرار الاقرار
بالشهادتين في مختلف الاوقات قلت لعل المتجه بناء على ما ذكرناه من الاحتمال عدم تكليفه بذلك وان كان لا يحكم باسلامه حتى يسمع منه لا غيره ان تعسر
الا انه مستصحب الطهارة حتى يتحقق منه عدم الاسلام دعوى الاكتفاء احتمال باصالة عدم وصفه الاسلام محل بحث او منع والله العالم ولا يجوز
لغير المسلم بناء على القول الاول بخلافه على الاخر وربما احتمل لعدم ايضا التشبه بالاسلام واتصافه منه ببعض الاحكام بخلاف الكافر المحض ومن هو
بحكمه وبهذا يظهر ان القول بتبعيته في الطهارة خاصة ليس هو احوط القولين بل الحكم باسلامه احوط في الامر الاول والاخير قلت لكن لا يخفى
عليك ضعف الاول لاحتمال المزبور ولو مات قريبه المسلم وله وارث مسلم فعلى الاول يشاركه ان كان في درجته ويختص ان كان اقرب
وعلى الثاني الارث للاخر خاصة ولو فرض انه بلغ قبل القسمة مع تعدد الوارث واسلم شارك او اختص على الثاني ولو لم يكن لقريبه الميت وارث سوى
اشتري من التركة وورث على الاول وكان الميراث للامام على الثاني الى غير ذلك من الاحكام التي لا يخفى عليك جريانها بادنى التفات والله العالم

تفريع اذا اسر الزوج البالغ لم ينفسخ النكاح للاصل وغيره بلا خلاف اجده فيه بيننا بل عن ظ المنتهى الاجماع عليه بل في لك هو موضع وفاق
عندنا نعم عن ابي حنيفة الانفساخ بناء منه على ملك البالغ بالاسر الذي قد عرفت بطلانه عندنا وان الامام مخير فيه بين المن والفداء والاسترقاق
اذا كان قد اسر بعد تقضي الحرب نعم لو استرق باختيار الامام انفسخ النكاح لتجدد الملك الموجب لانفساخه بلا خلاف اجده فيه بيننا بل
لعله اجماع فيكون هو الحجة والا فلا تنافي بين تجدد الملك وبقاء النكاح كما لا منافاة فيه بعد الملك وكذا لو كان الزوج الاسير طفلا او امرأة انفسخ
النكاح لتحقق الرق بمجرد السبي فيهما وقد عرفت اقتضائه انفساخ النكاح بل في ظ المنتهى ومحكي كرة الاجماع عليه في الثانية بل في الاول منهما دعواه
صريحا فيها لو سبيت وحدها بل قال لا نعلم فيه خلافا بين المسلمين وهو الحجة بعد قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم
بناء على كون المراد منه الا ما ملكت ايمانكم بالسبي من ذوات الازواج كما عن ابن عباس بل عن ابي سعيد الخدري انا اصبنا سبايا يوم اوطاس ولهن ازواج
في قومهن فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت وفي عن النبي ص انه قال في سبي اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تحيض وهو ظ في انفساخ
النكاح مؤيدا ذلك كله بان ملك الرقبة اقوى من ملك النكاح فاذا طرأ عليه ازاله وغيره ولا فرق عندنا في انفساخ نكاح المرأة لو سبيت
وحدها بين ان يسبى زوجها بعدها بيوم او بازيد او بانقص لما سمعت من اطلاق الدليل خلافا لابي حنيفة فلا ينفسخ ان سبي زوجها
بعدها بيوم وهو واضح الضعف وكذا ينفسخ النكاح عندنا كما في المنتهى ومحكي كرة لو اسر الزوجان معا لحدوث الملك للزوجة بمجرد
السبي وهو مقتض لانفساخ كما عرفت وان لم يحصل الملك للزوج اذ فرض كونه كبيرا ولم يكن قد اختار الامام استرقاقه خلافا لابي حنيفة
وابن حنبل فلا ينفسخ لان الرق لا يمنع ابتداء فلا يقطع استدامته كالعتق وهو مصادرة بعد ما عرفت من الاية والرواية وغيرهما ولا
فرق في ذلك بين ان يسبيهما رجل او رجلان للاطلاق لكن في المنتهى والوجه انه اذا سباهما رجل واحد فملكهما معا ان النكاح باق وله
فسخه وكذا لو بيعا من واحد وفيه انه مناف لما هو كالمجمع عليه باعترافه واعتراف غيره من انفساخ النكاح بتجدد الملك كما عرفته
سابقا في افراد المسألة وكون المالك واحدا لا يقتضي عدمه وهو واضح نعم لو كان الزوجان مملوكين لم ينفسخ لانه لم يحدث رق يقتضي
انفساخ النكاح انما هو تبديل مالك بمالك آخر كالبيع ونحوه لكن لو قيل بتخير الغانم في الفسخ وعدمه كان حسنا كما يتخير لو ملكهما
بالبيع ونحوه بل جزم به غير واحد ممن تاخر عن المص لعموم دلالة السيد على مملوكه الذي هو كل على مولاه ولا يقدر على شيء خلافا
للمحكي عن ط و كرة لما سمعته من التعليل في المتن ويمكن ان يريدا عدم الانفساخ قهرا كما عرفته في اقسام المسألة اللهم الا ان يكونا قد
صرحا بعدم التخيير لم يحضرني كتاباهما هنا وفي لك بعد ان ذكر انما حسنه المص حسن قال والحق انه في كرة ما لو سباهما واحد فملكهما
فلا ينفسخ النكاح الا بفسخه كانه اراد به ما لو سباهما في حال الغيبة فيمن يدخل في اذن الامام ع فانه يملكهما منفردا ويتخير في نكاحهما الا

كانت

كانت هي الاولى لان مجرد السبي لا مدخل له في الحكم بالنسبة الى الاثنين قلت لا موجود في كرة ما سمعته سابقا من نفي غير المملوكين وفيه ما عرفت ولو
سبيت امرأة مثلا فصولح اهلها على اطلاق اسير في يد اهل الشرك فاطلق لم يجب رد المرأة كما في عد وغيرها بل لا اجد فيه خلافا لفساد الصلح
بجهالة احد العوضين الذين لا يستحقون اسره ولكن لو اعتقت اي اطلقت بعوض جاز لعموم ادلة الصلح ما لم يكن قد اسلمت او كانت
مسلمة فلا يجوز له ح نقلها بالصلح ولعل التعبير في المتن عن الاطلاق بالعتق باعتبار ان رد هذه الى الكفار اطلاق لها من الملك فكان كالعتق ثم ان
ظ المص عدم جواز الصلح على ردها متى استولدها مسلم وان لم يكن المالك لها بل في حاشية الكركي على الارشاد متى استولدها مسلم
بحال من الاحوال لم ترد وجهه حيث تكون ام ولد له ما دل على عدم جواز نقل امهات الاولاد ما غيرها فلا يخ من اشكال ومنع ما لم يكن اجماع
او نحوه خصوصا بعد ما ستعرفه من استرقاق الحربية الحاملة من مسلم لعموم الادلة التي لا يكفي في تخصيصها مجرد احترامها من حيث كونها ام ولد
مسلم والله العالم **ويلحق بهذا الطرف مسألتان الاولى** اذا اسلم الحربي في دار الحرب حقن دمه وعصم ماله مما ينقل كالذهب
والفضة والامتعة دون ما لا ينقل كالارضين والعقار فانها فيء للمسلمين ولحق به ولده الاصاغر ولو كان فيهم حمل بلا خلاف اجده في شيء
من ذلك كما اعترف به غير واحد بل ولا اشكال بعد الاصل والعمومات وخصوص خبر حفص بن غياث المنجبر بما عرفت قال سألت ابا عبد الله ع عن
رجل من اهل الحرب اذا اسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك فقال اسلامه اسلام لولده الصغار وهم احرار وولده ومتاعه ورقيقه له
فاما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين الا ان يكونوا اسلموا قبل ذلك فاما الدور والارضون فهي فيء ولا يكون له لان الارض هي ارض جزية
لم يجر فيها حكم الاسلام وليس بمنزلة ما ذكرناه لان ذلك يمكن احتيازه واخراجه الى دار الاسلام بل منه يستفاد تبعية الولد للوالد في الاسلام
والكفر كما ان منه يستفاد حكم الحمل ضرورة عدم اعتبار التولد في التبعية للوالد بل لعله اولى ح فلو سبيت ام الحمل كانت رقا دون ولدها
منه لما عرفته من تبعيته لوالده دونها فانها باقية على الكفر الاصلي ومندرجة في عموم الادلة واطلاقها وكذا لو كانت الحربية حاملا من مسلم
بوطء مباح كوطء الشبهة ونحوها ولو اعتق مسلم عبدا ذميا بالنذر بناء على اعتبار النذر في جواز عتق العبد الكافر كما عن الشيخ في ية
في مقابل القول بالجواز مط وعدمه كما اشبعنا الكلام فيه في كتاب العتق وعلى كل حال فلو لحق بدار الحرب فاسره المسلمون جاز استرقاقه لعموم
الادلة وقيل القائل الشيخ في محكي ط لا يجوز استرقاقه لتعلق ولاء المسلم به ثم قال ولو قلنا يصح ويبطل ولاء المسلم كان قويا لكن لم يفرض منه
كما فرضه المص من كونه معتقا بالنذر ولعله اولى لعدم ولاء للمعتق بغير التبرع ومن هنا قال في لك يمكن حمله على ولاء ضمان الجريرة بان يتعاقد
المولى والمعتق بعد العتق على ضمانها فيثبت ولاؤهما وان كان هو كما ترى كتعليل عدم الجواز بالولاء الذي هو غير صالح لتخصيص العموم ضرورة
عدم منافاته له على معنى انه ان مات سائبة يثبت الولاء والا فلا ويقال ببطلان الولاء في الفرض المزبور كما سمعته واحتمال ط هذا كله لو
اعتقه المسلم واما لو كان المعتق ذميا استرق اجماعا كما في محكي كرة وهي كذلك هو الحجة بعد العموم خلافا للشافعي في احد وجهيه فلا يجوز لتعلق ولاء
الذمي به ورد بان سيده اذا التحق بدار الحرب جاز استرقاقه فعبده اولى وفيه نظر والعمدة الاول **المسألة الثانية** اذا اسلم عبد الحربي
في دار الحرب قبل مولاه ملك نفسه بشرط ان يخرج قبل مولاه ولو خرج بعده كان على رقه ومنهم من لم يشترط خروجه والاول اصح واشهر بل المش اذ هو
الشيخ في ية والاسكافي وابن ادريس والفاضل والشهيدين والكركي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل لم اجد فيه خلافا صريحا نعم قال في محكي ط بعد
ان افتى بمثل المش وان قلنا انه يصير حرا على كل حال كان قويا ولعله لعموم نفي السبيل ولان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كان قول المص في نفي
اشتراط خروجه تردد من ذلك ومن ظ قوي السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع ان النبي ص حين حاصر اهل الطائف قال ايما عبد خرج الينا
قبل مولاه فهو حر وايما عبد خرج الينا بعد مولاه فهو عبد المنجبر بما عرفت والمعتضد بالمروي من طرق العامة قضى رسول الله ص في العبد
وسيده بقضيتين قضى ان العبد اذا خرج من دار الحرب قبل سيده انه حر فان خرج سيده بعده لم يرد عليه وقضى ان السيد اذا خرج قبل
العبد ثم خرج العبد رد على سيده وفي اخر كان رسول الله ص يعتق العبيد اذا جاؤا قبل مواليهم وبالاصل وقاعدة الاقتصار على المتيقن و
ليس هو الا بعد الخروج وغير ذلك مما لا يخفى معارضة القول بالاشتراط الذي لا ينافيه نفي السبيل بعد الاجبار على البيع والاغتنام من سيده
بالقهر والغلبة وغير ذلك مما مر سابقا في البحث عما لو اسلم العبد في يد الكافر وعلى كل حال فقد ظهر لك من ذلك كله المفروغية من حريته مع فرض
خروجه قبل سيده نصا وفتوى بل عن المنتهى الاجماع عليه ح فله ان يملك سيده لو كان صبيا او امرأة ويغنم اموالهم هذا وفي لك بعد ان
وافق المش قال للخبر ولان اسلام العبد لا ينافي ملك الكافر له غايته انه يجبر على بيعه وانما يملك نفسه بالقهر لسيده ولا يتحقق الا بالخروج
الينا قبله ولو اسلم بعده لم يملك نفسه وان خرج الينا قبله مع احتماله لاطلاق الخبر قلت لا يخفى عليك كون المراد من الخروج الينا في الخبر انه اسلم
خارجا الينا ولذا قال المص ولو اسلم في دار الحرب على ان الحكم مخالف لاصالة بقاء الملك والسلطنة فالمتجه الاقتصار فيه على المتيقن وليس
هو الا من اسلم وخرج الى المسلمين قبل مولاه اما غيره فيبقى على مقتضى الاصل المزبور نعم صرح بعضهم بعدم الفرق في الحكم المزبور بين الامة
والعبد مع انه خلاف العبارة وغيرها الاقتصار على العبد وبالجملة فالمدار في الخروج عن الاصل المزبور على الدليل المعتبر والله العالم

الطرف الخامس في احكام الغنيمة وتمام الكلام يحصل بالنظر في الاقسام واحكام الارض المفتوحة وكيفية القسمة اما الاول

فالغنيمة

فالغنيمة هي الفوائد المكتسبة سواء اكتسبت برأس مال كارباح التجارات او بغيره او ما يستفاد من دار الحرب او ما يحصل من حيازة المباحات ونحو ذلك
مما تقدم في كتاب الخمس الذي يشهد له مضافا الى اللغة النصوص المفسرة لها في الآية بالفائدة ولذا وجب الخمس عندنا في غير غنائم دار الحرب
خلافا للعامة فخصوه بها بدعوى انسياق ذلك من قوله تعالى غنمتم او نقلها اليه المردود بعدم ما يقتضيه بعد النص وتقوى على انها مطلق الاستيفاء
بالتكسب ولو بالاعمال نعم النظر هنا يتعلق بالقسم الاخير الذي هو المأخوذ من الغنيمة المتعلقة بالقهر والغلبة في الحرب بايجاف الخيل والركاب وهي اقسام
ثلثة ما ينقل كالذهب والفضة والامتعة وما لا ينقل كالارض والعقار وما هو سبي كالنساء والاطفال والاول ينقسم الى ما يصح تملكه للمسلم وذلك يدخل
في الغنيمة وهذا القسم يختص به الغانمون بعد الخمس والجعائل التي يجعلها الامام او نائبه للمصالح كالدليل على غورة او طريق او غير ذلك مما قرره
الامام او نائبه من اجرة حافظ او راع او نحو ذلك فيبدأ باخذ ذلك منها ثم يقسم الباقي بين الغانمين كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل عن
الغنيمة وهي الاجماع عليه بل العلماء محصلا مضافا الى ما تقدم في الخمس من النصوص وح فلا يجوز لهم التصرف في شيء منه الا بعد القسمة والاختصاص كما عن الشيخ
في بعره والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن ادريس ... العامة كغيره من الاموال المشتركة او الاذن من ذي الحق وفي النبوي من كان يؤمن بالله واليوم الآخر
فلا يلبس ثوبا من فيء المسلمين حتى اذا اخلقه رده فيه ونزع امير المؤمنين عليه السلام ايام حلل اليمن معلوم وقيل والقائل الشيخ في محكي الاسكافي والفاضل
وثاني الشهيدين وغيرهم على ما حكي عن بعضهم يجوز لهم تناول ما لا بد منه كعليق الدابة واكل الطعام من غير ضمان ولو كان غنيا والمتناول حيوانا
الا الاصل وظاهر ما تسمعه من الادلة وان استعمله في الحيوان ولكن لا ينبغي ضعفه بل لعل المشهور بل ربما ظهر من عبارة الاسكافي عدم الخلاف فيه بل في
تذا جمع اهل العلم على جواز التصرف في الطعام وعلف الدواب الا من شذ ونحو في كره لخبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام المتقدم سابقا المشتمل
على وصية النبي صلى الله عليه وآله لا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعا لانكم لا تدرون لعلكم تحتاجون اليه لا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه الا ما لا بد
لكم من اكله وغيره من النصوص المعتضدة بقاعدة العسر والحرج خصوصا العلف ونحوه مما لا يمكن نقله الى دار الحرب لا شرائه ولو لعدم الثمن وبالمروي من طرق
العامة عن ابن عمر كنا نصيب العسل والفواكه في مغازينا فناكله ولا نرفعه وعن عبد الله بن ابي اوفى اصبنا طعاما يوم خيبر كان الرجل يأخذ منه مقدار ما يكفيه
ثم ينصرف بل قيل وبقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وان كان فيه ما لا يخفى نعم ينبغي الاقتصار فيما خالف قاعدة الشركة على المتيقن فلا يجوز مع عدم الحاجة
كما صرح به الفاضل وغيره مضافا الى قوله في خبر مسعدة لا تعقروا الى آخره خلافا لبعض العامة بل ينبغي الاقتصار على جرت العادة بتناوله لا ما اتفق احتياج
لبعض الافراد منهم كل ذلك لقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل على ما اقتضاه الدليل الشرعي لذا قال في ذلك يجب الاقتصار على الاكل في دار الحرب المفازة التي
في الطريق اما عمران دار الاسلام التي يمكن الشراء فيها فيجب الامساك لكن قال فيها ايضا وتناول الادوية ونحوها في حكم الطعام دون غسل الثوب
بالصابون وان احتيج اليه قد عرفت الاشكال في الادوية ونحوها مما لم يكن معتادا تناوله ويؤيده ما في قيل الذي من المأكول يجوز استعماله في الطعام
عند الحاجة لانه طعام فاشبه الحنطة والشعير ولو كان غير ماكول فاحتاج الى ان يدهن به او يدهن به دابته لم يكن له ذلك الا بالقيمة قال الشافعي لانه
مما لا تعم الحاجة اليه لا هو طعام ولا علف وقال بعض الجمهور يجوز استعماله لان الحاجة الى ذلك كالحاجة الى الطعام ولكن فيها ايضا يجوز ان ياكل ما يتداوى
به او يشربه كالجلاب والسكنجبين وغيرهما عند الحاجة لانه من الطعام ولانه محتاج اليه فاشبه الفواكه وان كان هو كما ترى في التحقيق ما عرفت
فلا يجوز استعمال جلد الحيوان الذي ذبح للاكل بجعله سقاء او نعلا او نحو ذلك وجب عليه رده الى المغنم وعليه اجرة المثل وارش ما نقص باستعماله
وليس له ازالة بفعله لانه متعد بهذا وفي المنتهى لا يجوز الانتفاع بجلودهم ولا اتخاذ النعال منها ولا الجورب ولا الخيوط ولا الحبال وبه قال الشافعي
ورخص مالك في الحبل يتخذ من الشعر والنعل والخف يتخذ من جلود البقر لنا انه مال مغنوم فلا يختص به بعض الغانمين كغير الطعام ولانه روى ان قيس
بن خازم قال ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وآله بكبة من شعر المغنم فقال يا رسول الله انا نعمل الشعر فهبها لي قال نصيبي منها لك ولانه لو كان سائغا
لما خص النبي العطية بنصيبه ولانه مال مغنوم لا تدعو الحاجة العامة الى اخذه فلم يجز كالثياب وغيرها قلت قد يناقش في اصل الموضوع بعد الاغضاء
عن كثير مما فيه بان الجلود التي توجد عندهم محكوم بكونها ميتة فلا تدخل في الغنيمة والله العالم وينقسم ايضا الى ما لا يصح تملكه كالخمر والخنزير ونحوهما من كتب
الضلال كالتورية والانجيل المحرفين وهذا لا يدخل في الغنيمة قطعا بل ينبغي اتلافه كالخنزير او يجوز اتلافه ويؤخذ ظرفه غنيمة او ابقائه للتخليل
كالخمر لانه ليس مالا بالفعل وكتب الضلال اذا امكن الانتفاع بجلودها او بورقها بعد الغسل كانت غنيمة والا فلا وجوارح الصيد كالفهود والبزاة
والكلاب غنيمة وفي المنتهى ولو لم يرغب فيها احد من الغانمين جاز ارسالها واعطاؤها غير الغانمين ولو رغب فيها بعض الغانمين دفعت اليه ولا تحتسب عليه
من نصيبه لانه لا قيمة لها ان رغب فيه الجميع قسمت ولو تعذرت القسمة او تنازعوا في الجيد منها اقرع بينهم ولا يخفى عليك ما فيه من الاشكال ضرورة
كونها اموالا مقومة متمولة كالبواقي الغنيمة والله العالم هذا ربما يستفاد من تخيير المرء بوان النجاسة لا تثبت بالقرائن الحالية ما لم يحصل العلم بها
والالم يلهم بخمرهم للتخليل لاحتمال نجاسته بايديهم بغير الخمرية والله العالم فـــــروع الاول اذا باع احد الغانمين غانما شيئا مما اغتنموه
لم يقسموا فقلنا [illegible] بمجرد الاغتنام والاستيلاء وهو في دار الحرب او الاسلام كما صرح به غير واحد [illegible]
الادلة التي منها ما [illegible]
كحيازة المباح [illegible]

ابي اسحق الشيرازي وبالغنيمة بمعنى كونها موجبة له او كاشفة عن حصوله بالاستيلاء وان كان ما عدا الاول منها واضح الضعف ولا ينافيه خروج عن
الملك بالاعراض عنه قبل القسمة بناء على زواله به في غير المقام من الاموال المملوكة ولا جواز تخصيص الامام كل شخص وطايفة بنوع من الاموال
اجماعا كما عن التذكرة ضرورة كونه اولى بالمؤمنين من انفسهم على ان له الولاية هنا على هذا الوجه فيقسم بينهم ح قسمة اجبار لا اختيار ولا عدم وجوب
حق على احد منهم قبل القسمة لعدم تمامية الملك التي هي شرط في وجوب الزكوة مثلا كما تقدم الكلام فيه في محله ولا دخول المدد والمولود بعد الحيازة
معهم ضرورة كونه كملك الوقف الذي يشارك فيه المتجدد والسابق مع فرض الجميع موقوفا عليهم وعلى كل حال فلا يصح البيع ولا الهبة اما على القول
بعدم الملك فظاهر لاعتباره فيهما واما عليه فللجهل بمقداره بل وبعينه لجواز تخصيص الامام كلا منهم بعين ولكن يمكن ان يقال يصح في قدر حصته
بل في هي نسبته الى القيل بل لا يخ من قوة وان نوقش بالجهل بقدرها وعدم العلم بالعين اذ يمكن تخصيص الامام غيره بها الا انه قد يدفع بعدم
اعتبار العلم بالقدر بعد ان كان البيع واقعا على العين المعينة التي يكفي العلم بها وجواز التخصيص لا ينافي صحة البيع حال البيع اذ اقصاه كون
المشتري كالبايع في الاستحقاق وان جاز للامام التخصيص بذلك يظهر لك الحال في ما في حاشية الكركي وغيرها وكيف كان فيكون الثاني
احق باليد على ما استولى عليه من المبيع او الموهوب في قول صرح به الفاضل وثاني الشهيدين وغيرهما فلا يجب على المشتري رده على البايع او الواهب ولا
لهما قهره عليه ضرورة تساويهما في الاستحقاق من حيث الاغتنام ويزداد ذو اليد بها كالبايع قبل البيع وبذلك يندفع ما لا يستجيبها احقية الاول لعدم
فساد المعاملة التي كان الدفع من البايع بعنوان الصحة المفروض عدمها هذا وفي المسالك وقول المص ويكون الثاني احق معطوف على قوله لم يصح لا على الاحتمال
والمعنى ان البيع ونحوه وان لم يصح لكن يكون المدفوع اليه احق بما وصل اليه من الدافع وفيه ان رجوعه اليها كما اشرنا اليه في شرح العبارة اولى ضرورة
ثبوت الاولوية المذكورة له على التقديرين بناء على ما سمعته من كلامهم ان كان فيه ما عرفت بل لعل الاحقية على الثاني والله العالم وعلى كل حال فلو خرج
هذا القابض الى دار الحرب اعاده الى المغنم لا الى الدافع الذي قد عرفت ترجيح القابض عليه فهو ح كالامانة عند الجميع المسلمين نعم لو دفعه اليه
بهذا الاعتبار بعد فرض كونه مأمونا جاز اذ المراد انه لا يستحق عليه الدفع اليه باعتبار اليد الاولى التي فرض زوالها باستيلاء الثاني ثم على القول
بعدم جواز البيع لا فرق في الغنيمة بين ما جاز للغانم تناوله للحاجة وغيره اذ جواز التناول لها لا يجوز له البيع ونحوه مما يعتبر فيه الملك المفروض
عدمه بل هو كتناول الضيف لطعام المباح له اكله الذي من المعلوم عدم جواز البيع ومن هنا يتجه جواز مبايعة صاع بصاعين لعدم كونها مبايعة
حقيقة بل هي مجرد مبادلة وانتقال من يد الى يد ولو اقرض غانم غيره من الغانمين طعاما او علفا من الغنيمة حيث يجوز له التناول لم يكن قرضا حقيقة
لعدم ملكه اياه وانما هو مباح له فاذا جعله في يد الغير كان حقه ثابتا عليه كالاول ولو فرض رده عليه كان المردود عليه حق به لثبوت يده عليه لا
لانه وفاء قرض الى غير ذلك من الفروع التي اطنب فيها العامة مع اختلاف فيما بينهم الا انها واضحة الحكم على اصولنا هذا كله اذا كان القابض
غانما واما لو كان القابض من غير الغانمين لم تقر يده عليه بلا خلاف ولا اشكال على تقدير فساد البيع والهبة مثلا ضرورة عدم حق له في الغنيمة بخلاف
الغانم كما هو واضح الثاني لا خلاف اجده بيننا في ان الاشياء المباحة في الاصل كالصيود والاشجار ونحوها في دار الحرب لا يختص بها احد ويجوز
تملكها لكل مسلم بل ولا اشكال ضرورة بقائها على الاباحة الاصلية وليست من الغنيمة في شيء بعد ان لم تكن مملوكة لاهل الحرب خلافا لبعض العامة
فجعلها منها وهو واضح الفساد نعم لو كان عليه اثر ملك وهو في دار الحرب كان غنيمة بناء على الظاهر كونه ملكا لاهل الحرب نحو ما كان مثله في
بلاد الاسلام كالطير المقصوص والاشجار المقطوعة والاخشاب المنجورة والاحجار المنحوتة بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال والله العالم
الثالث لو وجد شيء في دار الحرب يحتمل ان يكون للمسلمين ولاهل الحرب كالخيمة والسلاح ونحوهما فحكمه حكم اللقطة كما صرح به الفاضل
وثاني الشهيدين وغيرهما الصدق تعريفها بانها مال ضايع عليه فيعرف ح سنة ويتخير الملتقط بين التملك وغيره نحو باقي افراد اللقطة ولكن
قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يعرف سنة لصدق اللقطة ثم يلحق بالغنيمة لانه لو كان له مالك مسلم لظهر وهو كما ترى تحكم بارد فان التعريف سنة
يقتضي اندراجها في موضوع اللقطة التي حكمها ما عرفت نصا وفتوى وعدم ظهور المالك المسلم لا يقتضي كونها للحربي ودعوى ظهور وجدانها في دار
الحرب في ذلك تقتضي عدم وجوب التعريف سنة الذي هو حكم اللقطة بل تكون غنيمة كما هو واضح الرابع اذا كان في الغنيمة من ينعتق على بعض
الغانمين قيل والقائل الشيخ والفاضل وغيرهما فيما حكي ينعتق نصيبه بل لعله لازم القول بالملك بالاستيلاء والاغتنام الذي قد عرفت انه قول اصحابنا
ضرورة اندراجه فيما دل على الانعتاق ودعوى عدم شموله لمثل هذا الملك لضعفه وامكان زواله واضحة المنع بعد ترتب الانعتاق بملك العامل
نصيبه من الربح الذي يمكن زواله ايضا نعم لا يجب عليه ان يشتري حصص الباقين كما عن غير واحد التصريح به لان الملك فيه قهري اذا كان السابي
غيره اما اذا كان هو فالمتجه الانعتاق لكونه مختارا في سببه كما لو اشتراه الا ان القائل المطلق يمكن تنزيله على الاول وقيل والقائل لا نعرف
بعينه لا ينعتق الا ان يجعله الامام في حصته او حصة جماعة هو احدهم ثم يرضى هو فيلزمه شراء حصص الباقين ان كان موسرا لعدم الملك
قبل ذلك او عدم اعتباره على وجه يترتب عليه الانعتاق لعدم تماميته لا به وان كان فيه منع واضح بعد الاحاطة بما ذكرناه ولعل اعتبار
الرضا لترتب عليه وجوب شراء حصص الباقين باعتبار كون الملك ح فيه اختياريا اما مع عدم رضاه فلا يجب لكون الملك فيه ح قهريا والمعروف
من ان الامام يقسم الغنيمة بينهم قسمة اجبار لا تشهي واختيار فالمراد انه ح ان اتفق كون القسمة برضاه وجب عليه شراء حصص الباقين والا لم

لا يجب ان يكون معتبرة في اصل القسمة هذا كله فيما ينقل من الغنيمة واما ما لا ينقل كالاراضي فهو للمسلمين قاطبة بلا خلاف ولا اشكال فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص وفيه الخمس باعتبار كونه من الغنيمة ولكن الامام مخير بين افراز خمسه لاربابه وبين ابقائه واخراج الخمس من ارتفاعه وح فمقتضى ذلك ثبوت الخمس في الاراضي المفتوحة عنوة الآن كما عن الشيخ وغيره التصريح به لكن قد ذكرنا في كتاب الخمس ان السيرة المستمرة في هذا الزمان على عدم اخراج من تمكن من شيء منها ذلك بل النصوص التي تعرضت للخراج والاذن فيها للشيعة خالية ايضا عن ذلك بل في بعضها التصريح بكون الارض خراجها للمسلمين فيمكن ان يكون حين القسمة جعل الخمس في غيرها او انه مندرج في نصوص التحليل او غير ذلك وعن بعض حواشي عد تقييد خروج الخمس منها بحال ظهور الامام اما حال الغيبة ففي الاخبار انه لا خمس فيها ولعله يريد ما ذكرنا من النصوص ولكن مع ذلك كله لا ريب في ان الاحتياط اخراجه من ارتفاعها وتمام الكلام قد تقدم في كتاب الخمس واما السبي كالنساء والذراري فلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى في انه من جملة الغنائم لكن يختص به الغانمون وفيه الخمس لمستحقه كغيرهم من غنائم دار الحرب المنقولة والله العالم **الثاني في احكام الارضين** كل ارض فتحت عنوة بفتح العين وسكون النون الخضوع ومنه قوله تعالى وعنت الوجوه والمراد هنا القهر والغلبة بالسيف وكانت محياة حال الفتح فهي للمسلمين قاطبة الحاضرين والغائبين والمتجددين بولادة وغيرها والغانمون في الجملة لا اختصاص لاحد منهم بشيء منها بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا وان توهم من عبارة عد في تفسير الفيء والانفال ولعله لذا نسب الحكم الى المشهور في الكفاية لكنه في غير محله كما لا يخفى على من لاحظ ابواب الغنيمة وهي في قاطعة اللجاج للكركي والرياض موضعين من ت بل وكره على ما حكي عن بعضها الاجماع عليه بل هو محصل نعم عن بعض العامة اختصاص الغانمين بها كغيرها من الغنائم منها في صحيح الحلبي سئلت ابا عبد الله ع عن السواد ما منزلته قال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ومن لم يخلق بعد فقلت الشراء من الدهاقين قال لا يصلح الا ان تشتري منهم على ان تصيرها للمسلمين فان شاء ولي الامر ان ياخذها اخذها قلت فان اخذها منه قال يرد اليه راس ماله وله ما اكل من غلتها بما عمل وصحيح ابي الربيع الشامي عنه ايضا لا تشتر من ارض السواد شيئا الا من كان له ذمة فانما هو فيء للمسلمين وصحيح صفوان قال حدثني ابو بردة بن رجا قال قلت لابي عبد الله ع كيف ترى في شراء ارض الخراج قال ومن يبيع ذلك هي ارض المسلمين قال قلت يبيعها الذي في يده قال ويصنع بخراج المسلمين ماذا قال لا باس اشترى حقه منها ويحول حق المسلمين عليه ولعله يكون اقوى عليها واملى بخراجهم وخبر محمد بن شريح سئلت ابا عبد الله ع عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه وقال انما ارض الخراج للمسلمين ومرسل حماد عن ابي الحسن الاول ع والارضون التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح ما يصالحهم الامام على قدر طاقتهم من الخراج النصف والثلث والثلثان على قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا خرج منها ما اخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي فوجهه في الوجه الذي وجهه الله له على ثمانية اسهم للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ثمانية اسهم يقسمها بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شيء رد الى الوالي وان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا ويؤخذ بعد ما يبقى من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمال الارض واكرتها فيدفع اليهم انصباؤهم على ما صالحهم عليه ويأخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين وفي وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة وليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير الى غير ذلك من النصوص والمراد بارض السواد كما في المنتهى الارض المغنومة من الفرس التي فتحت في زمن عمر بن الخطاب وهي سواد العراق وحده في العرض منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب من ارض العرب ومن تخوم الموصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة فاما الغربي الذي يليه البصرة فانما هو اسلامي مثل شط عثمان بن ابي العاص وما والاها كانت سباخا ومواتا فاحياها عمر بن العاص وسميت هذه الارض سوادا لان الجيش لما خرجوا من البادية رأوا هذه الارض والتفاف شجرها سموها السواد لذلك وهذه الارض لما فتحت ارسل اليها عمر بن الخطاب ثلاثة انفس عمار بن ياسر على صلوتهم اميرا وابن مسعود قاضيا وواليا على بيت المال وعثمان بن حنيف على مساحة الارض فرض لهم كل يوم شاة شطرها مع السواقط لعمار وشطرها للآخرين وقال ما ارى قرية يؤخذ منها كل يوم شاة الا سريع خرابها ومسح عثمان بن حنيف ارض الخراج فقيل اثنان وثلاثون الف الف جريب وقيل ستة وثلاثون الف الف جريب ثم ضرب على كل جريب نخل عشرة دراهم وعلى الكرم ثمانية دراهم وعلى جريب الشجر والرطبة ستة دراهم وعلى الحنطة اربعة دراهم وعلى الشعير درهمين ثم كتب بذلك الى عمر فامضاه وروي ان ارتفاعها كان في عهد عمر مائة وستين الف الف درهم ولما افضى الامر الى امير المؤمنين عليه السلام امضى ذلك لانه لم يمكنه المخالفة والحكم بما عنده فلما كان زمن الحجاج رجع الى ثمانية عشر الف الف درهم فلما ولي عمر بن عبد العزيز رجع الى ثلثين الف الف درهم في اول سنة وفي الثانية الى ستين الف الف درهم وقال لو عشت سنة اخرى لرددتها الى ما كان في ايام عمر فمات تلك السنة وربما اشكل الاستدلال بخبر السواد بانه لم يفتح باذن الامام فهو من الانفال لا للمسلمين فيكون ما فيهما من الحكم بانها لهم للتقية قال الشيخ لعبد الله تفريع حكم هذه الاراضي المفتوحة عنوة وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير امر الامام ع فغنمت تكون الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون وغيرها مما فتحت بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين عليه السلام ان صح شيء من ذلك يكون للامام خاصة ويكون من

جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره وربما يؤيد ذلك تحليلهم ع لشيعتهم خاصة التصرف في نحو ذلك لتطيب مواليدهم وربما دفع بمنع اعتبار اذن الامام في خصوص الاراضي نسبه الى الشيخ في ط مستندا له باطلاق بعض الاصحاب ان الارض المفتوحة عنوة للمسلمين وعدم ارض العراق والشام منها مع انها لم تكن باذن الامام كاطلاق بعض النصوص لكنه وهم واضح كما انه لم يلحظ آخر عبارة الشيخ التي حكيناها عنه بل يمكن دعوى القطع باعتبار اذن الامام في ذلك من غير فرق بين الارض وغيرها واطلاقهم مبني على ما صرحوا به في المقام وغيره نعم قد يقع بصدور الاذن منهم عليهم السلام في ذلك ففي قاطعة اللجاج قد سمعنا ان عمر استشار امير المؤمنين عليه السلام في ذلك ومما يدل عليه فعل عمار فانه من خلفاء امير المؤمنين عليه السلام ولولا امره لما ساغ له الدخول في امرها وفي الكفاية الظاهر ان الفتوح التي وقعت في زمن عمر كانت باذن امير المؤمنين ع لان عمر كان يشاور الصحابة خصوصا امير المؤمنين ع في تدبير الحروب وغيرها وكان لا يصدر الا عن رأي امير المؤمنين علي ع وكان النبي ص قد اخبر بالفتوح وغلبة المسلمين على الفرس والروم وقبول سلمان تولية المدائن وعمار امارة العساكر بامره وفيه ما فيه قرينة على ذلك وعن الصدوق انه روى مرسلا استشارة عمر عليا ع في هذه الاراضي وقال الدهاقنة للمسلمين وعن بعض التواريخ ان عمر لما رأى المغلوبية في عسكر الاسلام في غالب الاسفار والاوقات استدعى من امير المؤمنين ع ان يرسل الحسن ع الى محاربة يزدجرد فاجابه وارسله وحكي انه ورد ري وشهريار وفي المراجعة ورد قم واراد منها الى كهنك ومنها الى اردستان ومنها الى دهبان ومنها الى اصفهان وصلى في المسجد الجامع العتيق واغتسل في الحمام الذي كان متصلا بالمسجد ثم نزل لنبان وصلى في مسجدها الا ان ذلك كما ترى لا يعول عليه بعد عدم كونه لسند معتبر ويحتمل بعضه وجميعه غير صدور الاذن لكن قد يقال بان الحكم في النصوص المعتبرة السابقة بكون هذه الاراضي للمسلمين بعد معلومية اعتبار الاذن فيها شاهد على صدورها منهم ع ولعله اولى من الحمل على التقية خصوصا بعد عدم معروفيته بين العامة وانما يحكى عن مالك منهم ولم يكن مذهبه معروفا كي يتقى منه خصوصا بعد مخالفة الشافعي وابي حنيفة له وعلى كل حال فظاهر النصوص والفتاوى بل صريح بعضها انها ملك المسلمين رقبتها ويتبعه ارتفاعها وبما ظاهره من ثاني الشهيدين تبعا لما في ضة عدم كون المراد ملك الرقبة بل المراد صرف حاصلها في مصالح المسلمين بل في الكفاية ان المراد بكونها للمسلمين ان الامام ياخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالح المسلمين على حسب ما يراه لا ان من شاء من المسلمين له التسلط عليها او على بعضها بلا خلاف في ذلك بل عن مجمع البرهان معنى كون هذه الارض للمسلمين كونها لمصالحهم العامة مثل بناء القناطر ثم قال لانهم ليسوا بمالكين في الحقيقة بل هي ارض جعلها الله تعالى كالوقف على مصالح المستاجرين وغيرهم من المسلمين لا انها ملك للمسلمين على الشركة ومن هنا جعل بعض الناس المسألة خلافية وذكر فيها قولين لكن يمكن ارادة الجميع معنى واحدا وهو عدم الملك على كيفية ملك الشركاء المتعددين وانما المراد ملك الجنس نحو ملك الزكوة وغيرها من الوجوه العامة وملك الارض الموقوفة على المسلمين الى يوم القيمة بناء على ان الموقوف ملك للموقوف عليه فلا يقدح تخلف بعض احكام ملك المشخصين نعم قد يستفاد من بعض النصوص بل والفتاوى عدم جواز بيع شيء منها حتى لولي المسلمين لمصلحتهم وان كان محتملا كما ذكرناه في غير المقام الا ان الظاهر المزبور يقضي بكون ملكيتها على وجه تبقى عينها كالعين الموصى بها والموقوفة على هذا الوجه وهو غير بعيد ثم ان مقتضى السيرة بين الاعوام والعلماء عدم وجوب صرف ما يتفق حصوله من حاصلها في يد احد من الشيعة من جائر او غيره في زمان في المصالح العامة بل له التصرف فيه بمصالحه الخاصة بل قد يقال بحصول الاذن منهم في ذلك للشيعة من غير حاجة الى رجوع الى نائب الغيبة وان كان الاحوط ان لم يكن الاقوى استيذانه والظاهر ان الاذن مجانا مع حاجة المستاذن كما ان الظاهر حل تناول الخراج من الجائر بشراء او اتهاب او غيرهما وقد اشبعنا الكلام في ذلك وغيره في كتاب المكاسب من الكتاب كيف كان فلا خلاف ولا اشكال في ان النظر فيها الى الامام حال بسط اليد لانه هو المتولي لامور المسلمين قال الرضا ع في صحيح ابن ابي نصر وما اخذ بالسيف فذلك للامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل ارضها ونخلها والناس يقولون لا تصلح قبالة الارض والنخل اذا كان البياض اكثر من السواد وقد قبل رسول الله ص خيبر عليهم في حصصهم العشر ونصف العشر ونحو مضمره واما حال الغيبة ونحوها فلا خلاف معتد به بل ولا اشكال في جريان حكم يد الناس بالنسبة الى برائة ذمة من عليه الخراج وحل المال بالمقاسمة والحوالة والاخذ بشراء ونحوه على ما كان منها في يد الجائر المتسلط للتقية واما غيره فالمرجع فيه الى نائب الغيبة كما صرح بذلك جماعة منهم الكركي وثاني الشهيدين وغيرهما وهو الذي تقتضيه قواعد الشرع لكن في فوائد الكتاب للاول منهما هذا مع ظهوره واما حال الغيبة فيختص بها من كانت في يده بسبب شرعي كالشراء والارث ونحوهما الا انها وان لم تملك رقبتها لكونها لجميع المسلمين الا انها تملك تبعا لآثار التصرف ويجب عليه الخراج والمقاسمة ويتولاهما الجائر ولا يجوز جحدهما ولا منعهما ولا التصرف فيهما الا باذنه باتفاق الاصحاب ولو لم يكن عليها يد لاحد فقضية كلام الاصحاب توقف جواز التصرف فيها على اذنه حيث حكموا بان المقاسمة والخراج منوط برأيه وهما كالعوض عن التصرف واذا كان العوض منوطا برأيه كان المعوض كذلك وفيه انه لم نعرف للاصحاب كلاما في توقف حلهما على اذن الجائر مع عدم كون الارض في يده وانما ذكروا حكم ما ياخذه الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكوة وهو كالصريح في كون ذلك لما في يده من الاراضي لا غيرها مما يمكن دعوى الضرورة على عدم ولاية له عليه وعدم قابليته لذلك وانما اجرينا الحكم المزبور على ما في يده للتقية وتسهيلا للشيعة في زمن الغيبة وتحوان الزمان زمان تقية والامر لينا فيها حتى على ما ليس في يده منها واضعفه الفساد لعدم شاهد بلفظ الاد آخر كلامه فالتحقيق الرجوع في كل ما لم يكن في يده الى نائب الغيبة يصرفه على ما يظهر له من الادلة كغيره من اموال الله تعالى ولا ينافي ذلك ما عليه العالم كيف كان فلا خلاف ولا اشكال في انه لا يملكها المتصرف بها على الخصوص ولا يصح له بيعها ولا هبتها ولا وقفها ولا غير ذلك من

التصرف فانه لو توقف على الملك بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى النصوص بل عن ظ الشيخ عدم جواز مطلق التصرف فيها ولو بنحو البناء نعم قد ذكر غير واحد من الاصحاب انها تباع مثلا تبعا لاثار التصرف فيها وقد اشبعنا الكلام في المراد منه وفي غير ذلك من الاحكام في محله في كتاب البيع فلاحظ وتامل كما ان المحكي عن الشيخ من جواز شرائها محمول على ما لا ينافي ذلك ومن الغريب ما عن الكفاية من ان الاقرب القول بالجواز للعمل المستمر وللنصوص الكثيرة اذ لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكره الاصحاب ونصوص الباب والعمل المستمر على الوقف مساجد ومدارس ونحوها محمول على الارض التي لا يعلم حالها بيد من يجري عليها حكم الاملاك ولذا جوز من الصحة يحمل عليها خصوصا في المعلوم كونها معمورة حال الفتح اذ يمكن كونها من الخمس وقد باعها الامام وغير ذلك وما ادعاه من النصوص بين ما هو غير صريح في ارض الخراج وبين ما يراد منه اثار التصرف والشراء واستنقاذ المسلمين وبين ما هو معارض باقوى منه من وجوه نعم قد يلحق بالحقيقة المحيى منها بعد موتها من غير علم وجه يترتب عليها الارث والصلح وغير ذلك ان عليها الخراج والمقاسمة وقد ذكرنا هناك من النصوص ما يدل عليه وربما كان ظ الكركي هنا ذلك فانه قال اما لو وجدنا هذه الارض مواتا في هذه الازمنة ان دلت القرائن على انه كان معمورا من القديم مضروبا عليه الخراج ككثير من ارض العراق يلحق بالمعمور وقت الفتح وحيث انه لا اولوية لاحد عليه فمن احياه كان احق به وعليه الخراج والمقاسمة بل ظ المفروغية منه ذلك وكذا لا اشكال ولا خلاف في انه يصرف الامام مع بسط اليد حاصلها في المصالح العامة مثل سد الثغور ومعونة الغزاة وبناء القناطر ونحو ذلك مما يرجع نفعه الى عامة المسلمين بقسميه بل الاجماع عليه مضافا الى بعض النصوص وهل يجب مراعاة ذلك لمن يحصل منها في يده في زمن الغيبة ولو باذن نائبها وجهان احوطهما ذلك واقواهما العدم لظ النصوص الاباحة وللسيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار بين العلماء والاعوام بل قد تمكن جملة من علمائنا كالمرتضى والرضي والعلامة وغيرهم من جملة منها ولم يحك عن احد منهم التزام الصرف في نحو ذلك بل العمل المعلوم خلافه من المعاملة معاملة غيرها من الاملاك هذا ولكن الكلام في المفتوح عنوة والمعروف بين الاصحاب ان مكة منه بل نسبه غير واحد اليهم بل في ظ د هي وكره انه الظاهر من المذهب وفي خبر صفوان ومحمد بن احمد ان اهل الطائف اسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر وان مكة دخلها رسول الله ص عنوة وكان اهلها اسراء في يده فاعتقهم وقال اذهبوا انتم الطلقاء وفي بعض اخبار الجمهور انه ص قال لاهل مكة ما ترون اني صانع بكم قالوا اخ كريم وابن اخ كريم فقال ص اقول كما قال اخي يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين اذهبوا انتم الطلقاء فما عن الشافعي من انها فتحت صلحا واضح الفساد ومنه الشام على ما ذكره الكركي ناسبا له الى الاصحاب وان كنت لم اتحققه نعم عن العلامة في كره ذلك وفي كتاب احياء الموات ولكن لم يذكر احد حدها بل في الكفاية عن بعض المتاخرين واما بلاد الشام ونواحيها فحكي ان حلب وحمص وطرابلس فتحت صلحا وان دمشق فتحت بالدخول من بعض غفلة بعد ان كانوا طلبوا الصلح من غيره ومنه خراسان بل في بها نسبه الى الاصحاب انه من اقصاها الى كرمان وان كنت لم اتحققه بل عن بعض المتاخرين ان نيشابور من بلاد خراسان فتحت صلحا وبلخ ايضا منها وهراة وبوشنج والتوابع فتحت صلحا ومنه العراق كما صرح به في النصوص والفتاوى ومنه خيبر كما صرح به بعضهم ودل عليه ايضا بعض النصوص بل قيل انه منها في البلاد الاسلام وعن بعض المتاخرين ان اهل طبرستان صالحوا وان اذربايجان فتحت صلحا وان اهل اصفهان عقدوا امانا وعن ثاني الشهيدين انه يكفي في ثبوته الاشتهار بين المورخين المفيد للظن وتبعه عليه بعض من تاخر عنه ولكنه لا يخ من نظر كما ان ما صرح به الكركي من ثبوته ايضا بضرب الخراج والمقاسمة ولو من الجائر حملا لفعل المسلم على الصحة حتى يعلم خلافه كذلك ايضا خصوصا بعد معلومية كون الجائر انما ياخذ الخراج من الخراجية وبعد تعارف ضرب الخراج على كل ارض معمورة ولو باحياء جديد بل صرح بعض مشايخنا المعاصرين بان حكم الخراج على ما يضرب على الموات اذا احياها المحيي ان كان هو كما ترى وكانه اخذه من الكركي قال الموات انما يتعلق اذا احياها المحيي في حال الغيبة هل يجب فيه حق الخراج والمقاسمة يحتمل العدم لظ قوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له واللام تفيد الملك وهو يقتضي عدم الثبوت ويحتمل الثبوت لانها ملك الامام ومال الغير لا يباح مجانا ويومي الى هذا قول الاصحاب في باب الخمس احل لنا خاصة المساكن والمتاجر والمناكح فان تخصيص الحل للتفليس للمساكن هو كون المساكن المستثنات هي المتخذة في ارض الانفال ويحتمل بناء ذلك على ان المحيي لهذه الاراضي يملكها ملكا ضعيفا او يختص بها مجرد اختصاص فان قلنا بالاول لم يجب عليه احد الامرين لانه لا يجب عليه في ملكه عوض التصرف وعلى الثاني يجب ولا اعلم في ذلك كلاما للاصحاب قلت لا يخفى عليك ان ظاهر النص والفتوى الملك الحقيقي كما انه لا يخفى عليك ما في قوله ومال الغير لا يباح مجانا بعد معلومية تسلط الناس على اموالهم والفرض ظهور ما ورد عنهم في ذلك وما ذكروه في كتاب الخمس لا يصلح دليلا لتعدد احتمال المراد منه كما اشبعنا الكلام فيه في كتاب الخمس كما عن بعضهم ايضا من الاكتفاء بالظن في خصوص كل قطعة من الارض المفتوحة عنوة انها عامرة وقت الفتح فيجب الخراج على زارعها وغارسها ضرورة عدم دليل على الاكتفاء بمطلق الظن في مثل ذلك مع ان الاصل يقتضي عدمه في جملة من افراده ومن ذلك يحصل الشك في جريان حكم المفتوحة عنوة العامرة وقت الفتح في كثير من الاراضي في هذا الزمان مضافا الى الشك في ان فتحها لم يتحقق كونه باذن الامام ع على وجه تكون بها للمسلمين لا للامام الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه حتى فيما كان منها في يد من يجري عليه حكم الملك ولم يعلم فسادها فان اصول المذهب تقتضي بالحكم بملكيته كما صرح به غير واحد بل لم يعلم الخلاف هذا كله في العامر من المفتوحة عنوة واما ما كان مواتا منها وقت الفتح فللامام خاصة بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى المعتبرة المستفيضة الدالة على ان موات الارض مطلقا من الانفال للامام بل في صحيح الكابلي عن الباقر ع وجدنا في كتاب علي ع ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين انا واهل بيتي الذين اورثنا الله الارض ونحن المتقون والارض كلها لنا فمن احيى ارضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل منها حتى يظهر القائم من اهل بيتي بالسيف فيحويها كما

حواها رسول الله ص ومنعها الا ما كان في ايدي شيعتنا فيقاطعهم على ما في ايديهم ويترك الارض في ايديهم وبذلك يظهر ان التعارض بين النصوص من وجه فان ما دل على ان المفتوحة عنوة للمسلمين شامل للموات منها والعامر وما دل على ان الموات للامام شامل للمفتوحة عنوة وغيرها فيدفعها معلومية رجحان التخصيص بالاخير ولولا الاجماع بقسميه وح فلا يجوز احياؤه الا باذنه ان كان موجودا ظاهرا مبسوط اليد بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى عموم قاعدة قبح التصرف في مال الغير بغير اذنه وخصوص بعض النصوص هنا وغير ذلك ويعلم الموات بوجوه الان مواتا مع عدم سبق اثر العمارة القديمة عليه وعدم القرائن الدالة على كونه عامرا قبل ذلك كسواد العراق فان اكثره كان معمورا وقت الفتح ولسببه سميت ارض السواد وما يوجد منها عامرا الان يرجع فيه الى قرائن الاحوال كما ترتب عليه ضرب الخراج واخذ المقاسمة من زارعه فان انتفى الجميع فالاصل يقتضي عدم تقدم العمارة فيكون ملكا للمحيي قلت قد اشار بالقيد الى ما سمعته من الكركي وسمعت ما فيه واما الاول ففيه اولا ان اثر العمارة القديمة لا يكفي حتى يعلم كونه وقت الفتح مع ان الاصل تاخره على ان القرائن المزبورة ان كان لم تفد الا الظن ففي قطع الاصل بها اشكال مضافا الى ما سمعته سابقا من الاشكال في جريان حكم المفتوح عنوة بغير ذلك والله العالم وعلى كل حال فلو تصرف فيها احد من غير اذنه كان غاصبا وعليه اي المتصرف طسقها اي اجرتها للامام بلا خلاف ولا اشكال على حسب غيرها من الاراضي اما في زمن الغيبة فيملكها المحيي من الشيعة عند عدم ظهوره وعدم بسط يده من غير اذن خاصة بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى المعتبرة المستفيضة الدالة على الاذن عموما كالصحيح السابق وصحيح الفضلاء عن الباقر والصادق ع قال رسول الله ص من احيى مواتا فهو له وغيرهما بل مقتضاها حصول الاذن حال الظهور فضلا عن صدورها من النبي صلى الله عليه وآله الا ان الاصحاب خصوها بحال الغيبة وقد اوضحنا ذلك في احياء الموات بل وغيره من المسائل التي منها عدم الحاق الموت الحادث بعد العمارة وقت الفتح بموات الاصل ومنها البحث عن الارض الموات اذا ملكت بالاحياء ثم ماتت هل تعود على الاباحة الاصلية او لا فلاحظ وتامل ثم ان ظ اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في المحيي بين المومن والمخالف بل والكافر بل ربما كان في صحيح الكابلي ظهور في التعميم بل عن الشهيد التصريح به ايضا لكن في ذلك احتمال كون الحكم مختصا بالشيعة عملا بظ الاذن وفيه ما لا يخفى خصوصا مع ملاحظة الاذن من النبي ص وملاحظة ما سمعته في صحيح الكابلي والله العالم وكل ارض فتحت صلحا فهي لاربابها وفي الموات احتمال وفي اخر انه للامام ولعل الاقوى اذا لم يكن قد دخل في عقد الصلح صريحا او ظاهرا وعلى كل حال فليس عليهم الا ما صالحهم عليه الامام او نائبه من نصف الحاصل او ثلثه او غير ذلك وليس عليهم غيره حتى الزكوة بناء على ان الصلح مقتض لاقرارهم على دينهم وهي غير واجبة عندهم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بل في ظ الغنية الاجماع لعموم ما دل على مشروعية الصلح وخصوص بعض النصوص التي ستسمعها انشاء الله في احكام الجزية بل في النهاية والغنية والوسيلة وهي وير وكره وقاطعة اللجاج والرياض وغيرها التسمية هذه الارض بارض الجزية بل في الغنية دفعه وموضع من ير ان ارض الصلح هي ارض اهل الذمة ولعل المراد انه الذي وقع من النبي ص والا فالظاهر من المص وغيره عدم الفرق بينهم وبين غيرهم لعموم ادلة الصلح وليس ذلك من الجزية المختصة باهل الكتاب اللهم الا ان يدعى اختصاص مشروعية الصلح بهم كالجزية وعلى كل حال فلا خلاف ولا اشكال في ان هذه الارض تملك على الخصوص وح فيصح بيعها وغيره من التصرف فيها بجميع انواع النقل لعموم تسلط الناس على اموالها الذي هو مقتضى الصلح ايضا وح فلو باعها المالك من مسلم صح وانتقل ما عليها الى ذمة البايع الكافر كما في ير والغنية والجامع وقع وكتب الفاضل وس وغيرها بل هو المشهور بل في ظ الغنية الاجماع بل لم يحك الخلاف فيه الا من الحلبي فجعله على المشتري لكونه حقا على الارض فيجب على من انتقلت اليه ولصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع عن شراء اهل الذمة فقال لا باس فيكون اذا كان ذلك بمنزلتهم ويؤدي عنهم مضمرة ونحوه كما يؤدون وخبر محمد بن شريح سئلت ابا عبد الله ع عن شراء ارض الخراج فكرهه وقال انما ارض الخراج للمسلمين فقال له انه يشتريها الرجل وعليه خراجها فقال لا باس الا ان يستحيي من عيب ذلك بناء على ان المراد من ارض الخراج فيه ارض الصلح ولو بقرينة قوله الا ان الى اخره باعتبار كون ذلك جزية عليهم وان سمي بالخراج ولكن قد يناقش بظهور خ خص وما اشترى على هذا الوجه ولعلنا نلتزم به من العمومات وليس هو من الجزية على المسلم بل يمكن تنزيل الصحيحين الاولين عليه اذا اريد الجزية من الخراج فيهما كما انه يمكن منع تعلق الحق بالارض على وجه يلحقها حتى لو انتقلت منه الى غيره وبذلك يظهر لك ان لا وجه عد الفرق بين المسلم الكافر اذا اشتراها كما هو مقتضى اطلاق ير وقع والتبصرة وان كان قد يشعر في المتن وغيره من التقييد بالمسلم بخلافه بل اوضح من ذلك تعليل الحكم بان المسلم لا جزية عليه لكن قد عرفت ان المتجه عدم الفرق لما سمعت بل منه ينقدح انه لا وجه للاشكال في الحكم لو فرض كون الصلح عوضا في الذمة وان قدر بالثلث والربع لكن على معنى تقدير اداء هذا المقدار ولو من غيرها اما لو فرض كون عوض الصلح شيئا متعلقا بمنفعة العين فلا ريب في تبعيته ح لها ان انتقلت الى غيره ولعله بذلك يكون النزاع لفظيا اذ احتمال كون عوض الصلح على البايع مطلقا حتى في الاخير محتاج الى دليل وليس الا ما سمعته من نصوص الجزية التي هي ان كانت على المال سقطت عن الرؤس وان كانت على الرؤس سقطت عن المال ففي الفرض بناء على انه من الجزية بعد انتقال المال منه الى غيره تكون الجزية على راسه كما لو تلف بل ينبغي ذلك ايضا حتى لو كان المشتري من اهل الذمة ايضا اذ كونه ممن يؤدي الجزية لا يقتضي الالتزام بجزية غيره التي كانت على المال ومن راسه في الفرض لانتقاله عنه وعلى كل حال فالتحقيق ما عليه المشهور خصوصا بعد ملاحظة الاصل والاجماع المحكي المعتضد بالشهرة العظيمة مضافا الى ما ذكرناه الذي يشهد له ايضا ما ذكره المص وغيره من كون هذا كالدين ببيع الارض وغيره من تصرف الملاك اذا صولحوا على ان الارض لهم وفي ملكهم يتصرفون بها تصرف الملاك في املاكهم اذ هو

ذا الصبي يجئ عدم تعلق حق المسلمين بها لانه لاعين ولا منفعة وح يتجه اشتغال ذمة البايع بعوض الصلح واولى بذلك مالو اجرها من في يده فان
لا اجرة له وعوض الصلح عليه لكن في كرة وبرانه على المستاجر بها عن الجلي وفيه بعد الا مع الشرط كما في س بل فيه منع واضح بعد الاحاطة بما ذكرنا
اما لو صولحوا على ان الارض للمسلمين ولهم السكنى وعلى اعناقهم الجزية كان حكمها حكم الارض المفتوحة عنوة عامرها للمسلمين ومواتها للامام بلا خلاف
اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل ولا اشكال للعموم ادلة الصلح وخصوص النصوص الواردة في خيبر بناء على انها منه مضافا الى كون هذا الصلح من الفتح
عنوة وبالسيف وتهاضروه لتعدد افراده ولما في بعض النصوص من عدما صولحوا عليه من الانفال المحمول على غير الفرض كيف كان فلا خلاف ولا
اشكال في ان للامام ان ينقص ويزيد في الصلح بعد انتهاء مدته على حسب ما يراه من المصلحة بل لظان ذلك لنا ايضا والله العالم ولو اسلم الذي
الذي صولح على ان الارض له وعليه كذا وكذا سقط ما ضرب على ارضه وملكها على الخصوص كما في الغنية والتبصرة وعد ود وهي وير وكرة وغيرها بل
لا اجد فيه خلافا بل هو من معقد اجماع الاول لانه كالجزية وجزية ولا شيء منهما على المسلم اتفاقا نصا وفتوى كما انه كمن اسلم طوعا ورغبة من غير
قتال فان كل ارض اسلم اهلها عليها طوعا ورغبة كالمدينة والبحرين وبعض اطراف اليمن على ما قيل فهي لهم على الخصوص وليس عليهم فيها سوى
الزكوة اذا حصلت شرائطها كما صرح به في ية وير ومع ونع ود والتبصرة وعد وير وكرة ولف ود للمعتبرة وضة ولك وغيرها بل لا اجد فيه
خلافا ولا اشكالا بعد معلومية حقن الاسلام الدم والمال وفي الصحيح ذكرت لابي الحسن الرضا الخراج وما سار به اهل بيته فقال العشر و
نصف العشر على من اسلم طوعا ترك ارضه في يده واخذ منه العشر ونصف العشر مما عمر منها وما لم يعمر منها اخذه الوالي فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وليس
فيما كان اقل من خمسة اوسق شيء ونحوه المضمر الاخر ولعله لذا اشترط في هي وير وكرة هنا القيام بعمارتها بل هو مقتضى ما في ية والغنية ومع
ولف وس ولك وضة وغيرها بل في س نسبته الى الشهرة في الرواية بل هو من معقد اجماع الغنية بل في ية وير ولك انها للمسلمين كالمحكى
عن ابن حمزة والبراج وعن الشيخ وابي الصلاح صرف حاصلها في مصالح المسلمين بعد اعطاء صاحب الارض طسقها بل في قاطعة اللجاج نسبته

في الخاتمة

الى الشهرة ومقتضيا بقائها على ملك الاول الذي يعطى الاجرة ولعله هو الذي اشار اليه المص بقوله **خاتمة** كل ارض ترك اهلها عمارتها
كان للامام تقبيلها ممن يقوم بها وعليه طسقها لاربابها كما في فع ود والتبصرة وعد وموضع من كرة وان كان عنوان الكلية فيها اعم من خصوص الارض
التي اسلم عليها اهلها كما هو مقتضى كلام السابقين ح فنوضح الخلاف في كلامهم مقامان احدهما دفع الطسق لاهلها وعدمه والاخر عموم الحكم
لكل ارض ترك اهلها عمارتها واختصاصه من ذلك في اللتى التي اسلم اهلها عليها طوعا وليس في الصحيح المزبور والمرسل ذكر للطسق بل الاجرة فيهما
في خصوص العامر التي اعرض اهلها عن الاستغلال على تغييرها فان قوله ما لم يعمر منها اخذه الوالي الى اخرها ظاهر في فاقد التعمير من اصله وان
كان قد يشكل ذلك بكونه للامام لا للمسلمين ضرورة اتفاق النص والفتوى على ان الموات من الانفال ويمكن ارادة خصوص المتروكة منه ولو بمعونة كلام
الاصحاب في ذلك في تفسير عبارة المتن وذلك كالارض المتقدمة التي اسلم اهلها عليها وارض الجزية وغيرها من المملوكات ولا تنحصر جهتها
فيما قبل به الامام بل له الاجرة وما ازاد من مال التقبيل لبيت المال لما تقدم من ان حاصلها يصير للمسلمين وفيه مواضع للنظر تظهر لك انشاء الله تعالى في
محكي ثر فان تركوا لحرا باخذها امام المسلمين وقبلها من يعمرها واعطى اصحابها طسقها واعطى المتقبل حصته وما بقي فهو مترول لمصالح
المسلمين فيبيت مالهم على ما روي في الاخبار اورد ذلك شيخنا ابو جعفر ره والاولى عندي ترك العمل بهذه الرواية فانها تخالف الاصول والادلة
السمعية فان ملك الانسان لا يجوز لاحد اخذه والتصرف فيه بغير اذنه واختياره فلا يرجع عن الادلة باخبار الاحاد وهو صريح في تضمن النصوص
الاجرة وان كنا لم نعثر عليها في س لو اسلم قوم على ارضهم طوعا ملكوها وليس عليهم فيها سوى الزكوة مع اجتماع الشرائط ولو تركوا عمارتها فالمشهور في
الرواية ان للامام عم تقبيلها بما يراه ويصرفه في مصالح المسلمين وفي ية يدفع من حاصلها طسقها لاربابها والباقي للمسلمين وابن ادريس منع
من التصرف بغير اذن اربابها وهو متروك وفي ضة كل ارض اسلم عليها اهلها طوعا كالمدينة المشرفة والبحرين واطراف اليمن فهي لهم على الخصوص
يتصرفون فيها كيف شاؤا وليس عليهم فيها سوى الزكوة مع اجتماع الشرائط المعتبرة فيها هذا اذا قاموا بعمارتها اما لو تركوها فخربت فانها
تدخل في عموم قوله وكل ارض ترك اهلها عمارتها فالمحيي احق بها منهم لا بمعنى ملكه لها بالاحياء لما سبق من ان ما جرى عليه ملك مسلم لا ينتقل عنه بالموت
فترك العمارة التي هي اعم من الموات اولى بل بمعنى استحقاق التصرف فيها ما دام قائما بعمارتها وعليه طسقها اي اجرتها لاربابها الذين تركوا عمارتها اما عدم
خروجها عن ملكهم فقد تقدم واما جواز احيائها مع القيام بالاجرة فلرواية سليمان بن خالد وهي دالة على عدم خروج الموات به عن الملك ايضا
لان نفس الارض حق صاحبها الا انها مقطوعة السند ضعيفة فلا تصلح للحجية وشرط في س اذن المالك في الاحياء فان تعذر فالحاكم فان تعذر
جاز الاحياء بغير اذن وللمالك طسقها ودليله غير واضح والاقوى انها ان خرجت عن ملكه جاز احياؤها بغير اجرة والا امتنع التصرف فيها بغير
اذنه وقد تقدم ما يعلم منه خروجها عن ملكه وعدمه نعم للامام تقبيل المملوكة الممتنع اهلها من عمارتها بما شاء لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم وفي
قاطعة اللجاج ثانيها ارض سلم اهلها عليها طوعا من غير قتال وحكمها ان تترك في ايديهم ملكا لهم يتصرفون فيها بالبيع والشراء والوقف وساير انواع
التصرف اذا قاموا بعمارتها ويؤخذ منهم العشر ونصفه زكوة بالشرائط فان تركوا عمارتها وتركوها خرابا كانت للمسلمين قاطبة وجاز للامام
ان يقبلها ممن يعمرها بما يراه من النصف او الثلث او الربع او نحو ذلك وعلى المتقبل بعد الخراج حق القبالة ومؤنة الارض مع وجود النصاب

العشر او نصفه وعلى الامام عم ان يعطى اربابها حق الرقبة من القبالة على المشهور فتوى به الشيخ في ط وية وابو الصلاح وهو الظاهر من عبارة المحقق نجم الدين في يع
واختاره العلامة في هي وير وكرة ولف وابن حمزة وابن البراج ذهبا الى انها تصير للمسلمين قاطبة وامرها الى الامام عم وكلام شيخنا ره قريب من كلامهما
وابن ادريس منع من ذلك كله وقال انها باقية على ملك الاول لا يجوز التصرف فيها الا باذنه وهو متروك وفي الرياض بعد ذكر حكم الارض التي اسلم
اهلها عليها طوعا وانها لهم قال ولا خلاف فيه اذا قاموا بعمارتها اما لو تركوها فخربت فانها تدخل في عموم قوله في النافع وكل ارض مملوكة ترك
اهلها دملا كها عمارتها فللامام او نائبه تسليمها الى من يعمرها بعد تقبيلها منه بحسب ما يراه من نصف او ثلث او ربع وعليه اي على الامام طسقها اي اجرتها
لاربابها الذين تركوا عمارتها على الظاهر المصرح به في س وغيره بل لا خلاف فيه الا من الحلي فمنع من التصرف فيها بغير اذن اربابها مطلقا وهو كما في س
متروك وبالخبرين المتقدمين محجوج وعن ابن حمزة والقاضي فلم يذكر الاجرة بل قالا كالباقين انه يصرف حاصلها في مصالح المسلمين كما هو ظاهر الخبرين لكنهما ليسا
نصين في عدم وجوبها فلا يخرج بهما عن الاصل المقتضي للزومها به تتم الحكمة في جواز تصرف الامام عم فيها بغير اذنهم نظرا الى انه احسان محض وما على المحسنين من
سبيل به يضعف مستند الحلي من قبح التصرف في ملك الغير بغير اذنه لاختصاصه بما دل عليه من العقل والنقل بغير محل الفرض قلت قد سمعت الصحيح والمضمر الواردين في ارض
من اسلم عليها اهلها وقد سمعت سابقا صحيح الكابلي المتقدم في شرح قول المص وما كان مواتا وقت الفتح فهو للامام خاصة وخبر معوية بن وهب سمعت ابا عبد الله
عليه السلم يقول ايما رجل اتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة فان كانت لرجل قبله فغاب عنها وتركها فاخربها ثم جاء
بعد يطلبها فان الارض لله ولمن عمرها وفي خبر سليمان بن خالد سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل ياتي الارض الخربة فيستخرجها ويجري انهارها ويعمرها ويزرعها
ماذا عليه قال الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها قال فليؤد اليه حقه ونحوه صحيح الحلبي عنه ايضا الى غير ذلك من النصوص الدالة على الاذن في تعمير الارض
وخصوصا اذا بلغت حد الموات وانه يكون احق بها من غير مضاف الى قاعدة الاحسان والى اولوية الامام بالمؤمنين من انفسهم اما اعطاء الطسق لكن
صرح به الفاضلان وثاني الشهيدين وغيرهم فلعله للجمع بين الحسن والخبر الحلبي وسليمان بن خالد الذين قد يظهر منهما بقائها على ملك الاول كما
صرح به صحته بل قد يستفاد منهما من غيرها الاذن منهم عم في ذلك لكل احد وانه ليس عليه الا الطسق في الصدقة والباقي له ولعل هذا في غير الارض التي اسلم
عليها اهلها التي قد سمعت التصريح نصا وفتوى بان ما زاد على مال القبالة ومع الطسق للمسلمين يصرف في مصالحهم بل قد سمعت ما في قاطعة اللجاج من كون
نفس الارض للمسلمين بل هو المحكي عن نهاية الشيخ وابني حمزة والبراج والفاضل في ير وكرة وهي بل هو ظاهر الخبرين وان كان قد يشكل بمنافاته للحكم بدفع الاجرة الظاهر
في بقاء الملك لصاحبه كما سمعته من ثاني الشهيدين ولا ريب في انه اوفق بالقواعد الشرعية كما انه قد يشكل الجمع بين دفع الاجرة للمالك وبين دفع حق القبالة
للمتقبل وما زاد للمسلمين بان المتجه استحقاق المالك ما زاد على حق المتقبل المقابل لعمله اذ هو عوض الارض المفروض استحقاق المالك طسقها اللهم الا ان يقال
ان الذي يستحقه ما قابل خصوص الرقبة واما ما يحصل بنماء التعمير فهو بين المسلمين والمتقبل ثم انه ربما قيل باعتبار عدم كون الترك غفلة او نسيانا او خوفا
من ظالم او عجزا عن التعمير نظرا الى كون المتبادر غير ذلك لكن فيه منع واضح خصوصا الاخير للاطلاق وان احتمله بعض الناس تقييدا بالظاهر من الخبرين وبعض
العبارات في وجوب التقبيل على الامام نصا وفتوى نعم ينبغي ان لا يكون الترك لصلاح الارض كما عن مع التصريح به ولعله مراد الباقين وان توهم من الاطلاق خلافه
كما ان الظاهر عدم اعتبار نهي المالك للاطلاق وان احتمله بعض الناس تقييدا بالظاهر من الخبرين وبعض العبارات وجوب التقبيل على الامام ولو باعتبار انه يترتب على المسلمين
المقتضية لمراعاة مصلحتهم بل لعله المراد من عبر بالجواز كابن زهرة والفاضلين والشهيدين وغيرهما ولو باعتبار انه متى جاز وجب سياسة ومراعاة المصلحة
المسلمين والظاهر ايضا قيام نائب الغيبة مقام الامام في ذلك بناء على اختصاص الحكم بالعموم لهذه الكلية في الارض المملوكة التي ترك اهلها عمارتها فخربت ولم تصل
الى حد الموات اما اذا وصلت فقد انه جيء في الكلية الثانية المذكورة في فع وغيره وهي كل ارض موات سبق اليها سابق فاحياها كان احق بها فان كان لها
معروف فعليه طسقها بلا خلاف اجده في جواز الاحياء في موات الاصل في زمن الغيبة الذي قد عرفت انه للامام عم من الانفال وقد صدر الاذن منه في الاحياء بل التمام
تملك المحيي لها مجانا وان كان ظ صحيح الكابلي عن الباقر عم المتقدم سابقا وجوب الخراج عليه حتى يظهر القائم عم واحتمله الكركي في فوائد الشرائع بعد الاستدلال بانها ملك الغير
وملك الغير لا يباح مجانا قال ويومي اليه قول الاصحاب في باب الخمس احل لنا خاصة المساكن والمتاجر والمناكح فان احد التفسيرات المساكن هو كون المساكن
هي المتخذة في ارض الانفال وفيه انه لا باس باباحة الغير ملكه مجانا كما هو ظ قول بعض احيا ارضا الى اخره ونحوه ح يحمل ما دل على الاجرة في ارض الغير على غير ارض الامام عم
في زمن الغيبة خصوصا بالنسبة الى الشيعة ثم قال في الفوائد المزبورة ويحتمل بناء ذلك على ان المحيي لهذه الارض يملكها ملكا حقيقيا او يختص بها مجرد اختصاص
فان قلنا بالاول لم يجب عليه احد الامرين لانه لا يجب عليه في ملكه عوض التصرف وعلى الثاني يجب ولا اعلم في ذلك كلاما للاصحاب قلت لعمومه في ذلك
الادلة ولا تنافي بين الملك واستحقاق الاجرة ولا بين عدم الملك وعدمها ايضا ولا ريب في ظهور النصوص والفتاوى في عدم وجوب شيء على المحيي في زمن
الغيبة وخصوصا الشيعة ولو لقولهم عم ما كان لنا فقد ابحناه لشيعتنا ونحو بل الظ ذلك ايضا في عموم الانفال كالارض التي انجلى عنها اهلها الكفار
لكن في فوائد الشرائع للكركي هل يحل لكل احد التصرف فيها ام يتوقف على اذن الحاكم او على اذن سلطان الجور وعلى كل تقدير فهل يجب فيها عوض التصرف لا اعلم
في ذلك كلاما للاصحاب والاطلاق النصوص وكلام الاصحاب بما يقتضي كونها كالارض الخراجية اعني المفتوحة عنوة الا انه لا يخفى عليك ما فيه من عدم
اقتضاء الاطلاق النص والفتوى ذلك بل ظاهر النصوص التحليل عموما ولما الموات المسبوقة بالاحياء ففي الرياض لا خلاف في انه للمحيي احياؤه مع عدم المالك المعروف
له قلت قد يستفاد ايضا من بعض النصوص السابقة بل العله لغيره من الانفال المباحة للشيعة ايضا ولكن مع ذلك الاحوط استيذان الحاكم مع الامكان

والخبر سندا ولا اجر اذا كانت الارض مما لا يزول ملكها بالموات ولم يعلم مالكها بل الحاكم يتصدق بعين الارض كغيرها من مجهول المالك ان لم نقل انها من الانفال كذا في الرياض ايضا الاخلاف في ان للمالك الاجرة مع كونه معلوما بعينه كان مالكها بغير الاحيا قلت لعله للجمع بين الحقين ولما سمعته من خبر سليمان بن خالد وغير ذلك وفي فوائد الكتاب للكركي لقائل ان يقول كيف جاز التصرف في مال الغير بغير اذنه قلنا في حكم الارض اذا خربت للاصحاب خلاف ففي قول انها وان بقيت على ملك مالكها الا انه يجوز احياؤها للغير ويستحق مالكها على المحيي طسقها وهو قول الشيخ وشرط في س اذن المالك فان تعذر فاذن الحاكم فان تعذر جاز الاحيا بغير اذن وفي قول انها تخرج عن ملك الاول فيسوغ احياؤها للغير ويملكها المحيي وفصل في كره فقال ان الارض ان ملكت بغير الاحيا كالشراء والارث لم تخرج عن ملك المالك بموتها اجماعا وان ملكت بالاحيا فعرض لها الموات خرجت عن ملكه وجاز احياؤها مطلقا وفي قول انها على ملك الاول ولا يجوز لاحد احياؤها بغير اذنه الا ان تشهد القرائن بانه قد اعرض عنها وتركها اصلا ورا فانه حينئذ يباح لمحييها كما يباح التقاط السنبل المتناثر حيث يعلم اعراض المالك عنه وهذا القول هو الاصح واختاره ابن ادريس وقد كتبنا في تحقيق ذلك مسئلة مفردة وبينا الدلائل من كل جانب والمذكور هنا يتخرج على الاقوال الثلثة فعلى ما اخترناه ينزل اطلاق الحكم في المسئلة المذكورة على اذن المالك في الاحيا مع عوض طلب التصرف ومثله ما لو تجدد العلم بالمالك بعد الاحيا ورضي بالاجرة وقال في لك الارض الموات لا يخلو اما ان تكون مواتا من الاصل بحيث لم يجر عليها يد مالك ولا والارض للامام ولا يجوز لاحد احياؤها الا باذنه في حال حضوره وفي حال غيبته يملكها المحيي وان جرى عليها يد مالك ثم خربت فلا يخلو اما ان يكون قد انتقلت اليه بالشراء ونحوه او بالاحياء والاولى لا يزول ملكه عنها بالخراب اجماعا نقله العلامة في كره عن جميع اهل العلم والثانية وهي التي ملكت بالاحيا لا يخلو اما ان يكون مالكها معينا او غير معين والثانية تكون للامام من جملة الانفال يملكها المحيي لها في حال الغيبة ايضا فان تركها حتى خربت زال ملكه عنها وجاز لغيره تملكها وهكذا والاولى وهي التي قد خربت ولها مالك معروف فقد اختلف الاصحاب في حكمها فذهب الشيخ الى انها باقية على ملك مالكها لكن يجوز احياؤها للغير ويكون احق بها لكن عليه طسقها لمالكها واختاره المص وذهب اخرون الى انها تخرج عن ملك الاول ويسوغ احياؤها للغير ويملكها المحيي اختاره العلامة وهو الاقوى والاخبار الصحيحة دالة عليه وشرط في س اذن المالك فان تعذر فالحاكم فان تعذر جاز الاحيا بغير اذن ودليله غير واضح وفي المسئلة قول اخر وهو عدم جواز احيائها مطلقا بدون اذن مالكها ولا تملك بالاحيا كالمتملك بالشراء وشبهه واختاره المحقق الشيخ على وله شواهد من الاخبار الا ان الاول اقوى واصح سندا واوضح دلالة وباقي الاقوال تخرجه قلت قد ذكرنا تحقيق الحال في ذلك في كتاب احياء الموات ولكن لا يبعد القول بصحة الكلية المزبورة بملاحظة ما سمعته من النصوص الناصة وغيرها كقول الباقر ع في صحيح بن مسلم ايما قوم احيوا شيئا من الارض وعمروها فهم احق بها وغيره بل ظاهر بعضها عدم الفرق بين موات المفتوحة عنوة وغيره وبين معلومة المالك وغيره نعم تترتب عليه الاجرة في معرفة المالك او المسلمين ولعل هذا الحكم خاص بالارضين بخلاف غيرها من الاموال بل هذه الكلية اولى بالصحة من الكلية السابقة التي هي بعض من خواص الاراضي ان لم تصل الى حد الموات من غير فرق بين ارض من اسلم عليها اهلها وغيرها ولعله لما سمعته في صحيح ابن وهب وغيره ان الارض لله ومن عمرها فعليك بملاحظة جميع ما جاء في النصوص عنهم ع في ذلك كي يظهر لك وجه صحة الكليتين وجملة النظر في كلام ابن ادريس والكركي والشهيد في س وغيرهم وقد ذكرنا جملة منها في المقام واخرى في البيع عند البحث في بيع الارض المفتوحة عنوة وجملة في احياء الموات وجملة في كتاب الخمس والله العالم بحقيقة الحال واذا استاجر مسلم دارا من حربي ثم فتحت تلك الارض لم تبطل الاجارة وان ملكها المسلمون بلا خلاف اجده بين من تعرض له كالشيخ والفاضل وغيرهما للاصالة وبقاء ملك المسلم التي لا ينافيها ملك الرقبة بالاستغنام نحو شراء الارض المستاجرة والله العالم **الثالث في قسمة الغنيمة** يجب ان يبدأ بما شرطه الامام منها كالجعائل التي يجعلها لمن يدله على مصلحة كالتنبيه على عورة القلعة والطريق الخفي لها ونحو ذلك مما تقدم والسلب بفتح اللام اذا شرطه الامام ع للقاتل ولو لم يشترطه لم يختص به بل يكون كباقي مال الغنيمة بلا خلاف اجده في الاول للعموم المؤمنون ولقول رسول الله ص يوم خيبر من قتل قتيلا فله سلبه فقتل ابو طلحة يومئذ عشرين رجلا فاخذ اسلابهم ولاقتضاء صحة الشرط التي لا خلاف فيها ذلك بل ولا اشكال للاصل وكونه اولى بالمؤمنين من انفسهم لما فيه من المصلحة الراجعة للاسلام والمسلمين من الرغبة في القتال والتحريض عليه لغير ذلك فيا اخذه مع من دون استيذان جديد من الامام لكونه مستحقا له بالجعالة وان استحب له ذلك على ما في هى وفي الثاني بل لا اجد فيه خلافا الا من الاسكافي للعموم الدال على قسمة الغنيمة بين المقاتلين الذي لا يخصصه ما يظهر من بعض نصوص الجمهور من كون ذلك جعلا من النبي ص لكل قاتل في كل غزوة بعد على ثبوت حجيته بل اعراض الكل بل الجميع عنه ويشترط في استحقاق الاول السلب الذي جعل له اذا قتل قتيلا ان يكون المقتول من المقاتلة الذين يجوز قتلهم فلو قتل صبيا او امرأة او شيخا فانيا غير مقاتلين لم يستحق سلبه للنهي عن قتله فلا يندرج في الجعالة نعم لو قتل احدهم وكان مقاتلا استحق وكذا يعتبر كونه ممتنعا فلو قتل اسيرا او اثيرا ومن اثخن بالجراح وعجز عن المقاومة او نحو ذلك مما لا يندرج في عبارة الجعل لم يستحق سلبه وفي المروي من طرق الجمهور ان بني عفرا اثخنا ابا جهل يوم بدر فاجهز عليه عبد الله بن مسعود فجعل رسول الله ص سلبه لابني عفرا ولم يعط ابن مسعود شيئا لكنه غير ثابت من طرقنا بل قد يشكل بعدم استحقاق ابني عفرا ايضا لعدم صدق القتل بالاثخان اللهم الا ان يكون على وجه يصدق معه القتل عرفا ولو قطع يديه او رجليه ثم قتله اخر ففي هى السلب للقاطع دون القاتل لانه هو الذي منع عن المسلمين شره وفيه انه غير مندرج في

القسم الثالث في قسمة الغنيمة

عبارة الجعالة الا ان يفرض معها قرائن حال يقتضي بارادة نحو ذلك ولو قطع يديه او رجليه ثم قتله اخر فعن الشيخ السلب للقاتل دون القاطع لانه لم يصر ممتنعا بالقطع لامكان عدوه بالرجلين ومقاتلته باليدين فيندرج في عبارة الجعالة وعن بعض الجمهور اختصاص القاطع به وهو واضح الضعف كوضوح ضعف ما عن اخر منهم من كونه غنيمة ولو قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله اخر ففي هى اوجه التفصيل ان امتنع واكتفى شره اجمع بقطع العضوين كان السلب للقاطع والا كان للقاتل وفيه الاشكال السابق ولو عانق رجل رجلا فقتله اخر فالسلب للقاتل خلافا للاوزاعي ولو اقبل الكافر على رجل من المسلمين يقاتله فجاء اخر من ورائه فضربه فقتله فسلبه لقاتله للصدق ولما رواه الجمهور عن ابي قتادة خرجنا مع رسول الله ص عام خيبر فلما التقينا كان للمسلمين جولة فرايت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى اتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة فاقبل علي فضمني ضمة وجدت فيها ريح الموت ثم ادركه الموت فارسلني فرجع الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال رسول الله ص ذلك فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال رسول الله ص ثالثا فقال مالك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله ص وسلب ذلك القتيل عندي فارضه منه فقال ابو بكر لاها الله اذن لا تعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صدق فاعطاه اياه ولا يلحق بالقتل الاسر ان قتله الامام خلافا لمكحول فقال من اسر مشركا فله سلبه لا خرم العامة ان استبقاه الامام كان له فداؤه او رقبته وسلبه لانه كفى المسلمين شره وهما معا كما ترى نعم للامام ان ينفل شيئا من نفل مصلحة من المصالح فله ان يجعل السلب لمن اسر مشركا وفي خبر عبد الله بن ميمون اتي علي ع باسير يوم صفين فبايعه علي ان لا اقتلك اني اخاف الله رب العالمين فخلى سبيله واعطى سلبه الذي جاء به هذا وفي هى يشترط في استحقاق السلب ان يغرر القاتل بنفسه في قتله بان يبارز الى صف المشركين او الى مبارزة من يبارزهم فيكون له السلب فلو لم يغرر بنفسه مثل ان يرمي سهما في صف المشركين من صف المسلمين فيقتل مشركا لم يكن له سلبه لان القصد منه التحريض على القتال ومبارزة الرجال ولا يحصل الا بالتغرير ولو حمل جماعة من المسلمين على مشرك فقتلوه فالسلب في الغنيمة لانهم باجماعهم لم يغرروا الرجال ولا يحصل الا بالتغرير وفيه ما لا يخفى مع فرض عدم قرائن تقتضي بارادة ذلك من عبارة الجعالة ولو قتله اثنان كان السلب لهما كما عن الشيخ التصريح به لتناول العبارة للواحد والزائد خلافا لاحمد في احدى الروايتين لعدم التغرير وعدم تشريك النبي وهما معا كما ترى خصوصا الاخير اذ لعله لعدم التشريك قال في هى ايضا انما يستحق السلب بشرط القتل والحرب قائمة سواء كان مقبلا او مدبرا ان الحرب في وكر اما لو انهزم المشركون فقتله لم يستحق السلب بل كان غنيمة لعدم التغرير ولانه بالهزيمة قد كفي المسلمين شره وفيه ما لا يخفى بعد ملاحظة الاحاطة بما ذكرناه ثم ان الظاهر استحقاق السلب لكل من جاء بالعمل وان لم يكن من ذوي السهم في الغنيمة وانما يرضخ له كالمرأة والعبد والكافر اما من لم يكن له حق فيها لا سهما ولا رضخا كالعاصي في القتال لنهي الامام اياه او لمنع ابويه وعدم تعينه عليه وفي سيد عنه او غير ذلك فلا يستحق السلب لظهور عبارة الجعل فيمن ساغ له القتال لكن في هى لو جعله استحقاق مولى العبد السلب وان خرج العبد من غير اذنه لان كل ما للعبد فهو لمولاه وفي حرمانه السلب حرمان سيده ولم يصدر عنه معصية وفيه انه لا حق للعبد المزبور بعد فرض عدم تناول العبارة له ثم لا خلاف بل ولا اشكال في اندراج الثياب والعمامة والقلنسوة والدرع والمغفرة والبيضة والجوشن والسلاح كالسيف والرمح والسكين ونحو ذلك مما يكون معه وله مدخل في القتال في السلب بل في هى الاجماع عليه بل لعل الاقوى اندراج ما كان معه من التاج والسوار والطوق والخاتم ونحوها مما يتخذها للزينة والهميان ونحوها مما يتخذه للنفقة فيه ايضا وفاقا للفاضل بل عن الشيخ انه قواه ايضا للصدق عرفا خلافا للشافعي نعم لا يندرج فيه ما كان منفصلا عنه كالرحل والعبد والدواب التي عليها احماله والسلاح الذي ليس معه فيبقى غنيمة اما الدابة التي يركبها فهي منه سواء كان راكبا لها او نازلا عنها وهي بيده للصدق عرفا خلافا لاحمد في الثاني بل يتبعها السرج واللجام وجميع الاتها والحلية ونحو ذلك نعم لو لم تكن الدابة او شيء من الاتها معه لم تدخل في السلب كذا الجنب يساق خلفه لاحتمال الحاجة اليه على ما ذكره غير واحد ولو كان في يده فالمحكي عن ابن الجنيد انه من السلب ولا يخلو من وجه بل لعل العرف الان يقتضي اندراجه فيه وان لم يكن بيده بل كان معه معدا للحاجة فيه ان حصلت ولعله لذا عد في لك مع الامور المزبورة ثم قال وفي اشتراط كونه مع ذلك محتاجا اليه في القتال نظر وعدم الاشتراط لا يخلو من قوة وهو اختيار الشيخ وتظهر الفائدة في مثل الهميان الذي للنفقة والمنطقة والطوق المتخذ للزينة ونحو وكيف كان فالسلب ياخذه القاتل وان ادى الى كشف لعورته وعن ابن الجنيد عدم اختياره كما انه روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه لم ياخذ سلب احد ممن باشر قتله في الحرب والله العالم ثم يبدأ بما يحتاج اليه الغنيمة من النفقة مدة بقائها حتى تقسم كاجرة الحافظ والراعي والناقل ونحوهم بلا خلاف بل ولا اشكال ضرورة كونها من مؤنها التي تؤخذ من اصلها وكذا يبدأ ايضا بما يرضخه للنساء والعبيد والكفار ان قاتلوا باذن الامام لانه لا سهم للثلثة بلا خلاف اجده فيه بل في هى الاجماع عليه في الاول صريحا وفي الثالث ظاهرا بل في محكي كره الاجماع عليها ايضا مضافا الى خبر سماعة عن احدهما ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج بالنساء في الحرب يداوين الجرحى ولم يسهم لهن من الفيء شيئا ولكن نفلهن مؤيدا بالمروي من طرق العامة عن ابن عباس من نحو ذلك وبان المرأة ضعيفة في القتال ولذا لم تخاطب به وبغير ذلك نعم عن الاوزاعي من السهم لهن كالرجال لما روي من بعض الاخبار الذي لا وثوق بسنده بل ولا دلالة واضح الضعف بين قوم فضلا عن الاجماع واما العبيد فالمعروف بين العامة والخاصة عدم السهم لهم بل لم اجد فيه خلافا بيننا الا من الاسكافي فجعلهم كالاحرار لخبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لما ولي علي ع صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما اني والله ما ارزؤكم من فيئكم هذا درهما ما قام لي عذق بيثرب فليصدقكم

انفسكم أفتردني فارغ نفسي معطيكم قال فقام اليه عقيل كرم الله وجهه فقال فتجعلني واسودني بالمدينة سواء فقال اجلس اكان هيهنا احد يتكلم غيرك
وما فضلك عليه الا بسابقة او بتقوى وخبر حفص سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن بيت المال فقال اهل الاسلام هم ابناء الاسلام اسوي بينهم
في العطاء وفضائلهم بينهم وبين الله جعلهم كبني رجل واحد لا يفضل احد منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف منقوص قال هذا هو
فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يروى من طرق العامة عن الاسود بن يزيد انه شهد فتح القادسية عبيد فضرب لهم سهامهم وهما غير صريحين بل ولا ظاهرين
في قسمة الغنيمة ولا حجة فيهما خصوصا بعد الاعراض عنهما والثالث غير ثابت ويحتمل ارادة الرضخ من سهامهم كل ذلك مع المعارضة بالمروي من
طرق العامة عن عمير مولى ابي اللحم قال شهدت خيبر مع سادتي فكلموا في رسول الله صلى الله عليه وآله واخبروه اني مملوك فامر لي بشيء من خرثي المتاع
وفي الدعائم وعن علي عليه السلام ان رسول الله قال ليس للعبد من الغنيمة شيء وان حضر وقاتل عليها فان رأى الامام ومن اقامه الامام ان يعطيه على بلاء ان
كان منه اعطاه من خرثي المتاع ما رآه مؤيدا بانه ليس من اهل القتال وممن يجب عليه الجهاد هذا كله في العبد المأذون اما غير المأذون فلا سهم له
اجماعا محكيا في المنتهى ان لم يكن محصلا بل لا رضخ له مع عصيانه في سفره ولا فرق في العبد بين القن والمدبر والمكاتب نعم لو اعتق قبل تقضي الحرب
اسهم له بل لو قتل مولى المدبر وقبل تقضي الحرب واخرج من الثلث اسهم له ايضا والمبعض يسهم له بقدر ما فيه من الحرية ويرضخ له بقدر ما فيه
من الرق واما الكافر فانما يستحق من سهم المؤلفة والرضخ اذا خرج باذن الامام فلو خرج بغير اذنه لم يسهم له ولا يرضخ له بلا خلاف كما اعترف
به في المنتهى ضرورة كونه ح غير مأمون فهو كالمرجف ولو غزى جماعة من الكفار بانفرادهم من غير اذن الامام كانت الغنيمة للامام من الانفال ل
لنص الدال على ذلك خلافا للبعض العامة فجعلها لهم ولا خمس فيها وللآخر فاوجب الخمس فيها وظاهر المتن وغيره بل هو صريح بعض المفروغية
من جواز الاستعانة بالكفار المأمونين مع المصلحة اما غير المأمون فلا يجوز الاستعانة به اجماعا محكيا في المنتهى ان لم يكن محصلا مضافا الى
قوله تعالى وما كنت متخذ المضلين عضدا والى اولويته من المسلم المرجف والمخذل بل عن احمد في احدى الروايتين عدم جواز الاستعانة بهم مطلقا لبعض
نصوص مروية من طرق العامة غير ثابتة عندنا ولا واضحة الدلالة هذا وفي المنتهى اذا استأجر الامام اهل الذمة للقتال جاز ولا تبين المدة لان ذكر
المدة غرر فربما زادت مدة الحرب ونقصت وعفي عن الجهالة هنا للموضع الحاجة فان لم يكن قتال لم يستحقوه شيئا وان كان وقاتلوا استحقوا
وان لم يقاتلوا ففي الاستحقاق تردد ينشأ من انه منوط بالعمل ولم يوجد فلا استحقاق ومن انه يستحق بالحضور فانه بمنزلة القتال ولذا يستحق
المسلم به السهم والاول اقوى قلت ينبغي الجزم به كما انه ينبغي الجزم بعدم جواز عقد الاجارة المعتبر فيه المعلومية اذ دعوى الاغتفار هنا للحاجة
لا شاهد لها بل يمكن جعله من باب الجعالة التي هي اوسع من الاجارة او من باب الاباحة بالاعواض من دون عقد اجارة ولو زادت الاجرة على سهم
الراجل او الفارس اعطيت لاستحقاقها بالعقد لا بالاغتنام واحتمال العود الى الرضخ في غاية الضعف بل هو واضح الفساد ثم ان ظاهر المتن وغيره
بل هو صريح بعض اختصاص الرضخ بالمذكورين لكن عن الشيخ في المبسوط الحاق الاعراب بهم وتسمع الكلام فيه انشاء الله عند التعرض له وكذا يبدأ
بصفو المال فان للامام ان يصطفي من الغنيمة لنفسه قبل القسمة من فرس جواد وثوب مرتفع وجارية حسناء وسيف قاطع وغير ذلك مما هو صفو
المال ولم يضر بالجيش بلا خلاف اجده فيه بيننا من غير فرق بين النبي والامام عندنا خلافا للعامة فخصوه بالنبي ولعله لعدم امام معصوم عندهم
بل في الغنية والتذكرة وغيرهما الاجماع عليه وفي الدعائم روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله ارسل بعثين الى اليمن على احدهما علي عليه السلام وعلى الآخر
خالد بن الوليد وقال اذا اجتمعتم فعلي عليه السلام اميركم فاذا افترقتم فكل واحد على اصحابه فاصابا لقوم سبايا فاصطفى علي عليه السلام جارية لنفسه فكتب بذلك
خالد بن الوليد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وارسل الكتاب مع بريدة وامره ان يخبر النبي ففعل فقال رسول الله ان عليا مني وانا منه وله ما اصطفى وتبين الغضب
في وجه رسول الله فقال بريدة هذا مقام العائذ بك يا رسول الله بعثتني مع رجل امرتني بطاعته فبلغت ما ارسلني به فقال رسول الله ان عليا
ليس بظلام ولم يخلق للظلم وهو اخي ووصيي وولي امركم بعدي وفي مرسل حماد عن العبد الصالح عليه السلام للامام صفو المال ان يأخذ من هذه الاموال صفوها
الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب ويشتهي فذلك له قبل القسمة وقبل اخراج الخمس وله ان يسد بذلك المال جميع ما
ينوبه من مثل اعطاء المؤلفة وغير ذلك من اصناف ما ينوبه فان بقي بعد ذلك شيء اخرج الخمس منه وقسمه بين اهله وقسم الباقي على من ولي ذلك فان لم
يبق بعد سد النوائب شيء فلا شيء لهم والضعف في الارسال مجبور بما عرفت على ان حمادا من اصحاب الاجماع نعم لم اجد من افتى بما في ذيله من ان له سد ما ينوبه
بجميع المال الى آخره بالنسبة الى الغنيمة الا ابا الصلاح فانه قال على ما حكي عنه وللامام ان يصطفي لنفسه قبل القسمة الفرس والسيف والدرع
والجارية وان يبدأ بسد ما ينوبه من خلل في الاسلام وتقوية مصالح اهله ولا يجوز ان يعترض عليه وان استغرق جميع المغانم وفيه انه كذلك لو
فرض وقوعه منه لعدم جواز الاعتراض عليه لعصمته ولقوله تعالى ما آتاكم وقوله هو اولى بالمؤمنين وغير ذلك مما دل على ولايته انما الكلام في
ان مقتضى ما وصل الينا من الادلة ذلك او لا ولا ريب في ظهور الخبر المزبور فيه الا انه مناف لظاهر غيره منها كتابا وسنة بل لعل الاصطفاء في
التخصيص ببعض وعلى كل حال فقد تقدم في كتاب الخمس ان ذلك من جملة الانفال ثم ان ظاهر النص والفتوى ان للامام صفو المال قبل الخمس
لكن في المسالك ان البحث فيه بالنسبة الى تقدمه على الخمس وتأخره كالبحث في الرضخ الى آخره ولا يخفى ما فيه من نظر وعلى كل حال فلا خمس فيه عليه قطعا
وانما الكلام في الجعائل والسلب والرضخ والمؤن فلا يخرج الخمس منها كما اشار اليه المصنف بعد ان ذكر البدءة بها بقوله ثم يخرج الخمس كما

عن الشيخ

عن الشيخ في ط ولكن قيل ان القائل الشيخ ايضا في محكي ف بل يخرج الخمس مقدما عليها عملا بالآية واختاره الشهيدان وغيرهما لصدق الغنيمة وظاهر
المرسل السابق وغير ذلك لكن الاول اشبه باصول المذهب وقواعده في مثل الجعائل اذ كان قد جعلها مقدمة على الخمس صريحا او ظاهرا
بل وكذا المؤن الذي يمكن استفادتها ايضا من المرسل السابق ومن معقد محكي اجماع الغنية ومن كونها مؤنة ومصلحة راجعة لارباب الخمس و
غيرهم مخصوص الزكوة اما الرضخ فقد يقوى القول بتقديم الخمس عليه باعتبار كونه كالسهم من الغنيمة وان كان ناقصا فان نقصانه لا يخرجه
عن اسم الغنيمة التي يخرج خمسها لاربابه ثم تقسم الاربعة بين اهلها ومنهم من يرضخ لهم منها ولعله لذا كان المحكي عن الاسكافي وابن حمزة وغيرهما
تقديم الخمس على النفل المراد به هنا زيادة الامام نصيب بعض الغانمين لمصلحة صادرة منه لدلالة وامارة وهجوم على حصن وتجسس ونحو ذلك
مما فيه نكاية للكفار ونحو ذلك في النبوي لا نفل الا بعد الخمس بل لعل المرسل السابق مشعر بذلك ايضا نعم قد يقوى بوجوب الخمس عليهم من حيث انه
نوع تكسب فيجب عليهم من هذه الجهة بشرائط وجوبه في ارباح التجارة المراد بها انما يستفيد الانسان بالتكسب بعد اخراج مؤنة سنته وعلى كل حال
فالرضخ على ما ذكره غير واحد من الاصحاب العطاء اليسير والمراد به هنا العطاء الذي لا يبلغ سهم الفارس ان كان المرضوخ له فارسا ولا الراجل ان كان راجلا
كما في المنتهى ومعنى الرضخ انه يعطي المرضوخ له شيئا من الغنيمة ولا يسهم له سهما كاملا ولا تقدير للرضخ بل هو موكول الى نظر الامام فان رأى التسوية
بينهم سوى وان رأى التفضيل فضل وهذا مذهب علمائنا اجمع واكثر اهل العلم الى آخره ثم قال ايضا وليس له قدر معين بل هو موكول الى نظر الامام
لكن لا يبلغ للفارس سهم فارس ولا للراجل سهم راجل كما لا يبلغ بالحد التعزير وينبغي ان يفضل بعضهم على بعض بحسب مراتبهم وكثرة النفع بهم فيفضل
العبد المقاتل الشديد على من ليس كذلك وتفضل المرأة المقاتلة التي تسقي الماء وتداوي الجرحى وتعين بالمجاهدين على من ليست كذلك وبالجملة يفاوت
بينهم بالعطاء بحسب تفاوت النفع بهم ولا يسوي بينهم كما يسوي في السهام لان السهم منصوص غير موكول الى الاجتهاد فلم يختلف كالحد والدية واما الرضخ فانه
غير مقدر بل مجتهد فيه مردود الى اجتهاده كالتعزير ورقية العبد غير ذلك ولعل المتجه الجمع بين كلاميه بارادة رجحان التفاوت بينهم على حسب
تفاوت النفع لا وجوبه كي ينافي ما تقدم والخنثى المشكل في حكم المرأة في عدم السهم لعدم العلم بالذكورة التي هي شرط وجوب الجهاد المقتضي للسهم
وذلك عن بعض له نصف سهم ونصف رضخ كالميراث وهو كما ترى ثم بعد ان يخرج الخمس يقسم الاربعة اخماس بين المقاتلة ومن حضر القتال
ولو لم يقاتل حتى الطفل ولو ولد بعد الحيازة وقبل القسمة بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عن الغنية وغيرها وكذا الاجماع عليه مضافا الى خبر مسعدة بن
صدقة عن جعفر عن ابيه عن آبائه ان عليا عليه السلام قال اذا ولد المولود في ارض الحرب قسم له مما افاء الله عليهم وفي اخبار سهم له والى المروي من طرق العامة
عن النبي صلى الله عليه وآله انه اسهم للصبيان بخيبر نعم الظاهر ارادة المص وغيره من حضر القتال الا ان يقاتل والطفل الذكر منهم ومن غيرهم من المقاتلين كما
عن جماعة التصريح به فلا سهم لمن حضر لصنعة خاصة او حرفة كذلك ونحو ذلك ولم يجاهد اصلا الا الطفل منهم وفي ذلك واطلاق الفتاوى
يقتضي عدم الفرق بين كونه من اولاد المقاتلة وغيرهم بين حضور ابويه او احدهما او عدمه ولعله يريد من حضر للقتال من غير المقاتلة لا مطلقا ولو
الحال في الحضور للقتال وعدمه فعن الشيخ استحقاق الاسهام لانه يستحق بالحضور وفيه انه لم يثبت كون العنوان ذلك اللهم الا ان يكون معقد الاجماع
لكن قد عرفت انه فيمن حضر للقتال منه بل قد سمعت ما في مرسل حماد من القسمة بين من ولي ذلك وكذا يشارك من قاتل بالمقاتلين المدد ولو
بعد الحيازة بلا خلاف اجده فيه بيننا بل في المنتهى وعن كره دعوى الاجماع على ذلك اذا لحقوا قبل تقضي الحرب بل في الاول ومحكي الآخرين والغنية ذلك
ايضا بعد تقضي الحرب قبل القسمة وفي خبر حفص بن غياث كتب الي بعض اخواني ان اسئل ابا عبد الله عليه السلام عن مسائل من السير فسألته وكتبت بها اليه
فكان فيما سألت اخبرني عن الجيش اذا غزوا ارض الحرب فغنموا غنيمة ثم لحقهم جيش آخر قبل ان يخرجوا الى دار الاسلام ولم يلقوا عدوا حتى خرجوا
الى دار الاسلام فهل يشاركونهم فيها قال نعم وفي خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام في الرجل يأتي القوم وقد غنموا ولم يكن ممن شهد
القتال قال فقال هؤلاء المحرومون فامر ان يقسم لهم ولعل المراد المحرومون من ثواب القتال وعن الشيخ احتمال الحمل على ما لو لحقوهم بعد الخروج الى دار
الاسلام والاول يحتمل التخصيص بحضور القتال قلت لا داعي الى ذلك بعد اطلاق الفتاوى نعم لا خلاف في عدم المشاركة مع اللحوق بعد
القسمة بل في حاشية الكركي وعن الكتب الثلاثة الاجماع على ذلك فينبغي تقييد الخبرين بغيره ولو تخلص اسير المسلم من يد المشركين ولحق
بالمسلمين بعد تقضي الحرب قبل القسمة لم يسهم له اجماعا محكيا ان لم يكن محصلا اذ لا يزيد على المدد نعم لو لحق قبل انقضائها وقاتل مع
المسلمين استحق عندنا كما في المنتهى لانه مسلم حضر وقاتل فاستحق السهم كغيره من المجاهدين بل الظاهر ذلك لو حضر للقتال ولم يقاتل كما عن
الشيخ التصريح به لكونه كغيره ممن عرفت خلافا للمحكي عن ابي حنيفة والشافعي في احد قوليه ولو بعث الامير لمصلحة الجيش رسولا او دليلا
او طليعة او جاسوسا لينظر عددهم وينقل اخبارهم فغنم الجيش قبل رجوعه ففي المنتهى الذي يقتضيه مذهبنا انه يسهم له لان القتال عندنا
ليس شرطا في استحقاق الغنيمة بل يسهم على كل من حضر القتال قلت لعل الوجه انهم من الجيش فيشاركون لذلك والا يمكن فرض عدم حضورهم
القتال وكيف كان يخرج الاربعة اخماس ثم يعطي الراجل سهما بلا خلاف بين العامة والخاصة وهو من لم يكن راكبا فرسا وان ركب بغلا او حمارا
او غيرهما كما ستعرف والفارس اي راكب الفرس ومستصحبها سهمين وقيل والقائل الاسكافي منا والاكثر من الجمهور ثلاثة اسهم والاول اظهر
واشهر بل المشهور شهرة عظيمة بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر حفص بن غياث المنجبر بما عرفت سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مسائل من السير

وفيها

لو فيها كيف تقسم الغنيمة بينهم فقال للفارس سهمان وللراجل سهم المؤيد بخبر الاخبار ايضا وبالمروي من طرق الجمهور عن المقداد رضي الله قال اعطاني رسول الله سهمين سهما لي وسهما لفرسي وعن مجمع بن جارية ان رسول الله صلى الله عليه وآله قسم خيبر على اهل الحديبية فاعطى الفارس سهمين والراجل سهما فما في خبر اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يجعل للفارس ثلاثة اسهم وللراجل سهما المؤيد ببعض نصوص الجمهور قاصر عن معارضة ما سمعت من وجوه مطرح او محمول على التقية كما يرشد اليه نسبته الى علي ع ونحو الراوي او على ذي الفرسين فصاعدا او نحو ذلك لان من كان له فرسان فصاعدا اسهم لفرسين دون ما زاد بلا خلاف اجده بل عن ظاهر الرياض ومحكي الغنية وكره وصريح المنتهى الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر الحسين بن عبد الله عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين ع اذا كان مع الرجل افراس في غزو لم يسهم الا لفرسين منها المنجبر بما عرفت والمؤيد بالمروي من طرق العامة عن النبي ص كان يسهم للخيل لا لا يسهم للرجل فوق فرسين وان كان معه عشرة افراس ولو غزا العبد باذن مولاه على فرس لسيده رضخ للعبد واعطي سهم للفرس فان كان معه فرسان اعطي لهما سهمان مع الرضخ له والكل للسيد خلافا للشافعي وابي حنيفة فلا سهم للفرس لانها تحت من لا سهم له ويدفعه ان الرضخ قسم من السهم نعم لو كانت تحت المخذل الذي لا يستحق شيئا بالحضور فضلا عن فرسه اتجه ذلك كما انه يمكن ان يقال ان المتجه ان يرضخ له دون سهم الفارس مثلا ما اذا غزت المراة والكافر على فرسهما اللهم الا ان يفرق بان الفرس لهما وهما لم يستحقا سهما ففرساهما اولى فليس لهما الا الرضخ دون سهم الفارس بخلاف العبد فان الفرس لسيده ولكن الانصاف عدم خلوه من النظر والله العالم وكذا الحكم في كيفية القسمة لو قاتلوا في السفن وان استغنوا عن الخيل فللفارس سهمان وللراجل سهم ولذي الفرسين فصاعدا ثلثة اسهم بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به الفاضل في محكي المنتهى بل عن الغنية الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر حفص المنجبر بما سمعت قال كتب الي بعض اخواني ان اسأل ابا عبد الله ع عن مسائل من السير فسألته وكتبت بها اليه فكان فيما سألت عن سرية كانوا في سفينة فقاتلوا وغنموا وفيهم من معه الفرس وانما قاتلوهم في السفينة فلم يركب صاحب الفرس فرسه كيف تقسم الغنيمة بينهم فقال للفارس سهمان وللراجل سهم فقلت لم يركبوا ولم يقاتلوا على افراسهم فقال ارايت لو كانوا في عسكر فتقدم الرجالة فقاتلوا فغنموا كيف اقسم بينهم الم اجعل للفارس سهمين وللراجل سهما وهم الذين غنموا دون الفرسان فقلت فهل يجوز للامام ان ينفل قبل القتال فاما بعد القتال والغنيمة فلا يجوز ذلك لان الغنيمة قد احرزت ومنه يعلم انه يسهم للخيل مع حضورها الوقعة وان لم يقاتل عليها ولا احتيج اليها كما يسهم لها مع الغزو عليها بل في المنتهى لا نعلم فيه خلافا يعتد به لانه احضرها للقتال وقد يحتاج اليها وقد لزمه المؤنة لها فكان السهم مستحقا كالمقاتل عليها لا انها حيوان ذو سهم حضر الوقعة فاستحق السهم بمجرد حضوره كالادمي بل الظاهر ان القسمة كذلك لو كانت الغنيمة من فتح مدينة او حصن لان النبي صلى الله عليه وآله قسم غنائم خيبر كذلك وهي حصون وللاطلاق ومنه يعلم خطاء الولاة قبل عمر بن عبد العزيز فانهم على ما يحكى كانوا يعطون الناس في فتحها كلهم رجالة حتى ولي عمر بن عبد العزيز فانكر ذلك وامر باسهامها من فتح الحصون والمدن ولو غزى جماعة على فرس واحد على التناوب فالمحكي عن الاسكافي انه يعطي لكل واحد سهم راجل ثم يفرق بينهم سهم فرس واحدة واستحسنه الفاضل وقد يقوى باختصاص السهم بمن كان راكبا حين حيازة الغنيمة بناء على كون المدار في الفارس على ذلك كما ستسمعه انشاء الله والله العالم ولا يسهم للابل والبغال والحمير والبقر والفيلة ونحوها وان قامت مقام الخيل في النفع وزادت بلا خلاف اجده فيه بيننا بل في محكي التذكرة هو قول عامة اهل العلم مذهب الفقهاء في القديم والحديث وعن الحسن البصري انه قال يسهم للابل خاصة وعن احمد روايتان احديهما انه يسهم للبعير سهم واحد ولصاحبه سهم الثانية ان عجز عن ركوب الخيل فركب البعير سهم له ثلاثة اسهم سهمان لبعيره وسهم له وان امكنه الغزو على الفرس لم يسهم لبعيره قلت كانه لم يحتفل بهما فلم يستثنهما من العلماء ولا من عامة اهل العلم ولعله كذلك ضرورة انه لم ينقل عن النبي انه اسهم لغير الخيل مع انه كان معه يوم بدر سبعون بعيرا بل لم تنفك غزوة من غزواته من استصحاب النجب بل كانت هي الغالب في دوابهم بل لم ينقل عن احد بعده ذلك ايضا ولا دلالة في قوله تعالى فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب على شيء من ذلك وهو واضح نعم انما يسهم للخيل وان لم تكن عرابا بلا خلاف اجده فيه بيننا فلا فرق بين العتيق الذي ابواه عربيان كريمان والبرذون الذي ابوه وامه عجميان والمقرف الذي ابوه برذون وامه عتيقة والهجين الذي ابوه عتيق وامه عجمية لصدق الفرس والفارس على ذلك كله وقال ابن الجنيد منا لا يسهم من الخيل القحم بفتح القاف وسكون الحاء المهملة وهو الكبير المسن الهرم الفاني والرازح بالراء المهملة ثم الزاء بعد الالف ثم الحاء المهملة وهو الذي لا حراك به من الهزال كما في ع وعن ط وعن الجوهري الهالك هزالا والضرع بفتح الضاد المعجمة والراء المهملة هو الصغير الذي لا يركب كما عن ط بل في ك نسبته الى تفسير الفقهاء وفي الصحاح الضرع بالتحريك الضعيف وفي ع الصغير الضعيف الذي لا يمكن القتال عليه والحطم وهو الذي ينكسر من الهزال والاعجف وهو المهزول لعدم الانتفاع بها في الحرب وقيل والقائل الشيخ في ط وف والحلي فيما حكى عنهما يسهم مراعاة للاسم وهو حسن عند المص والفاضل في بعض كتبه وثاني الشهيدين وغيرهم للصدق ولكن عن ط وف ان على الامام ان يتعاهد خيل المجاهدين ولا يترك ان يدخل دار الحرب نحو هذه الافراس قال لان هذه الافراس لا يمكن القتال عليها بلا خلاف وهو مشعر بعدم الاسهام لها مع ارادة الوجوب ولعله يريد الندب الذي يشعر به التعبير بلفظ لا ينبغي في ط وفي محكي كره ولكن الانصاف ان الشك في اندراج اسم الفارس على راكب هذه الافراس خصوصا اذا كان للغزو والقتال اللذين معظم ما يراد من الفرس فيهما الكر والفر ونحو استحقاقهم السهم كالطفل والمدد الذين لم يقاتلوا قياس مستغنى والتحقيق الاندراج في العنوان وعدمه ولعل الافراد مختلفة ومع

الشك

الشك لا سهم والله العالم ولا يسهم للفرس المغصوب اذا كان صاحبه غائبا لا المالك ولا الراكب وان استحق هو سهمه بلا خلاف اجده فيه بيننا للاصل السالم عن معارضة ما تقدم الملحق امر غير الفرض وان استحق المالك على الغاصب اجرة المثل ولكن ان لم يكن اجماع امكن المناقشة باستحقاق الراكب سهم الفارس للصدق مع منع انسياق غيره منه ولعله لذا كان المحكي عن بعض العامة ذلك ولو كان صاحبه حاضرا في الحرب كان لصاحبه سهمه كما صرح به الفاضل وغيره بل لا اجد فيه خلافا بين من تعرض له الا ما يحكى عن ط وفي كره وعن بعض العامة من اطلاق السهم وعدمه للفرس كما عن مالك اطلاق السهم للمالك وهما معا كما ترى وفي هي الاستدلال على التفصيل المزبور بانه مع الحضور قاتل على فرسه من يستحق السهم فاستحق السهم كما لو كان معه صاحبه واذا ثبت ان للفرس سهما ثبت لمالكه لان النبي جعل للفرس سهما ولصاحبه سهما وما كان للفرس كان لمالكه اما مع الغيبة فان الغاصب لا يملك منفعة الفرس والمالك لم يحضر فلم يستحق به الا فرسه سهما وفيه ان الموجود في النصوص السابقة سهمان للفارس ليس في شيء منها سهم للفرس نعم في المروي عن امير المؤمنين عليه السلام المتقدم سابقا اذا كان مع الرجل افراس في غزو لم يسهم الا لفرسين منها والمراد السهم للرجل باعتبارها والا لو كان المراد السهم لها على معنى استحقاقها ذلك على وجه يكون لمالكها لم يفرق بين حضوره وغيبته مع انه لا يصدق على صاحبها انه فارس بعد ان غصبت منه بل المتجه استحقاق الغاصب ومن هنا كان المتجه ما سمعته سابقا من استحقاق الغاصب سهمين ويستحق عليه الاجرة واما دعوى انه ليس السهم للراجل سواء كان المالك حاضرا او غائبا فلا تقوم به الادلة خصوصا بعد معلومية ان السهم المجعول للفرس ليس من منافعها التي تكون للمالك ولا من النماء وانما هو تبعي للفارس اللهم الا ان يكون اجماعا فيكون هو الحجة وربما ظهر من بعض عبارات ك قال فيه لو كان الغاصب ممن لا سهم له كالمرجف والمخذل فعندنا ان سهم الفرس للمالك ان كان حاضرا والا فلا شيء له وقال بعض الجمهور ان حكم المغصوب حكم فرسه لان الفرس يتبع الفارس في حكمه فيتعلق ذلك ان مغصوبا قياسا على فرسه وليس بمعتمد لان النقص في الراكب والجناية منه فاختص المنع به وبتوابعه كفرسه التابعة بخلاف المغصوب فانه لغيره فلا ينقص سهمه وكذا البحث لو غزى العبد بغير اذن مولاه على فرس مولاه ولا يخفى عليك ما حكاه عن بعض الجمهور بعد الاحاطة بما ذكرناه ان لم يكن مراده من قوله عندنا الاجماع وقد عرفت الاعتبارات لا تصلح مدركا للحكم شرعا بل المتجه في العبد ايضا ما اشرنا اليه سابقا من انه يرضخ له دون سهم الفارس ولا دون سهم الراجل ثم من المعلوم عدم سقوط الاجرة عن الغاصب وان اخذ المالك السهم بناء عليه كما صرح به غير واحد وهو واضح والله العالم ويسهم للمستاجر بالفتح للغزو او ما يشمله والمستعار كذلك ويكون السهم للمقاتل دون المعير والمستاجر كما صرح به غير واحد بل في هي ويحكي كره نفي الخلاف في الاول بل ظاهرهما ذلك ايضا في الثاني بل هو صريح المحكي عن ط بل لعله لا اشكال فيه بناء على ما ذكرناه من صدق اسم الفارس على كل منهما بل لعل الحكم به هنا في المستعار مؤيد لما قلناه ضرورة عدم ملك المستعير المنفعة كالمستاجر فليس ح الا الصدق ومن ذلك يعرف ما في استدلال هي له بانه فرس قاتل عليه من يستحق سهما وهو مالك لنفعه فاستحق سهم الفرس كالمستاجر انه هو كما ترى ولو استاجره او استعاره لغير الغزو فغزى كان بحكم المغصوب الذي قد سمعت الكلام فيه هذا وعن ابن الجنيد الاجير الذي لم يمكنه الغزو الا باجارة نفسه بماله ويحمل له سهم فان كان مستاجرا بعوض باخذه وشرط على من استاجره ان له سهما كان ذلك له والا فهو للمستاجر وفيه ان السهم يستحقه الحاضر بحضوره فليس للمستاجر فيه حق لانتفاء المقتضي العوض فيه المستاجر عن الجهاد لا عن الغنيمة ولعله لذا قال في المحكي عنه اذا استاجر رجل اجيرا ودخلا معا دار الحرب فانه يسهم للمستاجر والاجير سواء كانت الاجارة في الذمة او معينة ويستحق مع ذلك الاجرة نعم قد يقال اذا كانت الاجرة على وجه تكون منافعه اجمع للمستاجر حتى لو كان مباحا اتجه كونه للمستاجر والله العالم وكيف كان فالاعتبار بكونه فارسا يستحق سهمه عند حيازة الغنيمة لا بدخول المعركة فلو دخلها فارسا فذهب فرسه في تقضي الحرب وهو راجل لم يستحق الا سهم راجل كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به بعض الافاضل بل ولا اشكال كما في ك ولعله لانسياق غيره من قوله ص للفارس سهمان انما الكلام في اشتراط كونه على الوصف عند الحيازة كما هو مختار المص والاكثر كما في ك والرياض ويعتبر كونه كذلك عند القسمة كما هو خيرة الكركي وثاني الشهيدين لانه محل اعتبار الفارس والراجل ليدفع اليه حقه مؤيدا بفحوى استحقاق المولود والمدد اللاحق بعد الغنيمة قبل القسمة فتأ ويكفي احدهما كما هو محتمل بعض نسخ القواعد او يعتبر كونه كذلك من حين الحيازة الى القسمة كما عن بعض نسخه ايضا وربما بنى الخلاف هنا على الخلاف في ان الملك بالحيازة او القسمة ومنه يتجه الاول لظهور الادلة في الملك بها خصوصا التعليل في خبر حفص السابق لعدم النفل بعد انقضاء القتال بان الغنيمة قد احرزت واظهر منه ما في الدعائم عن علي عليه السلام انه قال من مات في دار الحرب من المسلمين قبل ان تحرز الغنيمة فلا سهم له فيها وان مات بعد ان احرزت فسهمه ميراث لورثته ولا قوة الا بالله كل ذلك مع ملاحظة انجباره بالعمل فان الاكثر كما عرفت على ذلك بل لم يخالف الا الكركي وثاني الشهيدين والحاقه بالمدد والمولود لا يخرج عن القياس ودعوى صدق اسم الفارس عندها فيشمله الاطلاق يدفعها الانسياق غير ذلك منه فالاصل عدم استحقاقه السهمين ح فته وكيف كان فالجيش يشارك السرية في غنيمتها اذا صدرت عنه وبالعكس بلا خلاف اجده فيه بل في ك هو اي الاخير موضع وفاق وفي هي هو اي الاول قول العلماء كافة الا الحسن البصري فانه قال تنفرد السرية ولا ريب في ضعفه بل هو مخالف للمروي من طرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما غزى هوازن وبعث سرية من الجيش قبل اوطاس فغنمت السرية فاشرك بينها وبين الجيش وبالمروي عنه ايضا من طرقهم انه كان ينفل اي السرية في البدأة الربع وفي الرجعة الثلث وهو دليل على الاشتراك فيما سوى ذلك على انهم جيش واحد كل منهم رد ء

لصاحبه

لصاحبه فاشتركوا كما لو غنم احد جانبي الجيش كذا الرسول المنفذ من الجيش لمصلحة والدليل والطليع والجاسوس ونحوهم في الاشتراك كذا
لو خرج منه سريتان الى جهة واحدة فغنمتا اشترك الجيش والسريتان بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في هي بل ولا اشكال بعد ما سمعته
في الواحدة بل عن الشيخ الاشتراك ايضا لو بعثهما الى جهتين ولعله لما عرفت ولكن لا يخ من نظر اما لو خرج جيشان من البلد الى جهتين
لم يشترك احدهما الآخر في غنيمته بلا خلاف اجده فيه ولا اشكال نعم لو اجتمعا كانا جيشا واحدا وكذا لو خرجت السرية من جملة عسكر البلد
لم يشركها العسكر بلا خلاف ولا اشكال لانه ليس بمجاهد لمعاومة اختصاص السرايا بما يغنمونه في زمن النبي صلى الله عليه وآله حيث يكون
مقيما في المدينة بل في هي لو بعث الامام سرية وهو مقيم في بلد الاسلام فغنمت السرية اختصت بالغنيمة ولا يشاركهم اهل البلد فيها بلا خلاف
ولا الامام ولا جيشه لانها للمجاهدين والمقيم ببلد الاسلام غير مجاهد لكن قد يشكل بان المتجه مشاركة الجيش لها اذا كانت قد صدرت منه
وكان ردءا لها وان بقي في بلد من بلاد الاسلام اللهم الا ان يقال ان الاصل عدم الاشتراك بل ظاهر الادلة الاختصاص بالمقاتلة ومن في حكمهم من المدد
فلا يدخل فيهم العسكر غير بل بما قيل لولا عدم الخلاف في المسئلة السابقة لكان اختصاص السرية بما غنمته دون جيشها في غاية القوة اذ لم يلحقها
كما هو فرض المسئلة والا فمع فرض اللحوق تكون مسئلة اخرى تقدمت اليها الاشارة ولا اشكال في حكمها بعد ما سمعته من النص والفتوى فيها اولو
لاهما لكانت محل اشكال ايضا هذا وعن الاسكافي اذا دهم المدينة عدو فخرج اهلها يتناصرون فانهزم العدو غنم وايل المسلمين كانت من
خرج او هيأ للخروج او اقام بالمدينة لحراستها شركاء في الغنيمة وكذا لو جاهدهم العدو فباشر حربه بعض اهل المدينة الى ان ظفروا وغنموا
اذا كانوا مشتركين في المعونة لهم والحفظ للمدينة واهلها فان كان الذين هزموا العدو ولقوه على ثلاثة فراسخ من المدينة فقاتلوه وغنموا
كانت الغنيمة لهم دون من كان في المدينة الذين لم يعاونوهم خارجها وكانه لاحظ مسألة القصر عدمها كما انه لاحظ في الشركة او لا كونهم جميعا
بعضهم ردءا للآخر فيصدق على الجميع انهم الغانمون كالجيش الواحد والله العالم ويكره تاخير قسمة الغنيمة في دار الحرب الا لعذر كخوف المشركين
ونحوه على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف في ذلك الا من الاسكافي فجعل الاولى القسمة في دار الاسلام وان جازت في دار
الحرب مجانبا بان رسول الله صلى الله عليه وآله قسم غنائم خيبر الطايف بعد خروجه من ديارهم الى الجعرانة وهو لا يدل على ما ذكره من الاولوية ضرورة
كونه حكاية حال فيمكن ان يكون ذلك منه لعذر على انه معارض بما رواه الشيخ في محكي ط من ان رسول الله صلى الله عليه وآله قسم غنائم بدر بشعب من شعاب
الصفراء قريب من بدر وكان ذلك دار حرب بل روى الجمهور عن ابي اسحق الفزاري قال قلت للاوزاعي هل قسم رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا من
الغنائم بالمدينة قال لا اعلمه انما كان الناس يبتغون غنائمهم ويقسمونها في ارض عدوهم ولم ينقل عن رسول الله في غزاة قط اصاب
فيها غنيمة الا خمسه وقسمه قبل ان ينتقل ومن ذلك غزاة بني المصطلق وهوازن وخيبر لعله لذلك وغيره قال في لك والمختار الاول ومستند
فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك كان يفعله رواه عنه العامة والخاصة الا انه كما ترى لا دلالة فيه على الكراهة بل اقصى ما يقضي به استمرار فعله
الرجحان دونها بعد معلومية الجواز عندنا بلا خلاف اجده فيه بيننا للاصل وغيره بل لعله مقتضى الجمع بين ما سمعته من حكاية فعله خلافا
للحنفية فلا يجوز الا في دار الاسلام لعدم تمامية الملك لهم الا بالدخول فيها معها الا ان اكل الاحد من الغانمين ان يستبد بالطعام والعلف في دار
الحرب فلا تجوز القسمة كما انه بقاء الحرب وهما معا ضعيفان ضرورة تمامية الملك بالحيازة والقهر كضرورة الفرق بين مال الحرب الذي لم يثبت للغانمين
فيها حق التملك وغيرهما مما ثبت فيه الملك بالحيازة وقهر العدو وانقضاء الحرب بل لعل احتمال عدم جواز التاخير عن دار الحرب مع ارادة الحرب
الغانمين حقوقهم اقوى من ذلك بل لعل ما كان ذلك هو السبب في حكم الاصحاب بالكراهة بل العلة المستفاد مما سمعته من الاوزاعي انما كان للناس يبتغون
غنائمهم ولو غزا المشركون المسلمين فهزمهم المسلمون وسموا غنائمهم مكانهم ان اختاروا ذلك قبل دخالها المدن ولو كان المشركون اهل بادية
مثلا ولا دار لهم فغنمهم المسلمون كان قسمه بلا اولى ان شاء قسم امكانه وان شاء قسم بعضها الى بعضها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وآله مغانم خيبر ولعله
للحكي الامر من فعله كما سمعته سابقا والامر سهل وكذا يكره اقامة الحد فيها كما ذكره الفاضل وغيره بل في محكي ط في دار الحرب بل يؤخر حتى يعود
الى دار الاسلام وان رأى الامام المصلحة في التقديم جاز وظاهره عدم الجواز في الاول لكنه واضح الضعف ضرورة عدم دليل يصلح معارضا
لما دل على اقامتها بلا دليل واضح على الكراهة وان علل بها بانها في لحوق المحدود الغيرة فيدخل في دار الحرب الا انه كما ترى سيما مع ملاحظة
ما دل على عدم جواز التاخير في الحدود بل لعل التسامح في الكراهة هنا لا يخ من اشكال باعتبار المعارضة لدليل الحرمة وعلى كل حال فقد
استثنوا من ذلك حق القصاص معللين له ايضا بانتفاء المانع من التقديم وهو خوف اللحاق بدار الحرب وهو مع اختصاصه بقصاص النفس
يقتضي استثناء جميع الحدود الموجبة للقتل كالرجم ونحوه والله العالم **مسائل اربع الاولى** المرصد للجهاد اي الموقوف له لا يملك
رزقه من بيت المال الا ان يقبضه كما عن ط وغيره بل لا اجد فيه خلافا للاصل وفي هي ومحكي ط وكره ان الغزاة على ضربين المطوعة وهم الذين اذا نشطوا
غزوا واذا لم ينشطوا اشتغلوا بمعايشهم اكتسابهم فهؤلاء لهم سهم من الصدقات اذا غنموا في بلاد الحرب شاركوا والثاني هم الذين ارصدوا انفسهم
للجهاد فهؤلاء لهم من الغنيمة الاربعة اخماس ويجوز عندنا ان يعطوا ايضا من الصدقة من سهم ابن السبيل الاخر لهم بحثه والتخصيص يحتاج الى دليل
وفيه منع صدق ابن السبيل عليهم بل الاولى اعطاؤهم من سهم سبيل الله او من سهم الفقراء او غير ذلك مما يوجد في بيت المال مما يصلح مصرفا لهم

وكيف كان فان حل وقت العطاء ثم مات قال الشيخ فيما حكي عنه كان لوارثه المطالبة به وفيه تردد ينشأ من ان له المطالبة به فيكون لوارثه ذلك كحق الشفعة
والخيار ومن انه يملكه بقبضه فان مات قبله امتنع الملك في حقه ولعل الاقوى عدم المطالبة وفاقا للكركي وثاني الشهيدين وان الظاهر ان له الارتزاق من
بيت المال الكبير ممن يرتزق فلا يزيد عن كونه مصرفا من مصارفه وكان كالفقير بالنسبة الى الزكوة ولذا كان لا منافاة بين استحقاق المطالبة وعدم الملك
بل عدم استحقاق الوارث حصول ما فات بعد المطالبة ودعوى الفرق بينه وبين مستحق الزكوة ونحوها من الحقوق لا دليل عليها وكون المرصد منحصرا في
جماعة معينة لا يقتضي كون الاستحقاق على نحو استحقاق الشفعة والخيار وينبغي للامام ع اتخاذ ديوان فيه اسماء المرصدين واسماء القبائل ويكتب
عطاياهم ويجعل لكل قبيلة عريفا ويجعل لهم علامة بينهم ويعقد لهم الالوية بل ذكر الزهري ان النبي صلى الله عليه وآله انه عرف عام خيبر على كل عشرة
عريفا وجعل يوم فتح مكة للمهاجرين شعارا وللاوس شعارا وللخزرج شعارا عملا بقوله تعالى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ثم اذا ارادوا القسمة
قدم الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله فالاقرب فيقدم بني هاشم على بني المطلب ثم يقدم بني عبد شمس لانه اخو هاشم من الابوين على بني نوفل لانه من الاب ثم يسوي بين
عبد العزى وعبد الدار لانهما اخوا عبد مناف فان استووا في القرب قدم اقدمهم هجرة فان تساووا قدم الاسن فاذا فرغ من عطايا قرابة النبي صلى الله عليه وآله بدأ بالانصار
وقدمهم على جميع العرب فاذا فرغ من الانصار بدأ بالعرب فاذا فرغ من العرب قسم على العجم كذا ذكره في هي ثم قال وهذا على الاستحباب دون الوجوب
قلت ولكن لم اجد له اثرا مخصوصا بل ربما كان في المحكي من فعل امير المؤمنين ع ما ينافيه وقد تقدم سابقا في خبر ابي اسحق الهمداني المروي عن كتاب الغارات
ان امرأتين اتتا عليا ع عند القسمة احديهما من العرب والاخرى من الموالي فاعطى كل واحدة خمسة وعشرين درهما وكرا من طعام فقالت العربية
يا امير المؤمنين اني امرأة من العرب وهذه امرأة من العجم فقال علي ع والله لا اجد لبني اسمعيل في هذا الفيء فضلا على بني اسحق وقد تظافرت
النصوص انه ع كان يقسم بين الناس بالسوية حتى صار من رسائله العدل في الرعية والقسمة بالسوية الا ان المراد على الظ عدم زيادة احدهم على الآخر
بدينه او سبقه في الاسلام او نحو ذلك لا ان المراد التساوي بين قليل العيال وكثيرهم ومن لا عمل له الا الجهاد وبين من نفقته المعتادة له مأة مثلا منهم
ومن نفقته المعتادة له الف قال حفص بن غياث سمعت ابا عبد الله ع يقول وقد سئل عن بيت المال فقال اهل الاسلام ابناء الاسلام اسوي بينهم في
العطاء فضائلهم بينهم وبين الله اجعلهم كبني رجل واحد لا يفضل احد منهم لفضله وصلاحه في الميراث على الآخر ضعيف منقوص قال هذا هو فعل رسول
الله صلى الله عليه وآله في بدو امره وقال غيره اقدمهم في العطاء بما قد فضلهم الله بسوابقهم في الاسلام اذا كانوا بالاسلام قد اصابوا ذلك فانزلهم على مواريث ذوي الارحام بعضهم
اقرب من بعض واوفر نصيبا لقرابته من الميت وانما ورثوا برحمهم وكذلك كان عمر يفعله وقال عمار في المروي عنه عن المجالس ان طائفة من اصحاب امير المؤمنين
عليه السلام مشوا اليه عند تفرق الناس عنه وفرار كثير منهم الى معوية فقالوا يا امير المؤمنين اعط هذه الاموال وفضل هؤلاء الاشراف من العرب وقريش
على الموالي والعجم ومن يخاف عليه من الناس فراره الى معوية فقال لهم امير المؤمنين ع اتأمروني ان اطلب النصر بالجور لا والله ما افعل ما طلعت شمس ولاح
في السماء نجم والله لو كان مالهم لي لواسيت بينهم فكيف وانما هي اموالهم الحديث ونحوه خبر ابي مخنف المروي في الكافي الى غير ذلك مما يدل على
ارادة عدم التفاضل من الجهات التي كان يلحظها غيره التي كان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله على خلافها وكذا نظائر عند التعجيل في قسمه لما في بيت المال في كل اسبوع
كالمحكي من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله خلافا لعمر فانه كان يؤخره الى السنة وهو كما ترى مع عدم مصلحة تقتضيه اذ هو حبس لحق الفقير مع حاجته اليه وكذا ينبغي للامام
ان يلحظ ذرية المجاهدين ويدر عليهم النفقة بعد موت آبائهم الى ان يبلغوا فيكونوا من المرصدين للجهاد او من غيرهم فيجري على كل حكمه ولو مرض المرصد
للجهاد مرضا يرجى زواله كالحمى والصداع لم يخرج به عن اهل الجهاد ولا يسقط به عطاؤه وان كان مرضا لا يرجى زواله كالفالج ونحوه خرج عن المقاتلة
وهل يسقط عطاؤه الاقوى عدم السقوط والله العالم **المسئلة الثانية** قيل والقائل الشيخ في محكي ط ويه ليس للاعراب شيء من الغنيمة
وان قاتلوا مع المهاجرين بل يرضخ لهم ونعني بهم من اظهر الاسلام ولم يصفه وصولح على اعفائه عن المهاجرة بترك النصيب وتبعه المحقق في فع وضل
في لف وذلك وغيرهم من المتاخرين بل في الاخير نسبته الى المشهور بل في الرياض لم ينقل فيه خلاف الا عن الحلي في ئر حيث شرك بينهم وبين المقاتلة مدعيا شذوذ
الرواية ومخالفتها الاصول المذهب والاجماع على ان من قاتل من المسلمين فهو من جملة المقاتلة وان المقاتلة الغنيمة ورده في فع بانه مع الصلح على ذلك
يسقط الاستحقاق وفيه نظر لك لو ثبت ولعله لذا كان ظ المص هنا كالفاضل في هي التردد في المسئلة وكانه من الاطلاق نصا وفتوى ومن الحسن بل
الصحيح عن ابي عبد الله ع في حديث طويل انه قال للعمر بن عبيد ارأيت ان هم ابوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالغنيمة قال اخرج الخمس واقسم
اربعة اخماس بين من قاتل عليه الى ان قال له الاربعة اخماس تقسمها بين جميع من قاتل عليها قال نعم قال فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في سيرته بيني وبينك
فقهاء المدينة ومشيختهم فاسألهم فانهم لم يختلفوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله صالح الاعراب على ان يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا على انه ان دهمهم عدوه ان
يستفزهم فيقاتل بهم وليس لهم في الغنيمة نصيب وانت تقول بين جميعهم فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله في سيرته في المشركين ونحوه المرسل كالصحيح ولا
في رجحان العمل بهما في تخصيص العام وتقييد المطلق بعد جمعهما شرائط الحجية وتأيدهما بالمروي من طرق العامة بهذا المضمون ووضوح دلالتهما
على المطلوب والعمل بهما ممن عرفت بل قد سمعت نسبته للشهرة ومنه يعلم ما في دعوى الحلي شذوذ الرواية ومخالفتها الاصول المذهب والاجماع على
اشتراك المقاتلة ضرورة عدم الشذوذ كما سمعت عدم المخالفة الا على وجه التخصيص الذي يكفي فيه اقل من ذلك ودعوى ضعف الدلالة لاعتبار
عدم معلومية المراد من الاعراب المسلمين او الكفار المؤلفة قلوبهم والثاني ليس محلا للنزاع كما عن جماعة التصريح به مضافا الى ما فيهما من المصلحة

على ترك المهاجرة المعلوم وجوبها فيكون من الصلح الباطل ويمكن خروجهما مخرج التقية كما هو مقتضى الرواية المروية عنهم بل قد سمعت ما فيهما من عدم اختلاف فقهاء اهل المدينة في ذلك يدفعها ظهور الخبرين في كون المراد الاعراب المسلمين وان سقوط نصيبهم للصلح الذي في سقوط السهم للكفار الذين قد عرفت ان صلحهم ولاحتمال كون المراد هنا سقوط الرضخ من النصيب فيهما الخصوص هؤلاء الكفار واضح الفساد ولعله لذا لم يتوقف في فيهما الا من جهة السند الذي قد عرفت اعتباره في نفسه فضلا عن الانجبار بما سمعت فلا محيص عن القول بهما والمناقشة في صحة الصلح المزبور اشبه شيء بالاجتهاد في مقابلة النص الذي صاحبه عالم من غيره بالحكم الشرعي وفي المسالك نعم قد يقال ان المراد من الاعراب الذين لم يعضوا على الاسلام بضرس قاطع المسائل لهم بان يقولوا اسلمنا ولا يقولوا امنا وبانهم اجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله نعم وبغير ذلك من الآيات بل هم الى الآن على مثل ذلك لا الاعراب الذين احكموا سلامهم وامنوا بقلوبهم ولم يكن لهم هم الا الدين دون الطمع في الغنيمة ونحوها والله العالم

المسئلة الثالثة لا يستحق احد سلبا ولا نفلا في بدأة ولا رجعة الا ان يشترط الامام عم بلا خلاف اجده فيه الا ما سمعته من الاسكافي في السلب لكن تقدم الكلام معه فيه للاصل وعموم الادلة كتابا وسنة والنفل الجعل الذي يجعله الامام من الغنيمة مشاعا او معينا في مقابل عمل والبدأة بفتح الباء وسكون الدال ثم الهمزة المفتوحة على ما عن السرية الاولى التي يبعثها الى دار الحرب اذا اراد الخروج اليهم والرجعة هي السرية التي يبعثها بعد رجوع الاولى وقيل ان الرجعة السرية التي يبعثها بعد رجوع الامام الى دار الحرب والبدأة لا خلاف فيهما ومقتضى الاتفاق على معنى البدأة لكن في محكي كره قد قيل في البدأة والرجعة تاويلان احدهما ان البدأة اول سرية والرجعة الثانية والثاني ان البدأة سرية عند دخول الجيش الى دار الحرب والرجعة عند قفول الجيش وهو الظاهر الوجهين وفي هي ايضا ومحكي المبسوط وكره عن حبيب بن مسلمة الفهري شهدت رسول الله ص نفل الربع في البدأة والثلث في الرجعة ولعل الزيادة للمشقة فان الجيش في البدأة ردء للسرية تابع لها والجيش مستريح والعدو خائف وربما كان غافلا وفي الرجعة لا ردء للسرية لانصراف الجيش والعدو مستيقظ على حذر والظاهر عدم اختصاص النفل بالسرية بل يجوز النفل لبعض الجيش لبلائه او لمكروه يتحمله دون سائر الجيش كما يجوز ايضا بعد الخمس وقبله ولا فرق بين النبي ص والامام عم في ذلك فان جميع ما كان للنبي ص فهو للامام لاشتراكهما في العصمة عندنا بل لا يبعد جوازه ايضا لوالي الجيش من قبلهما اذا كانت ولايته على وجه تشمل ذلك والظاهر جوازه ان يزيد من الثلث ان كان الذي وقع الثلث فيما دون في المروي من طرق العامة لانه يمكن ان يكون لعدم اقتضاء المصلحة ازيد من ذلك فان المدار عليها ولا يختص نوع من المال فيجوز في الدراهم والدنانير وغيرها كما يجوز بالمعين والمشاع وفي المعلوم والمجهول كالسهم اليسير والقليل والشيء ونحو ذلك مما يجعله الامام وللسرية والسريتين وغيرها وقبل الغنيمة وبعدها وللعامة خلاف في جملة مما ذكرنا ولكنه واضح الضعف كما ان كثيرا من الفروع المذكورة هنا تعرف مما ذكر في الجعالة انه معظم افراد المقام منها وان كان هو اوسع منها في المشروعية فلو قال من دخل من باب المدينة فله درهم فاقتحم قوم من المسلمين ندخلوها استحق كل واحد منهم الدرهم لانه شرط لكل داخل بخلاف ما لو قال من دخله فله الربع فدخله عشرة مثلا فانهم يشتركون فيه لعدم قابليته للتعدد ولو دخل واحد ثم واحد حال قيام الحرب اشتركوا ايضا في النفل وكذا لو قال من دخله فله جارية من المغنم فدخلوا ولم يكن فيه الا جارية واحدة بخلاف ما لو قال الجارية مطلقة كان لكل واحد جارية فان لم توجد فقيمتها ولو قال من دخل اولا فله ثلثة ومن دخل ثانيا فله اثنان ومن دخل ثالثا فله واحد فدخلوا على التعاقب كان لكل مسماه لجواز التفاوت في النفل مع التفاوت في الخوف ولو دخلوا دفعة واحدة ففي هي بطل نفل الاول والثاني وكان لهم جميعا نفل الثالث لان الاول هو المتقدم والثاني هو من تقدمه واحد ولم يوجد فيبطل نفلهما لعدم الشرط وهو التفرد والمسابقة في الدخول والثالث اذا سبقه اثنان كان ثالثا واذا قارنه اثنان كان ثالثا ايضا الا ان خوف الثالث فيما اذا قارنه اثنان فوق خوفه اذا تقدمه اثنان فيكون فعله اشق فاستحقاقه اولى وفيه نظر وكذا قوله ايضا ولو دخل اثنان اول مرة بطل نفل الاول وفي نفل الثاني يكون لهما لان صفة الاولية انعدمت بالمقارنة بخلاف الثاني فانه يصدق بالمسبوقية والمقارنة بل وقوله ايضا ولو قال من دخل هذا الحصن اولا من المسلمين فله كذا فدخل ذمي ثم مسلم استحق النفل لانه جعل النفل موصوفا بهذه الصفة فلا تمنع اولية الذمي كالبهيمة لو دخلت اما لو قال من دخل هذا الحصن من المسلمين اولا من الناس فدخل ذمي ثم مسلم لم يستحق النفل لانه ليس اولا من الناس بل ثانيا من الدخول منهم ولو قال من دخل منكم خامسا فله درهم فدخل خمسة معا استحق كل واحد النفل لانه اوجب النفل للخامس وكل واحد يصدق عليه انه خامس لو دخلوا على التعاقب فالخامس اخرهم فاستحق النفل خاصة والله العالم

المسئلة الرابعة الحربي لا يملك مال المسلم بالاستغنام كما يملك هو ماله بلا خلاف فيه بين المسلمين بل لعله من ضروريات الدين وح فلو غنم المشركون اموال المسلمين وذراريهم ثم رجعت وارتجعوها اي المسلمون فالاحرار لا سبيل لاحد عليهم بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال قال هشام بن سالم سئل الصادق عم رجل عن الترك يغيرون على المسلمين فياخذون اولادهم فيسرقون منهم يرد عليهم قال نعم والمسلم اخو المسلم والمسلم احق بماله اينما وجده وقال ايضا في مرسلة عنه عم ايضا في السبي ياخذ العدو من المسلمين في القتال من اولاد المسلمين او من مماليكهم فيحوزونه ثم ان المسلمين بعد قاتلوهم فظفروا بهم وسبوهم واخذوا منهم ما اخذوا من مماليك المسلمين واولادهم الذين كانوا اخذوهم من المسلمين كيف يصنع بما اخذوه من اولاد المسلمين ومماليكهم فقال اما اولاد المسلمين فلا يقامون في سهام المسلمين ولكن يردون الى ابيهم واخيهم او الى وليهم بشهود واما المماليك فانهم يقامون في سهام المسلمين فيباعون ويعطى مواليهم قيمة اثمانهم

من بيت مال المسلمين كل ذلك مضافا الى المعلومية عدم صيرورة المسلم الحر رقا بل لعله من ضروريات الدين واما الاموال والعبيد فلاربابها قبل القسمة عند علمة العلماء وكافة هو محكي كره بدون غرامة شيء للمقاتلة للاصل وما تقدم في خبر هشام من ان المسلم احق بماله اينما وجده ومرسل جميل عن الصادق عم في رجل كان له عبد فادخل دار الشرك ثم اخذ سبيا الى دار الاسلام فقال ان وقع عليه قبل القسمة فهو له وان جرت عليه القسمة فهو احق به بالثمن وخبر طربال عن ابي جعفر عم المروي عن كتاب المشيخة قال سئل عن رجل كان له جارية فاغار عليه المشركون فاخذوها منه ثم ان المسلمين بعد غزوهم فاخذوها فيما غنموا منهم فقال ان كانت في الغنائم واقام البينة ان المشركين اغاروا عليهم فاخذوها منه ردت عليه وان كانت قد اشتريت وخرجت من المغنم فاصابها ردت عليه برمتها واعطي الذي اشتراها الثمن من المغنم من جميعه قيل له فان لم يصبها حتى تفرق الناس وقسموا جميع الغنائم فاصابها بعد قال ياخذها من الذي في يده اذا اقام البينة ويرجع الذي هي في يده اذا اقام البينة على امير الجيش بالثمن وغير ذلك لكن عن الشيخ في رواية الطلاق كونها للمقاتلة مع غرامة الامام عم لاربابها الاثمان من بيت المال بل قد انقاض في الناس عنه انه افتى اولا بان غير الاولاد مع بقاء عينه وثبوته بنحو البينة لواحد من المسلمين رد اليه على كل حال فلا اعرف له دليلا الا اية الطلاق ... هشام الذي هو مع انه مختص بالمماليك ولا جابر له بالنسبة الى ذلك معاض بما في خبره من ان المسلم احق بماله اينما وجده وبغيره مما سمعت والصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عم سألته عن رجل لقيه العدو واصاب منه مالا او متاعا ثم ان المسلمين اصابوا ذلك كيف يصنع بمتاع الرجل فقال اذا كانوا اصابوه قبل ان يحوزوا متاع الرجل رد عليه وان كانوا اصابوه بعد ما حازوه فهو فيء للمسلمين فهو احق بالشفعة الموافق لما عن الزهري وعمرو بن دينار من العامة المعاض بما سمعت المحتمل مع ذلك ارادة القسمة من الحيازة بناء على ان الحكم كذلك معها فلا ريب في قصوره عن المعارضة بما سمعت من وجوه ومن ذلك يعلم ضعف ما عن الاسكافي من الحلا كون المماليك للمقاتلة من غير تعرض لغيرهم بل وما عن الحلبي من عكس ذلك بهذا كله قبل القسمة واما لو عرفت بالبينة ونحوها بعد القسمة فعن ية انها للمقاتلة ايضا نحو ما سبق ولاربابها القيمة من بيت المال ولم اجد له سوى قطعة ... منا نعم هو محكي عن ابي حنيفة والثوري والاوزاعي ومالك واحمد في احدى الروايتين بل نقله الجمهور عن عمرو والليث وعطا والنخعي واسحق كما اني لم اجد له دليلا ايضا الا ما سبق وقد عرفت الكلام فيه مضافا الى قوة احتمال التقية هنا مما سمعت والى خلو الصحيح عن الغرامة من بيت المال بل ظاهره ما في رواية جميل المرسلة عنه انها تعاد الى اربابها بالقيمة الموافقة لما رواه الجمهور عن ابن عباس من ان رجلا وجد بعيرا له كان المشركون اصابوه فقال له النبي ص ان اصبته قبل ان يقسم فهو لك وان اصبته بعد ما قسم اخذته بالقيمة الا اني لم اجد عاملا بهما منا وان ايد بانه انما امتنع اخذه له بغير شيء لئلا يفضي الى حرمان اخذه من الغنيمة وتضييع الثمن على المشتري وحقهما ينجبر بالثمن فيرجع صاحب المال في عين ماله بمنزلة مشتري الشقص المشفوع الا انه كما ترى ومن ذلك كله ظهر لك ان الوجه والتحقيق عادتها على المالك الذي هو احق بماله اينما وجده وفاقا للمحكي عن الشيخ في ط وابني زهرة وادريس والفاضل والشهيد والكركي والمقداد وغيرهم بل عن الغنية الاجماع عليه لكن يرجع الغانم بقيمتها على الامام عم كما صرح به غير واحد مطلقين ذلك لخبر طربال المنجبر سنده بفتوى من عرفت بل نسبه بعضهم الى الشهرة العظيمة فاما ما يظهر من ... بعض من عدم رجوعه على احد في غير محله خصوصا مع ملاحظة كونه شريكا نعم قيل المص وجماعة ممن تاخر عنه بانه كذلك مع تفرق الغانمين والا اعاد الامام القسمة ورجع على كل واحد منهم بالحصة ولا باس به ضرورة اقتضاء القواعد ذلك كما في غير الفرض مما بان في قسمته مال الغير ولا ينافيه الخبر بعد انسياقه غير ذلك منه على ان الرجوع على الامام انما هو على بيت المال المعد لمصالحهم العامة لا لخصوص المقاتلة فيقتصر في الرجوع عليه على محل اليقين الذي هو غير المفروض ثم لا يخفى عليك ان ذلك كله لو اخذ مال المسلم من الكافر في وجه الاغتنام بالجهاد اما اذا اخذ سرقة او هبة او شراء او نحو ذلك فلا اشكال في عوده الى مالكه من دون غرامة شيء وان كان الاخذ جاهلا لعموم قوله عم المسلم احق بماله اينما وجده وغيره نعم لو اشترى امير الجيش مال المسلم قبل القسمة فقسمه وجب رده وكان صاحبه احق به بغير شيء ... مع بطلان القسمة من اصلها اولو اسلم المشرك الذي في يده مال المسلم اخذ منه بغير قيمة ولو دخل مسلم دار الحرب فسرق او نهب واشتراه ثم اخرجه الى دار الاسلام فصاحبه احق به ولا يلزمه قيمته ولكن تصرف فيه ببيع او عتق او نحوهما باطل مع عدم الاجازة ولو غنم المسلمون من المشركين شيئا عليه علامة الاسلام فلم يعلم صاحبه فهو غنيمة لظاهر اليد مع احتمال الصحة ولا عبرة برسم الكتابة عليه ولو اقر الغلام انه غلام مسلم ففي قبوله تردد او منع بعد ان اخذ من بلاد الشرك وخصوصا اذا كان من يد مشرك ولا فرق في مطالبة المسلم بماله الماخوذ من يد المشرك بين كونه مستاجر المسلم ففي المشرك اذا استاجر او لم يكن ولو دخل حربي دار الاسلام بامان فاشترى عبدا مسلما ثم لحق بدار الحرب فغنمه المسلمون كان باقيا على ملك البايع لفساد الشراء ويغرم له دون الثمن على الكافر لانه قد اخذ منه حال الامان ولو تلف العبد في يد الكافر كان للسيد القيمة وعليه رد الثمن ويترادان الفضل ولو ابق عبد المسلم الى دار الحرب فغنمه فلم يملكوه بذلك لما عرفت خلافا لمالك واحمد وابي يوسف ومحمد والله العالم

الركن الثالث في احكام اهل الذمة والنظر في امور الاول فيمن توخذ منه الجزية وهي الوظيفة الماخوذة من اهل الكتاب لاقامتهم بدار الاسلام وكف القتال عنهم وهي جزية فعلة من جزى يجزي يقال جزيت ديني اذا قضيته بل لعل منه قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا خلاف بين المسلمين في انها توخذ ممن يقر على دينه وهم اليهود باقسامهم والنصارى كذلك بل لعله من ضروريات المذهب او الدين قال الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون

ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وتعدد وقد سمعت الخاصة والعامة ان
النبي كان يوصي امراء السرايا بالدعاء الى الاسلام قبل القتال فان ابوا فالى الجزية فان ابوا قوتلوا بل وكذا من له شبهة كتاب هم المجوس بلا
خلاف اجده فيه الا من ظاهر المحكي عن العماني فالحقهم بعبدة الاوثان وغيرهم ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولكن قد سبقه الاجماع بقسميه بل حقه وتظافرت
النصوص بخلافه وفي الخبر وتعقد الجزية لكل كتابي بالغ عاقل ويعني بالكتابي من له كتاب بحقيقة وهم اليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب وهم المجوس
فتؤخذ الجزية من هؤلاء الاصناف الثلاثة بلا خلاف بين علماء الاسلام في ذلك في قديم الوقت وحديثه فان الفقهاء اجمعوا على ذلك وعمل به الفقهاء
والقدماء من اعدهم الى زماننا هذا من اهل الحجاز والعراق والشام ومصر وغيرهم من اهل الاصقاع في جميع الازمان وفي مرسل الواسطي سئل ابو عبد الله
عليه السلام عن المجوس كان لهم نبي فقال نعم اما بلغك كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله الى اهل مكة اسلموا والا نابذتكم بحرب فكتبوا اليه ان خذ منا
الجزية ودعنا على عبادة الاوثان فكتب اليهم النبي صلى الله عليه وآله اني لست آخذ الجزية الا من اهل الكتاب فكتبوا اليه يريدون بذلك تكذيبه زعمت انك
لا تأخذ الجزية الا من اهل الكتاب ثم اخذت الجزية من مجوس هجر فكتب اليهم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب احرقوه
اتاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر الف جلد ثور وفي خبر آخر في حديث قال سئل ابو عبد الله عن المجوس فقال كان لهم نبي فقتلوه وكتاب احرقوه اتاهم نبيهم
به في اثني عشر الف جلد ثور وكان يقال له جاماست وفي الفقيه المجوس تؤخذ منهم الجزية لان النبي صلى الله عليه وآله قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب وكان لهم نبي
اسمه داماست فقتلوه وكتاب يقال له جاماست كان يقع في اثني عشر الف جلد ثور فحرقوه وفي المحكي عن المحاسن بسنده عن الاصبغ بن نباتة ان عليا عليه السلام
قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فقام اليه الاشعث فقال يا امير المؤمنين كيف تؤخذ الجزية من المجوس ولم ينزل عليهم كتاب فقال بلى يا اشعث
قد انزل الله اليهم كتابا وبعث اليهم نبيا وفي المقنعة عن امير المؤمنين عليه السلام ايضا المجوس انما الحقوا باليهود والنصارى في الجزية والديات لانه
قد كان لهم فيما مضى كتاب وفي خبر ابن دعبل المروي عن امالي ابن الشيخ عن الرضا عن ابيه عن آبائه عن علي بن الحسين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال سنوا
بهم سنة اهل الكتاب يعني المجوس الى غير ذلك من النصوص المنجبرة بما عرفت المروية من طرق العامة فضلا عن الخاصة منها ما رواه الشافعي
باسناده ان فروة بن نوفل الاشجعي قال على ما تؤخذ الجزية من المجوس وليسوا باهل كتاب فقام اليه المستورد فاخذ بتلبيبه فقال عدو الله
اتطعن على ابي بكر وعمر وعلى امير المؤمنين عليه السلام وقد اخذوا منهم الجزية فذهب به الى القصر فخرج علي عليه السلام فجلسوا في ظل القصر فقال انا اعلم
الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه وكتاب يدرسونه وان ملكهم سكر فوقع على بنته او اخته فاطلع عليه بعض اهل مملكته فلما اصبح
جاؤوا عليه يقيمون الحد فامتنع منهم ودعى اهل مملكته وقال تعلمون دينا خيرا من دين ابيكم آدم عليه السلام وقد ذكرنا انه انكح بنيه بناته
وانا على دين آدم قال فتابعه قوم وقاتلوا الذين يخالفونه حتى قتلوهم فاصبحوا وقد اسري بكتابهم ورفع من بين اظهرهم وذهب العلم
الذي في صدورهم فهم اهل كتاب وقد اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وابو بكر واراه قال وعمر منهم الجزية ولعل التعبير بشبهة الكتاب لعدم تحقق
ما في ايديهم الآن من الكتاب بعدما سمعته من النصوص انهم احرقوه او رفع من بين اظهرهم كالعلم الذي كان عندهم وربما كان في قوله صلى الله عليه وآله
سنوا بهم سنة اهل الكتاب اشعار بذلك واما الصابئون فعن ابن الجنيد التصريح باخذ الجزية منهم والاقرار على دينهم ولا باس به
ان كانوا من احدى الفرق الثلاثة فعن احمد قول الشافعي انهم من اهل الكتاب وانما يخالفونهم في فروع المسائل لا في اصولهم وعن ابن حنبل
وجماعة من اهل العراق انهم جنس من النصارى وعنه ايضا انهم يسبتون فهم من اليهود وعن مجاهد هم من اليهود والنصارى وقال السدي هم من اهل
الكتاب كذا الشامية وعن الاوزاعي ومالك ان كل دين بعد دين الاسلام سوى اليهودية والنصرانية مجوسية وحكمهم حكم المجوس وعن عمر بن
عبد العزيز هم مجوس وعن الشافعي ايضا وجماعة من اهل العراق حكمهم حكم المجوس فيتجه قبول الجزية منهم ولكن قيل عنهم انهم يقولون ان
الفلك حي ناطق وان الكواكب السبعة السيارة آلهة وعن تفسير القمي وغيره انهم ليسوا اهل كتاب وانما هم قوم يعبدون النجوم وعليه يتجه
عدم قبولها منهم ولعل الذا صرح الفاضل في آخر بعدم قبول الجزية منهم كما يحكى عن الشيخين اللهم الا ان يكون قسم من النصارى يقولون هذه
المقالة وان زعموا انهم على دين المسيح اذ الجزية مقبولة من جميعهم اليعقوبية والنسطورية والملكية والفرنج والروم والارمن وغيرهم ممن يدين
بالانجيل وينتسب الى عيسى عليه السلام وان اختلفوا في الاصول والفروع وكذلك اليهود والمجوس نعم من شك فيه انه كتابي يتجه عدم قبولها منه للعمومات
الآمرة بقتل المشركين المقتصر في الخروج منها على الكتابية التي هي شرط قبول الجزية ومن صرح في الغنية وظاهر المحكي عن المفيد الاجماع على عدم
كونهم من اهل الكتاب لكن الموجود في زماننا منهم في دار الاسلام يعاملون معاملة اهل الكتاب وان كان هو من حكام الجور فلا يعتد عليه
في كشف الامر الشرعي وفي الخبر قد كانت النصرانية في الجاهلية في ربيعة وغسان وبعض قضاعة واليهودية في حمير وبني كنانة وبني الحرث بن كعب
وكندة والمجوسية في بني تميم وعبادة الاوثان والزندقة في قريش وبني حنيفة وكيف كان فلا يقبل من غيرهم اي اليهود والنصارى والمجوس الا
الاسلام بلا خلاف اجده فيه بل عن الغنية وغيرها الاجماع عليه بل ولا اشكال لتبدد قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى فاذا لقيتم
الذين كفروا فضرب الرقاب وغير ذلك من الكتاب والسنة من غير فرق بين ما كان منهم له احد كتب ابرهيم وآدم وادريس وداود ومن لم يكن له ضرورة
ان المنساق من الكتاب في القرآن العظيم التورية والانجيل بل عن الخبر الاجماع على ان اللام للعهد اليهما في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى

قوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون نعم قد يظهر من النصوص السابقة الحاق كتاب المجوس بهما اما غيرهم فلا اشكال
في عدم كونهم من ذوي الكتاب بل الظاهر عدم الحاق حكم اليهود والنصارى بمن تهود او تنصر بعد النسخ بل عن ظاهر كرة ومنتهى الاجماع عليه لعل بني تغلب
بن وائل من العرب من ربيعة بن نزار ممن انتقل في الجاهلية الى النصرانية كما صرح به بعض اصحابنا بل قال ايضا انتقل ايضا من العرب الى ذلك
قبيلتان اخريان وهم تنوخ وبهرا فيتجه اخذ الجزية منهم كما هو المحكي عن امير المؤمنين عليه السلام لكن المحكي من فعل عمر عدمها الرأي اراه او اشير به عليه
وذلك لما قيل من انه دعاهم الى اعطاء الجزية فابوا وامتنعوا وقالوا نحن اعراب لا نؤدي الجزية فخذ منا الصدقة كما تاخذ من المسلمين فامتنع
عمر من ذلك فلحق بعضهم بالروم فقال له النعمان بن عروة ان القوم لهم باس وشدة فلا تعن عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم الصدقة فبعث
عمر في طلبهم وردهم وضعف عليهم الصدقة واخذ منهم في كل خمس من الابل شاتين واخذ مكان العشر الخمس ومكان نصف العشر العشر الا انه لا يخفى عليك
عدم الحجية في فعل عمر مع انه لا ينطبق على الجزية الشرعية بالنسبة الى من لا صدقة عليه بل ومن عليه الصدقة اذا كان لا تبلغها ولعل الذي دعى الجمهور عن
عمر بن عبد العزيز انه لم يقبل من نصارى تغلب الا الجزية وقال لا والله الا الجزية والا فقد اذنتكم بحرب نعم عن الاسكافي انه قال لو وجد المسلمون
قوة واجتمعوا على القيام بالحق في بني تغلب لم يقروا على النصرانية لما روي من تركهم الشرط الذي شرطه رسول الله صلى الله عليه وآله عليهم ان لا ينصروا اولادهم لما
روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لئن بقيت لنصارى بني تغلب لاقتلن المقاتلة ولاسبين الذرية فاني انا كتبت الكتاب بين النبي صلى الله عليه وآله وبينهم على ان لا ينصروا
ابنائهم فليست لهم ذمة ولانهم قد صبغوا اولادهم ونصروهم ورواه في الخبر وارسل الصدوق عن الرضا ان بني تغلب انفوا من الجزية وسألوا
عمر ان يعفيهم فخشي عمر ان يلحقوا بالروم فصالحهم على ان يصرف ذلك عن رؤسهم ويضاعف عليهم الصدقة فعليهم ما صولحوا عليه ورضوا به الى ان يظهر الحق
وعن علي عليه السلام انه قال لئن تفرغت لبني تغلب ليكونن لي فيهم رأي لاقتلن مقاتليهم ولاسبين ذراريهم فقد نقضوا العهد وبرئت منهم الذمة حين
نصروا اولادهم وعلى كل حال فهو امر آخر غير ما نحن فيه من عدم الجزية عليهم باعتبار كون تنصرهم بعد النسخ وان استدل له في كف بذلك بعد الاخبار
ما حكاه عن ابن الجنيد الا انه لم يثبت عندنا مع انه حكى بعد ذلك عن ابن الجنيد الشيخ في جواز اقرار من بدل دينه بدين يقر اهله عليه كاليهودية
والنصرانية بل عن ف الاجماع على ذلك بل عن ط نسبته الى ظاهر المذهب بل هو اختاره ايضا وتسمع انشاء الله تمام الكلام فيه وعلى كل حال فما عن ابي حنيفة و
الشافعي وابن حنبل من اتباع عمر على فعله في غير محله بعد مخالفة الكتاب والسنة كالمحكي عن ابي حنيفة منهم ايضا من قبول الجزية من جميع الكفار الا العرب
واحمد بن حنبل من قبولها كذلك الا عبدة الاوثان من العرب ومالك من قبولها كذلك الا من مشركي قريش ضرورة مخالفة ذلك كله للكتاب والسنة نعم
الفرق الثلاثة خاصة اذا التزموا بشرائط الذمة الاتية اقروا وساووا كانوا عربا او عجما بلا خلاف اجده فيه بيننا بل في الخبر وكذا المحكي كرة الاجماع
عليه وهو الحجة بعد اطلاق الكتاب والسنة واخذ النبي صلى الله عليه وآله من نصارى نجران وقد كانوا عربا فما عن ابي يوسف من عدم اخذها من العرب واضح الفساد
بل رده غير واحد بالاجماع حتى من فريقه على خلافه نعم في الدعائم عن علي عليه السلام لا نقبل من عربي جزية وان لم يسلموا قوتلوا الا انه مرسل ويحتمل ارادة
من تنصر من العرب جديدا او غير ذلك وامخصوص نصارى تغلب فقد عرفت الكلام فيهم ودعوى بعض اهل الذمة وهم اهل خيبر سقوط الجزية
عنهم بكتاب من النبي صلى الله عليه وآله لم يثبت بل الثابت خلافها بل عن ابي العباس بن شريح انهم طولبوا بذلك فاخرجوا كتابا ذكروا انه بخط علي كتبه عن رسول
الله صلى الله عليه وآله وفيه شهادة سعد ومعاوية وكان تاريخه بعد موت معاذ وقبل اسلام معوية فعلم بطلانه ولو ادعى اهل حرب انهم منهم اي الفرق الثلاثة
وبذلوا الجزية لم يكلفوا البينة واقروا على ذلك كما صرح به الفاضل وغيره بل لا اجد فيه خلافا ولعله لكون الدين امرا قلبيا لا يعرف الا من
قبل صاحبه وشعاراته الظاهرة ليست جزءا منه بل قد تتعذر اقامة البينة عليه بل قيل انه قد يشعر به ايضا امر النبي صلى الله عليه وآله لامراء السرايا بقبول
الجزية ممن يبذلها مع انه لا بينة عادلة منهم تشهد على انهم من اهلها فليس الا دعواهم بل الظاهر ان فعل النبي صلى الله عليه وآله كان كذلك وان كان ذلك لا يخلو من
مناقشة والعمدة ما عرفته او لا مؤيدا بعدم الخلاف في ذلك ومعلومية جريان حكم كل دين على من اقر بانه من اهله وغير ذلك نعم لو ثبت
بشهادة عدلين ولو منهم بعد الاسلام او بالاقرار منهم لجميع او بغير ذلك انتقض العهد الذي كان بعنوان انهم من اهله بل الظاهر عدم احتياج جريان
حكم المشركين عليهم الى رده الى مامنهم ضرورة عدم الشبهة في حقهم لعلمهم بالحال فلا باس حينئذ باغتيالهم ولو اقر البعض دون البعض جرى الحكم على
المقر دون غيره ولا تقبل شهادته بعد ان كان كافرا ثم ان اطلاق المصنف وغيره يقتضي قبول دعواهم وان ظهر من حالهم عدم كونهم منهم ولو بانتحال
شعار غير شعارهم ولعله لكونه اقوى من ظاهر الحال في الدلالة على ذلك الا انه كما ترى لا يخلو من اشكال او منع خصوصا بعد تجاهرهم بعبادة النار
مثلا وعدم استعمال شعار احدى الفرق المزبورة فيمكن كون الدعوى منهم تخلصا من القتل وغيره مما يجري على غيرهم من الكفار وكيف كان فلا تؤخذ الجزية
من الصبيان والمجانين مطبقا والنساء كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل في الخبر ومحكي الغنية وكرة الاجماع عليه وهو الحجة بعد خبر حفص الذي
رواه المشايخ الثلاثة المنجبر بما سمعت سئل ابا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن فقال لان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء
والولدان في دار الحرب الا ان يقاتلن فان قاتلن ايضا فامسك عنهن ما امكنك ولم تخف خللا فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار
الاسلام اولى ولو امتنعت ان تؤدي الجزية لم يمكن قتلها فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنهن ولو امتنع الرجال ان يؤدوا الجزية كانوا ناقضين
للعهد وحلت دماؤهم وقتلهم لان قتل الرجال مباح في دار الشرك وكذلك المقعد والاعمى والشيخ الفاني والمراة والولدان في ارض الحرب فمن اجل

ذلك رفعت عنهم الجزية مضافا الى رفع القلم وقول الصادق عليه السلام في خبر طلحة جرت السنة ان لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله
ولعل المراد من المعتوه فيه ما عن ط وبه وله وتر من زيادة الابله وان كان قد فسر هنا بمن لا عقل له الا ان المراد به كما صرح به آخر ضعيف العقل
بل هو المراد مما في محكي ك من التعبير بالسفيه الذي هو في العرف عبارة عن الاحمق لا السفيه الشرعي الذي لا اجد خلافا في عدم سقوط الجزية عنه
لعموم الادلة اما الاول فلا يبعد سقوطها عنه باعتبار كونه في الحقيقة قسما من الجنون الذي هو فنون لعدم جواز قتله بسبب ضعف عقله فتسقط عنه
الجزية لما سمعته من التعليل وقد ذكرنا في كتاب الطلاق ما يؤكد ذلك فلاحظ وتامل ولا تسقط ايضا عن الهم اي الشيخ الفاني قيل والقائل
الاسكافي نعم بل زاد المقعد والاعمى وتبعه المص في مع والفاضل في عد في الاول دون الاخيرين اللذين لم اجد موافقا له فيهما بل صرح الشيخ
والقاضي وابن حمزة والفاضل وغيرهم بعدم السقوط عنهما وهو كذلك لعموم الادلة الذي لا يخصصه ما في الخبر المزبور بعد عدم الجابر له في ذلك
وبعد تاييده بانها وضعت للصغار والاهانة المناسبين للكفر فيهما واما الاول فهو وان كان المروي في خبر حفص السابق الذي عمل به
من عرفت مقتضى الاصل ايضا لكنه لم يصل الى حد الانجبار والاصل لا يعارض العموم وفتوى الاصحاب به في غير المقام لا يصلح جابرا ولعله لذا قيل لا تسقط
عنه كما انه منها كان ظ المص والشهيد في س وغيرهما التوقف وربما فصل بعضهم بانه ان كان ذا راي في القتال اخذت منه والا فلا ولعله لما تقدم سابقا
من عدم قتله اذا لم يكن كذلك وقتله اذا كان وهو معيار الجزية في الخبر المزبور وفي المحكي من كلام الاسكافي الا انه لا جابر للخبر على العموم فالاقوى عدم السقوط
والله العالم وقيل والقائل الشيخ بل المش كما في مع ولعله لا تسقط ايضا عن المملوك كما صرح به الفاضل وغيره للاصل والنبوي لا جزية على العبد لانه
مال فلا يستحق عليه مال ولانه كل على مولاه لا يقدر على شيء ولانه لا يقتل فلا جزية عليه على ما سمعته في الخبر السابق ولعله الاقوى لكن قيل والقائل
المفيد في المحكي عن مقنعته وظ فقيهه تؤخذ لا تسقط وتبعه الفاضل في محكي ير للعموم المخصص بما عرفت ولخبر ابي الدرداء عن الباقر عليه السلام الذي لا جابر له قال
سألته عن مملوك نصراني لرجل مسلم عليه جزية قال نعم قلت فيؤدي عنه مولاه المسلم الجزية قال نعم انما هو ماله يفتديه اذا اخذ يؤدي عنه المعتضد
بالمروي من طرق الجمهور عن علي عليه السلام انه قال لا تشتروا رقيق اهل الذمة ولا مما في ايديهم لانهم اهل خراج فيبيع بعضهم بعضا ولا يقرن احدكم بالصغار
بعد ان انقذه الله منه الظاهر في ثبوت الجزية التي يؤديها سيده عنه ويلحقه بذلك الصغار وبانه مشرك فلا يستوطن دار الاسلام بغير عوض
كالحر وباولويته بذلك من سيده بانه من اهل الجهاد فلا تسقط عنه لانها عوض حقن الدم الا ان الجميع كما ترى بعد ضعف اصل الدليل لكن
مقتضى ذلك عدم الفرق بين كونه لمسلم او ذمي خلافا لبعض الجمهور ففرق بينهما محتجا باخذها من المسلم الذي هو مولاه وفيه انه لا
باس بها اذا كانت عن حقن دم العبد مضافا الى ما سمعته من الباقر عليه السلام والحاقه بما تقدم في ارض الذمي التي تكون الجزية عليه على ارضه لا على راسه
اذا اشتراها المسلم منه يؤدي ذلك وان كان فيه عليه عيب كما اشار اليه النصوص السابقة بل مقتضى ما سمعته عدم الفرق بين افراد العبيد
حتى المبعض منهم فيؤدي هو بقدر ما فيه من الحرية ومولاه قدر ما فيه من الرقية والله العالم وكيف كان فـ ان تؤخذ ممن عدا هؤلاء ولو كانوا
رهبانا او مقعدين بلا خلاف اجده فيه بيننا الا ما سمعته من الاسكافي بل ولا اشكال لعموم الادلة كتابا وسنة حتى قول النبي صلى الله عليه وآله المروي من
طرق الجمهور لمعاذ خذ من كل حالم دينارا الذي مقتضاه انها تجب على الفقير كما هو صريح الشيخ والفاضل وغيرهما وظ ابني حمزة وزهرة والديلمي
والحلي على ما حكي عن بعضهم بل هو المش كما اعترف به في مع وغيره بل هو المحكي عن فعل علي عليه السلام انه وظف على الفقير دينارا لكن عن الاسكافي والمفيد و
الشيخ في ف عدمها بل في الاخير الاجماع عليه للاصل المقطوع بما عرفت ولعدم التكليف بغير الوسع الذي هو لا ينافي خطاب الوضع والاجماع
الموهون بما عرفت بل لم نصر حاكيا له خلافه فالتحقيق وجوبها عليه من غير فرق بين ذي العاهة وغيره خلافا لابي الصلاح فاسقطها عن الفقير
ذي العاهة والعموم حجة عليه لكن ينتظر بها حتى يوسر كما صرح به غير واحد مشعرا بكونها كغيرها من الديون لكن ان لم يكن اجماع امكن لعموم
الادلة وارادة الهوان بوجوبها عليه مع امكان الاداء على كل حال ولو بالقرض او بيع شيء من المستثنيات وغير ذلك نعم ينتظر بها مع
عدم الامكان اصلا ولم يثبت عندنا ما يروى عن علي عليه السلام انه استعمل رجلا على عكبرا فقال له على رؤوس الناس لا تدعن لهم درهما من الخراج وشدد
عليه القول ثم قال له القني عند انتصاف النهار فاتاه فقال اني كنت قد امرتك بامر واني اتقدم اليك الان فان عصيتني نزعتك لا تبيعن لهم
في خراجهم حمارا ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولا صيف وارفق بهم مع انه يمكن ان يكون في غير الجزية التي تستغرق ارادة التشديد بها حتى يتحقق
الصغار الذي قد يدعوهم الى الاسلام ولو ضرب عليهم جزية فاشترطوها على النساء مثلا لم يصح الصلح على ذلك كما صرح به غير واحد لانه
من المحلل للحرام بعد اسقاط الشارع الجزية عنهن مط ولعل فساد الصلح لاشتماله على الشرط الفاسد بناء على اقتضائه فساد العقد او
ان المراد فساده بالنسبة اليهن وان بقي صحيحا بالنسبة الى الرجال بعد علمهم بالحال على وجه يخرج به عن الاغتيال المنهي عنه ومع الرضا به
يصح ولا يحتاج الى التجديد نعم لو اراد النساء الصلح على تادية الجزية عنهن دون الرجال بطل الصلح من اصله وهو واضح ولو حاصر المسلمون حصنا
من حصون اهل الكتاب فقتل الرجال قبل عقد الجزية فسأل النساء اقرارهن ببذل الجزية قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه يصح عقد الذمة
لهن على ان يجري عليهن حكم الاسلام ولا يؤخذ منهن شيء فان اخذ منهن شيء رده عليهن لكنه كما ترى ليس قولا بالصحة على وجه تثبت
به الجزية كما هو ظ العبارة نعم حكاه في ط قولا لبعض اصحابنا ولم نعرفه وقيل لا يصح وهو الاصح كما صرح به الفاضل وغيره لانه من المحلل

للحرام كما عرفت فيتوصل حينئذ الى فتح الحصن بما يتمكن وهل يجوز اغتيالهن باظهار صورة الصلح لاجل فتح الحصن ثم يسبين باعتبار كونهن
اموالا وجهان وفي المنتهى عن ط نسبة اولهما الى القيل لانه لا يعقد لهن الامان لكن في حاشية الكركي والمسالك ولو كن في حصن ولم يمكن
فتحه جاز عقد الامان لهن كما لو طلبن ذلك في دار الحرب ولا جزية في الموضعين ومقتضاه صحة عقد الامان لهن على وجه لا يجوز سبيهن لعموم
الوفاء بالعهد والعقد ومشروعية الصلح والنهي عن الاغتيال والله العالم ولو كان بعد عقد الجزية كان الاستصحاب حسنا قال في حاشية
الكركي المراد بالاستصحاب هنا استصحاب العقد الذي وقع مع الرجال والقول به ضعيف والاصح بطلانه وتبعه في لك قال المراد بالاستصحاب هنا استصحاب
العقد الذي وقع مع الرجال واثبات الجزية على النساء وما حسنه المص غير واضح فانه كما يمتنع اقرارهن بالجزية ابتداء فكذا استدامته للعقد السابق
فالمنع في الموضعين اقوى قلت لا ينبغي التامل في فساد ذلك على هذا التقدير بل المص اجل من ان ينسب اليه ما لا ينسب الى اصاغر الطلبة ولعله لذا قال
شارح الترددات ان معنى الاستصحاب استدامة الامان للنساء من غير ضرب جزية عليهن حيث قد ثبت لهن الامان مع الرجال ضمنا فيستصحب ولو
وان قال في لك هذا التوجيه غريب فان السياق انما هو في بذل الجزية لا في الامان خاصة اذ اقصاه قصور العبارة في الجملة عن ذلك والله العالم ولو عتق
العبد الذمي منع من الاقامة في دار الاسلام الا بقبول الجزية كما صرح به غير واحد بل عن كره نفي الخلاف فيه بل في هي هو مذهب عامة العلماء الا ما
روي عن احمد بن حنبل من الاقرار بغير جزية ولا ريب في ضعفه لعموم الادلة الذي مقتضاه ايضا عدم الفرق في المعتق بين كونه مسلما او كافرا خلافا
لمالك فلا جزية على الاول لان الولاء شعبة من الرق وهو كما ترى فيلزم حينئذ بالاسلام او باداء الجزية فان ابى الحق بمأمنه لانه قد دخل بشبهة
الامان ولو مع سيده خلافا للاسكافي فيحبس لما في الحاقه من الاعانة على المسلمين والدلالة على عوراتهم ومواجهاتهم وكذا الكلام لو كان من اهل
دين لا تقبل منهم خلافا للاسكافي ايضا لما عرفت والله العالم والمجنون المطبق لا جزية عليه بلا خلاف ولا اشكال كما عرفته سابقا وان كان يفيق
وقتا ويجن آخر قيل والقائل الشيخ في محكي ط وف يعمل بالاغلب فتؤخذ الجزية منه ان كانت الافاقة اغلب بان يجن يوما ويفيق يومين مثلا
وتسقط عنه مع العكس وهو مع عدم نقل الحكم عنه حال التساوي لم نعرف له مستندا ينطبق على مذهب الامامية وان وافقه عليه في هي ومحكي كره و
تر اذا كان جنونه غير مضبوط واما المضبوط مثل ان يجن يوما ويفيق يومين او اقل من ذلك او اكثر الا انه مضبوط ففي هي فيه احتمالان احدهما الاعتبار بالاغلب
ايضا والثاني تلفيق ايام افاقته وفيه احتمالان ايضا احدهما تلفيقها حولا وتؤخذ منه لان اخذها منه قبل الحول لم يجز كالصحيح والثاني
اخذها منه في آخر كل حول بقدر ما افاق قال وكذا الاحتمال لو كان يجن ثلث الحول ويفيق ثلثيه وبالعكس اما لو استويا افاقته وجنونه مثل ان
يجن يوما ويفيق آخر او يجن نصف حول ويفيق في الآخر فان افاقته تلفق لتعذر اعتبار الاغلب هنا لعدمه فيتعين الاحتمال الاخير ثم قال ولو جن نصف
الحول ثم يفيق افاقة مستمرة او يفيق نصفه ثم يجن جنونا مستمرا فعليه في الاول من الجزية بقدر ما افاق من الحول اذا استمرت الافاقة بعد الحول وفي الثاني لا
جزية عليه لانه لم يتم الحول مفيقا وجميعه كما ترى لا يرجع الى محصل ولا الى قاعدة يركن اليها على ان الحولية لم تذكر هنا شرطا على حسب الحول في الزكوة
ولعله لذا قال في لك الاقوى ان المجنون لا جزية عليه مط الا ان يتحقق له افاقة سنة متوالية لاطلاق النص ولعل اليه يرجع ما في فوائد الشرائع
ان الاصح عدم الجزية عليه ان كان فيه لانه ليس في النص الا سقوطها عن المغلوب على عقله فمع فرض تحقق المطبق منه يتجه عدم السقوط في غيره
للعموم بل وكذا مع الشك ورفع القلم لا ينافي ثبوت خطاب الوضع الا ان يحتج بالسقوط مط واما اعتبار الافاقة سنة متوالية فليس في النصوص
ما يشهد له خصوصا بعد عدم تضمنها الاعتبار الحول في الافاقة وكان اعتبار الاغلب الذي سمعته من الشيخ ترجيحا لالحاقه بدليل السقوط او عدمه
بعد ان كان الحكم ثبوتها على العاقل وسقوطها عن المجنون فمع الغلبة يترجح اللحوق باحدهما ومقتضاه الحكم بالبرائة مع عدم الغلبة ولكن فيه
انه ليس في الادلة اعتبار العقل للذمي الا ان يدعى اقتضاء سقوطها عن المغلوب عليه ذلك لكنه كما ترى ضرورة ظهور الادلة في وجوبها
على الذمي واقصى ما سقطت عن المغلوب عليه فمع فرض الشك يتحقق مقتضى الثبوت وهو الذمية ولم يتحقق مقتضى السقوط وهو صدق المغلوب
على عقله ولعله الاقوى وكيف كان فلو افاق حولا وجبت عليه ولو جن بعد ذلك كما صرح به غير واحد بل لعله لا خلاف فيه بل ولا اشكال لما عرفته
من عموم الادلة الذي لا يزيد من ذلك كما سمعت وكل من بلغ من صبيانهم يؤمر بالاسلام او بذل الجزية فان امتنع صار حربيا بلا خلاف بل ولا اشكال
لعموم الادلة ويحتمل ولا يدخل في الامان لانه انما هو ما دام الصغر فاذا بلغوا احتاجوا الى عقد جديد خلافا لاحمد بن حنبل فيدخلون فيه ولا يحتاجون
الى التجديد وفيه منع واضح وح فان اختار الجزية عقد معه الامام على ما يحسب ما يراه ولا اعتبار بجزية ابيه فاذا حال الحول من وقت العقد اخذ منه
ما شرط عليه ولا يدخل حوله في حول ابيه فضلا عن غيره ولو بلغ سفيها على وجه يحجر عليه في المال واختار عقد الجزية ففي هي كان له ذلك وليس للولي
المنع لان الحجر لا يتعلق بحقن دمه باحسن الى ان قال فلو اراد عقد الامان ببذل جزية كثيرة فالوجه عندي ان للولي المنع لانه يمكن حقن دمه بالاقل
قلت بل مقتضى القواعد عدم نفوذ العقد الاول ايضا الا باذن الولي ضرورة كونه عقدا بمال والفرض الحجر عليه فيه نعم قد يقال بالزام الولي لو امتنع
باعتبار كون صلاحه بلاد الاسلام ولو صالح الامام قوما على ان يؤدوا الجزية عن ابنائهم واولادهم فان كان المراد الزيادة في جزيتهم على وجه تكون في اموالهم
صح والا كان الصلح باطلا على نحو ما سمعته في النساء وعلى كل حال فاذا اختار الحرب رد الى مأمنه ولا يجوز اغتياله لانه كان داخلا في امان ابيه الامر الثاني
في كمية الجزية والمش بين الاصحاب شهرة عظيمة انه لا حد لها بل تقديرها الى الامام بحسب الاصلح بل عن الغنية الاجماع كما عن تر نسبته الى اهل البيت

لم نعرف القائل منا بتقديرها في جانب القلة والكثرة وان ارسله الفاضل وغيره نعم عن الاسكافي تقديرها في جانب القلة بالدينار على غني لا نكون اقل من ذلك اما جانب الكثرة فامره الى الامام عليه السلام ولم نجد ما يشهد له الا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لمعاذ خذ من كل حالم دينارا وهو مع انه قضية في واقعة ولا دلالة فيه على كون الاقل ذلك لا يصلح معارضا لما سمعته وتسمعه من الادلة كما ان ما قرره علي عليه السلام على ما ارسله غير واحد منهم المفيد في المقنعة وغيرها من وضع ثمانية واربعين درهما على الغني واربعة وعشرين درهما على المتوسط واثني عشر درهما على الفقير على فرض ثبوته محمول على اقتضاء المصلحة في تلك الحال اذ هو قضية في واقعة ففي خبر مصعب بن يزيد قال استعملني امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام على اربعة رساتيق المدائن الى ان قال وامرني ان اضع على كل جريب زرع غليظ درهما ونصفا وعلى كل جريب وسط درهما وعلى كل جريب زرع رقيق ثلثي درهم وعلى كل جريب كرم عشرة دراهم وعلى كل جريب نخل عشرة دراهم وعلى كل جريب البساتين التي تجمع النخل والشجر عشرة دراهم وامرني ان القي كل نخل شاذ عن القرى لمارة الطريق وابن السبيل ولا اخذ منه شيئا وامرني ان اضع على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب على كل رجل منهم ثمانية واربعين درهما وعلى اوساطهم والتجار منهم على كل رجل منهم اربعة وعشرين درهما وعلى سفلتهم وفقرائهم اثني عشر درهما على كل انسان منهم قال فجبيتها ثمانية عشر الف الف درهم في سنة وعلى كل حال فلا يصلح معارضا للاطلاق والادلة فضلا عما سمعته من الاجماع المحكي المعتضد بالنسبة الى اهل البيت عليهم السلام في محكي الغنية والشهرة العظيمة وصحيح زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حد الجزية على اهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوز الى غيره فقال ذلك الى الامام يأخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق انما هم قوم فدوا انفسهم من ان يستعبدوا او يقتلوا فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون له ان يأخذهم به حتى يسلموا فان الله عز وجل قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وكيف يكون صاغرا ولا يكترث بما يؤخذ منه حتى يجد ذلا لما اخذ منه فيألم لذلك فيسلم بل يستفاد منه ان ما وقع من النبي صلى الله عليه وآله في الدينار والحلل في صلح نصارى نجران ومن امير المؤمنين عليه السلام قد كان لما يراه من المصلحة بل منه يستفاد انها عوض فلا تتقدر بقدر كالاجرة بل منه يستفاد ايضا ان ذلك هو المناسب للصغار المصرح به في القرآن الكريم كما اومى اليه ابن ادريس في المحكي عنه تبعا للشيخ في محكي ف قال اختلف المفسرون في الصغار والاظهر انه التزام احكامنا عليهم ان لا تقدر الجزية فيوطن نفسه عليها بل تكون بحسب ما يراه الامام بما يكون معه ذليلا صاغرا خائفا فلا يزال كذلك غير موطن نفسه على شيء فحينئذ يتحقق الصغار الذي هو الذل ولعله الى ذلك اشار المفيد في المحكي عنه الصغار ان يأخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا والا فكيف يكون صاغرا وهو لا يكترث بما يؤخذ منه فيسلم بل ذكر غير واحد ان المشهور في تفسير التزام الجزية بما يراه الامام من غير ان تكون مقدرة والتزام احكامنا عليهم لكن عن الاسكافي الصغار هو ان يشترط عليهم وقت العقد جريان احكام المسلمين عليهم في الخصومات بينهم اذا تحاكموا الينا وفي الخصومات بينهم وبين المسلمين وان تؤخذ منهم وهم قيام وعن الشيخ في ط هو التزام احكامنا وجريانها عليهم وعن الشافعي هو تطأطؤ الرأس عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه ولعل الاولى الجميع بل وغيره مما يتحقق به ان المراد اهانتهم واذلالهم الذي هو اشد من القتل عند ذوي النفوس العالية ولعله لذا كان المحكي عن عكرمة في تفسيره ان تؤخذ منه قائما والمسلم جالس وان يخرج الذمي يده من جيبه ويحني ظهره ويطأطئ راسه ويصب ما معه في كفة الميزان ويأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهزمتيه واللهزمتان في اللحيين مجمع اللحم بين الماضغ والاذن وفي كنز العرفان قيل هو ان الصغار ان يدفع ويقهر بحيث تظهر ذلته وقيل ان يجيء ماشيا ويسلمها وهو قائم والآخذ جالس ويقال له اد الجزية يا ذمي وانت صاغر ويصفع على قفاه صفعة وقال فقهاؤنا انه التزام احكام الاسلام ان تجري عليهم وان لا يقدر الجزية عليهم فيوطنوا انفسهم على حالة وقيل ان يأخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا ثم ذكر الخبر ثم قال فيه ايضا اختلف في معنى عن يد فقيل ان يعطوها نقدا لا نسيئة وقيل ان يعطوها بايديهم لا بنائب فان النيابة لتهم وهو اقرب وقيل عن قدرة وقهر لكم عليهم وقيل اليد هنا النعمة اي عن انعام لكم عليهم بقبول الجزية منهم واقرارهم على دينهم قلت لعل المنشأ الثلاثي والله العالم وكيف كان فمع ما ظهر لك وتبين من انتفاء ما يقتضي التقدير يكون الاولى اطراحه اي التقدير تحقيقا للصغار الذي قد عرفت تحققه بالتزام الذمي ما يقترح عليه فلا يعلم ما يكون عليه في كل سنة بخلاف ما اذا كان امرا مقدرا عليه فانه ربما يكون فيهم من لا يكترث به فلا يصيبه صغار اللهم الا ان تقتضي المصلحة ذلك والله العالم ويجوز وضعها على الرؤوس او على الارض بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال بعد الاصل والعموم كتابا وسنة وخصوص النصوص المتضمنة لاثبات كل منها التي مر جملة منها وغيرها نعم في محكي المقنعة والنهاية وضع الجزية على الرؤوس او على الارض ولا يجمع بينهما وفي محكي النهاية الامام مخير بين ان يضعها على رؤوسهم او على ارضيهم فليس له ان يأخذ من رؤوسهم شيئا ونحوه عن ثر وظاهرهما عدم جواز الجمع بل هو ظ محكي الغنية بل حكاه في لف عن القاضي ايضا واختاره ولكن قيل والقائل الاسكافي والتقي على ما حكي عنهما بجوازه ابتداء وتبعهما اكثر المتأخرين بل هو الاشبه باصول المذهب وقواعده التي منها ما سمعته من عدم موظف للجزية وان تقديرها الى الامام كما وكيفا كما هو مقتضى الاصل وغيره بل هو المناسب للصغار والمال على مشروعية العقود بالتراضي ولغير ذلك ولا ينافيه صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام قلت له ارايت ما يأخذ هؤلاء من الخمس من ارض الجزية ويأخذ من الدهاقين جزية رؤوسهم اما عليهم في ذلك شيء موظف قال كان عليهم ما اجازوا على انفسهم وليس للامام اكثر من الجزية ان شاء وضع الامام على رؤوسهم وليس على اموالهم شيء وان شاء فعلى اموالهم وليس على رؤوسهم شيء فقلت فهذا الخمس فقال انما كان هذا شيء صالحهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ظهوره في كون المراد عدم جواز اخذ الامام من الرؤوس والارض بعد

العقد منهم على احدهما الجمع عليه نقلا وتحصيلا بل هو مقتضى الوفاء بالعقد والشرط كخبر محمد بن مسلم الآخر سألته عن اهل الذمة ماذا عليهم مما يحقنون به دماءهم واموالهم قال فان اخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل له على ارضهم وان اخذ من ارضهم فلا سبيل على رؤوسهم بل مقتضى قوله في الاول عليهم ما اجازوا على انفسهم صحة العقد معهم عليهما مضافا الى العمومات بل وقوله عليه السلام فيه ايضا هذا شيء صالحهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله بل وخبر مصعب المتقدم سابقا بناء على ارادة الجزية منه في الاراضي والرؤوس ومن ذلك يظهر ضعف الاستدلال بها للاول الذي لم يظهر المراد منه فعن لف بعد ان اختاره واستدل للقول الآخر بان الجزية لا حد لها فجاز ان يضع قسطا على ارضهم قال والجواب ليس النزاع في تقسيط جزية على الرؤوس والارض بل في وضع جزيتين عليهما وظاهره المفروغية من جواز تقسيط الجزية عليهما وان النزاع في الجزيتين ولكنه كلام مجمل ايضا اذ من المعلوم عدم مدخلية التسمية في ذلك كما ان من المعلوم عدم مشروعية جزية اخرى بعد عقدها على احدهما فان التمسك عما اقتضاه العقد اولا غير جائز اجماعا ومن هنا كان ظاهر ما في ان النزاع في جواز توزيع الجزية على الرؤوس والارض قال وبتخيير الامام في وضع الجزية ان شاء على رؤوسهم وان شاء على ارضهم وهل يجوز ان يجمع بينهما فيأخذ منهم عن رؤوسهم شيئا وعن ارضهم شيئا قال الشيخان وابن ادريس لا يجوز ذلك وقال ابو الصلاح يجوز الجمع بينهما وهو الاقوى عندي الى آخره وهو كالصريح في كون النزاع في توزيع الجزية على الارض والرؤوس وان شئت سميتها جزيتين لكن على معنى يقع العقد عليها ابتداء بالرضا من الامام ومنهم لا على وجه التعدي عليهم ولعل هذا هو المراد من الابتداء في عبارة المتن وكانه لذا قال ابن فهد في المحكي عن مهذبه ويظهر لي ان النزاع لفظي لان عقد الجزية ان تضمن تعيين احدهما لم تجز بعد يسر الى غيره اجماعا وان لم يتضمن التعيين جاز للامام ان يأخذ منهما ومن احدهما لعدم المانع ولان الجزية اذا لم تكن مقدرة لم يكن لقصرها على احد المذكورين معنى لانه جاز ان يأخذ من الرؤوس بقدر ما يمكن ان يأخذ منهما او يزيد عليه اذ ليس لها قدر معين لا يجوز تحليه وان كانت عبارته لا تخلو من شيء ضرورة كون المراد بلفظية النزاع هو ان المانع لم يجوز الاخذ من الآخر بعد تعيينها في غيره والمجوز يريد من الجواز ابتداء في عقد الذمة بان يجعلها على الرؤوس والاراضي ولا ينبغي التوقف في جوازه بل ان شاء جعلها مع ذلك في المواشي وفي الاشجار وغيرها مما لهم ضرورة كونها على حسب ما يراه الوالي الذي قد عرفت ان له تضعيفها عليهم بل هو انسب بالصغار كما عرفته مفصلا وعلى كل حال فان اراد المانع عدم الجواز تعبدا وان مشروعيتها ولو ابتداء اما على الرؤوس او على الاراضي كان محجوجا بالاصول والعمومات وغيرها مما سمعته من بعض النصوص في بحث ضم الضيافة مع عدم دليل له على ذلك الا ما عساه من دلالة الخبرين التي قد عرفت الحال فيها وان اراد عدم الجواز بعد انعقاد عقد الذمة على احدهما كان صحيحا ضرورة كونه مخالفا لمقتضى العقد واكل مال بالباطل بل لا يبعد فيما لو فرض عقدها بالدراهم على الرؤوس مثلا عدم جواز اخذ مقدار الدراهم من الاراضي بدون رضاهم وبالعكس لانه خلاف مقتضى العقد بل لو اقترح عليهم الدراهم من الارض لم يكن له ذلك الا برضاهم لوجوب الوفاء بالعقد على حسب ما وقع والتخيير في الوفاء لهم كما هو واضح ومن ذلك يعلم النظر فيما عن قيح حيث انه بعد نقل القولين مع الدليل من الطرفين قال والاقوى ان نقول اذا اتفقوا هم والامام على قدر معين فاراد الامام بعد ذلك تقسيطه على الرؤوس والاموال جاز واما اذا اراد جعل جزية اخرى على الاراضي فلا يجوز للرواية قلت لعل التحقيق الحال ان يقال ان عقد الذمة شيء وتقدير الجزية امر آخر ضرورة ان عقد الذمة عبارة عن العهد لهم بالامان وسكنى اراضي المسلمين بالجزية التي يبقى تقديرها الى الامام في كل سنة على حسب ما يراه من المصلحة وقد سمعت ان قبول الذمي على الاجمال هو الصغار او من الصغار ومع فله تقديرها على رؤوسهم وعلى اراضيهم وعلى غير ذلك نعم لو فرض تعيين الجزية في الاراضي خاصة او على الرؤوس خاصة في ابتداء عقد الذمة معهم اتجه عدم جواز تغييره وتبديله لعموم الوفاء بالعقد والشرط واما في الاول فللامام التصرف في تعيينها الى حين استيفائها منهم ان شاء من الاراضي وان شاء من الرؤوس وان شاء من غيرهما وان شاء من الجميع لان الفرض وقوع عقد الذمة على اعطاء الجزية في كل سنة على حسب ما يراه الوالي كما وكيفا بل يكفي في ذلك اطلاق عقد الذمة بالجزية من دون تصريح ضرورة بقاء تقديرها وكيفية اخذها موكولا اليه هذا وفي لك تبعا للحاشية الكركية احترز بقوله ابتداء عما لو وضعها على راس بعضهم وعلى ارض بعض آخر فانتقلت الارض التي وضعت عليها الى من وضعت على راسه فانه يجتمع عليه الامران لكن ذلك ليس ابتداء بل بسبب انتقال الارض اليه وفيه مع انه مبني على كون الجزية على من انتقلت اليه الارض قد عرفت الكلام فيه سابقا ان الاحتراز به عن ذلك انما يتم لو قيد المنع به وليس كذلك فانه قد اطلق المنع اولا ثم نقل قولا بالجواز بهذا القيد فيفيد المنع في غيره قولا واحدا الا الجواز كما لا يخفى ومن هنا كان ما ذكرناه اولى والله العالم ويجوز ان يشترط عليهم مضافا الى الجزية ضيافة مارة العساكر بل المسلمين مجاهدين او لا كما صرح به غير واحد بل في لك هذا هو المشهور في الاخبار والفتاوى وقد شرطه النبي صلى الله عليه وآله بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في المنتهى بل عن كرة الاجماع عليه وهو الحجة بعد الاصل والعمومات والمحكي من فعل النبي صلى الله عليه وآله في المنتهى انه ضرب على نصارى ايلة ثلاثمائة دينار وكانوا ثلاثمائة نفر في كل سنة وان يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة ايام وشرط على نصارى نجران اقراء رسله عشرين ليلة فما دونها وعارية ثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا وثلاثين درعا مضمونة الى آخره وغير ذلك ولكن يحتاج مع ذلك ان تكون الضيافة معلومة بان يعين القوت والادام وعلف الدواب وجنس كل واحد منها ووصفه بما يرفع الجهالة وعدد ايام الضيافة كما صرح به غير واحد بل في هـ اذا شرط الضيافة وجب ان تكون معلومة بان يكون على ذي يطعمون من المسلمين في كل سنة معلوما ويكون اكثر الضيافة لكل احد ثلاثة ايام لان النبي صلى الله عليه وآله قال الضيافة ثلاث وما زاد صدقة والاقرب عندي جواز الزيادة على ذلك مع الشرط

والتي اخذ فيها ان يضيفون في كل سنة خمسين يوما او اقل او اكثر في كل يوم عشرة من المسلمين او اكثر ويعين القوت قدرا وجنسا فيقول لكل رجل كذا وكذا رطلا من الخبز ويعين الادام من لحم وسمن وزيت وشيرج ويكون قدره معلوما ويعين علف الدواب من الشعير والتبن والقت لكل دابة شيء معلوم فان شرط الشعير قدره بمقدار معين وان لم يشترط الشعير بل اشترط العلف فلو جاء ثم لا يلزمهم الشعير بل التبن والحشيش ولا يكلفوا الذبيحة ولا ضيافتهم بارفع من طعامهم الا مع الشرط معللين له بما عن ظاهر علم صحة العقد على المجهول نظرا الى عموم الادلة على اشتراط التعيين في العقود وهو كما ترى ضرورة عدم دليل على اعتبار المعلومية في كل عقد حتى عقد الذمة بل المحكي من فعل النبي صلى الله عليه وآله خلاف ذلك بل لا يبعد الاكتفاء بما تقتضيه العادة في المقدار والوصف وغيرهما كما ان الظاهر بناء ذلك على طهارتهم او قبل الحكم بنجاستهم ضرورة صعوبة التحرز منهم مع الضيافة عندهم والاقتصار على الجامد والمائع الذي لم يعلم مباشرتهم له بما ينجسه فالمتجه مع الحكم بنجاستهم اشتراط الضيافة عليهم بما لا يتجنبه المسلمون من جوبهم ونحوها وكيف كان فقد ذكر المصنف انه لو اقتصر على الشرط ولم يذكر اضافته الى الجزية وجب ان يكون زائدا على اقل مراتب الجزية مع فرض كونها مقدرة والا وجب ان يكون ازيد ان قلنا تقتضيه المصلحة وضعف عليهم من الجزية ولا يقتضي الاطلاق كون الضيافة من الجزية المتعلقة بالنبي صلى الله عليه وآله فانه شرط الضيافة زيادة على الدينار على كل نفس على نصارى ايلة ولانه لو شرط الضيافة من الجزية لكان الاطلاق يقتضيه لم يمر بهم احد في الحول بغير جزية ولان مصرف الجزية مصرف الغنيمة بخلاف الضيافة فانها لا تختص بذلك بل يجوز اشتراطها لسائر المسلمين فلا بد معها من جزية وفي ذلك قد صرح بهذا التفسير العلامة في كرة وغيره قلت قال في المنتهى ايضا يجب ان تكون الضيافة زائدة على اقل ما يجب عليهم من الجزية وهو احد قولي الشافعي وفي القول الثاني انها تحتسب من الدينار الذي هو قدر الجزية عنده لنا ان النبي صلى الله عليه وآله شرط على نصارى ايلة الضيافة زائدة على الدينار والدينار عنده مقدار الجزية لا يجوز الزيادة عليه ولا النقصان منه ولانه لو شرط الضيافة عليهم بالجزية ولم يمر بهم احد من المسلمين خرج الحول بغير جزية وهو باطل وفي حاشية الكركي انما اشترطت الزيادة ليتحقق الامران اي الجزية والضيافة معا لان الجزية وهو ايضا زائد على الجزية وبهذا صرح الشيخ في ط والمتأخرون لان مصرفهما مختلف هذا وفي ذلك وربما احتمل في العبارة ونظائرها معنى آخر وهو بكون المراد انه مع الاقتصار على شرط الضيافة عليهم من غير ان يذكر الجزية تكون الضيافة قائمة مقام الجزية ويجب حينئذ كونها زائدة عن اقل ما يجب في الجزية ليتحقق الجزية في ضمنها ويكون في قوة جزية وضيافة وعلى هذا الاحتمال ينبغي اختصاص ما قابل الجزية من الضيافة باهل الفيء ونظير هذه العبارة في مقام الاحتمال عبارة عد والحق ان المراد هو المعنى الاول بل صرح في كرة محتجا عليه بفعل النبي صلى الله عليه وآله واستلزام شرط الضيافة من الجزية سقوطها لو لم يمر بهم احد قلت لا يخفى عليك ما في الكلام في جميع المسئلة من الغبار ضرورة انه على المعنى الاول لا يتجه الاقتصار على الشرط دون عقد الذمة اذ هو شرط فيه فلا يتصور الاجتزاء بالملاقاة عنه ومع فرضه فلا بد من الجزية لما سمعته من انها من اركان عقد الذمة حينئذ يسقط اعتبار كونها زائدة عن اقل مراتب الجزية ضرورة عدم ارتباط مقتضى كل منهما بالآخر كما ان المتجه على تقدير احتسابها من الجزية وجوب ادائها ولو لم يمر بهم احد لا سقوطها في الحول بل لم يظهر وجه لاعتبار زيادتها على الاقل على الاحتمال ويكفي مساواتها لها والتعليل بان ذلك لتكون الجزية في ضمنها وتكون في قوة جزية وضيافة لا يحصل له على تقدير جواز قيامها مقام الجزية كما هو واضح كوضوح عدم دلالة ما وقع من النبي صلى الله عليه وآله على اعتبار زيادة الضيافة على الجزية اذ لا اشكال في جواز اشتراط الضيافة زيادة على قدر الجزية مع التراضي بل الظاهر جواز جعلها جزية مع المصلحة ودعوى اختصاص مصرفهما كما باهل الفيء ثم وان كان قد يشهد له خبر ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام ان ارض الجزية لا ترفع عنهم الجزية وانما الجزية عطاء المهاجرين والصدقة لاهلها الذين سمى الله في كتابه فليس لهم من الجزية شيء ثم قال ما اوسع العدل ان الناس يستغنون اذا عدل بينهم وتنزل السماء رزقها وتخرج الارض بركتها باذن الله تعالى ونحو خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام لكن لعل المراد خصوص ما يجمع من الجزية لا ان المراد ما يشمل ما نحن فيه من جواز جعل الجزية ذلك مع اقتضاء المصلحة وتسمع انشاء الله تمام الكلام في مصرفها وكان المراد لمن تعرض لذلك الرد على الشافعي القائل بوجوب اعتبار الضيافة منها بناء منه على تقديرها بالدينار من غير زيادة ولا نقصان فلم يحسنوا التادية عن ذلك فوقع في العبارات وفي تفسيرها التشويش ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى تكرار الجزية في كل حول وان محلها حال الزكوة والخراج الذي على الارض بل هو في الحقيقة ضرب منها بل العمل المستفاد منها انها تجب في آخر الحول كما صرح به الفاضل في هى ايضا حاكيا له عن الشافعي خلافا لابي حنيفة فتجب في كل حول في اوله وهو مخالف لما يستفاد من النصوص كونها تجب كجباية الخراج وقد سمعت خبر مصعب بل النصوص الواردة في الخراج كالصريحة في كون جزية الرؤس على نحو ذلك بل المفهوم من سيرة العمال وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية لا يقتضي ازيد من استحقاق اعطائها ولو في آخر الحول وح فاذا اسلم الذمي قبل الحول او بعده قبل الاداء سقطت الجزية على الاظهر بل لا اجد فيه خلافا في الاول بل في هى ومحكي كرة الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى ما تسمعه في الثاني الذي هو المشهور شهرة عظيمة بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله كذلك اذ لا اجد فيه خلافا الا ما عساه يظهر من مفهوم عبارة الحلبي المحكية في الحنف قال لو اسلم قبل حلول الحول سقطت عنه نفس الجزية ولعله غير مراد له والا كان محجوجا بما سمعت من الاجماع وغيره والا ما حكاه الفاضل عن الشيخ في ف ولم نتحققه بل حكاه عنه نعم هو احد قولي الشافعي على تقديره فهو محجوج بما سمعت من الاجماع وغيره خصوصا بعد ان حكي هو عنه السقوط وان كان يحتمل كونه في غير الخلاف على تقديره فلا ريب في ضعفه بعد النبويين المستفيضين المشهورين نقلا وعملا عن البحث في سنديهما احدهما الاسلام يجب ما قبله والآخر ليس على المسلم جزية المعتضدين بما سمعت من الاجماع

وبالنبوي الثالث لا ينبغي للمسلم ان يؤدي الخراج يعني الجزية وبقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبان وضعها للصغار والاهانة للترغيب في الاسلام المنزه عنهما المسلم ونظهر دليل وجوبها في الاعطاء صاغرا ومن المعلوم عدم في المسلم فيجيء سقوطها في الاول الذي عرفت الاجماع عليه لصدق على ما قبل الحول ولو بساعة واحتمال منه يعلم ضعف التمسك بالاستصحاب الذي هو موجود فيهما فعدم مراعاته في الاول المجمع عليه يمكن ان يكون لكونه مشروطا بالاسلام قبل الحول الظهور اخذها منه صاغرا في كونه باقيا على اليهودية وهو تعبيرات في الثاني الجب في كونه وقت الاداء الذي هو الاعطاء كذلك بل منه يعلم كون المراد عدمها على المسلم الشامل لمحل الفرض كما منه يعلم ارادة ما يشمل المقام من جب دعوانها من الدين التي لا يجبها الاسلام لظهورها في جب الاسلام ما كان يقتضيه الكفر والجزية وان كانت كالدين الا انها من مقتضيات الكفر الذي جب الاسلام ولو اغضينا عن ذلك كله وقلنا بحصول الشك من تصادم الاستصحاب والاجماع المحكي وغير ذلك مما عرفت كان المتجه البراءة لا اصالة لا يقطعها الاستصحاب الذي فرضناه من اسباب الشك نعم لو مات الذمي بعد الحول وهو ذمي لم تسقط واخذت من تركته كالدين بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غير واحد بل ولا اشكال خلافا لابي حنيفة فتسقط لانها عقوبة كالحد وهو كما ترى قياس فاسد بل لو مات في اثناء الحول اخذ القسط من تركته كما صرح به الفاضل والاسكافي فيما حكي عنه وان كان لو لم يمت لم يطالب بها في الاثناء على ما صرح به في هى قال ولو لم يمت لم يمت يطالب في اثناء السنة مع عقد العهد اخذ على آخر السنة لان الالتزام بالشرط واجب وظاهر الفرق مع الشرط المزبور بين حال الموت في الاثناء والحيوة وان كان قد ينافيه بان حق الشرط لا يسقط بالموت الا ان يكون هذا من قبيل الاجل الذي يحل بالموت ولكن يتجه عليه اخذها جميعا حينئذ ضرورة كونها دينا قد حل اجله لا القسط ودعوى انها مقتضية على المكث في دار المسلمين فهي كالاجارة في التقسيط يدفعها انه يمكن كونها عوضا من حقن الدم ونحوه مما يقتضيه الكفر فتكون حينئذ كغيرها من الديون ولذا صرح في هى بضرب الامام بقدرها كسائر الغرماء ولو افلس ومات وكانت تركته قاصرة ولو لم يخلف شيئا لم يطالب الوارث بها كما انه لو مات قبل الدخول في الحول لم يؤخذ من تركته شيء بل لعل كان قد استسلفها الامام منه ردها على وارثه والمراد باستسلافها اخذ الامام لها قبل ان حل بها وقد صرح غير واحد بجواز ذلك ولكن الظاهر كون المراد مع التراضي والا فالمتجه الامتناع عن ذلك اذ ليس عليه معه اداء الجزية شيء كما صرح به غير واحد بل هو ظاهر الكتاب والسنة ولو استسلف الامام ثم اسلم في اثناء الحول فعن هى رد عليه قسط باقي الحول قال ولم يرد لما مضى الاقرب تمامه والفرق بين ان يؤخذ منه وان لا يؤخذ منه تحقق الصغار المسلم في الثاني دون الاول وفيه ان المتجه ان كان المراد بالاستسلاف الاستقراض الى وقت استحقاقها سقوطها حينئذ بالاسلام فيجب القرض على حاله نعم لو احتمل جزية امكن القول بعدم الرد مع انه لا يخلو من نظر او منع بعد ظهور عدم استحقاقها بالاسلام في الاثناء مع احتمال جبذا ثم لا فرق فيما ذكرناه من سقوطها بالاسلام بين ان يكون الداعي للاسلام ذلك او لا للاطلاق والادلة المعتضدة بحكمة وضعها خلافا للشيخ في المحكي من تهذيبه فلم يسقطها في الاول ولا ريب في ضعفه وفرق واضح بين الفرض وبين اسلام الذمي الزاني بمسلمة لاسقاط القتل عنه ويجوز اخذ الجزية من اثمان المحرمات كالخمر والخنزير وغيرهما بلا خلاف معتد به اجده فيه كما عن الحلي الاعتراف به بل في المنتهى نسبته الى علمائنا مؤذنا بالاجماع عليه وان كان قد حكي فيه وفي س عن الاسكافي عدم الجواز في خصوص صورة الاحالة على المشتري بها منهم ولعله لعدم اعتنائه به بعد ظهور ضعفه بالاطلاق والادلة المقتضية اقرارهم على ما هم عليه منها الاستيفاء منهم من هذه الامور كالبيع والشراء معهم باثمانها عليهم وندوره لنا حلال كما ذكره الصادق عليه السلام في صحيح ابن مسلم الذي رواه المشايخ الثلاثة سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صدقات اهل الذمة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم قال عليهم الجزية في اموالهم يؤخذ من ثمن لحم الخنزير او خمر فكل ما اخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم وثمنه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم وفي المقنعة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن خراج اهل الذمة وجزيتهم اذا اداها من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم ايحل للامام ان يأخذها ويطيبها للمسلمين فقال ذلك للامام وللمسلمين حلال وهي على اهل الذمة حرام وهم المحتملون لوزره وفي الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام انه رخص في اخذ الجزية من اهل الذمة من ثمن الخمر والخنازير لان اموالهم كذلك اكثرها من الحرام والربوا بل من التعليل يستفاد الاستدلال بالاطلاق ما دل على اخذها من اموالهم التي في ايديهم فالباك كذلك ولا فرق بين الحوالة به وغيره بعد الاطلاق نعم لا يجوز اخذ اعيان المحرمات منهم في الجزية ولا في غيرها مما تكون المعاطاة فيه معهم لا للاطلاق ما دل على حرمتها على المسلم كما هو واضح هذا وقد صرح الفاضل وغيره بانه يستحق الجزية من يستحق الغنيمة سواء فهي للمجاهدين باعتبار ان مصرفها عسكر المجاهدين وقد سمعت صحيح ابن ابي يعفور وغيره لكن الظاهر ان ذلك عند بسط اليد اما اليوم فعن يتر وغيره لمن قام مقام المهاجرين في الذب عن الاسلام بل زاد في محكي ولمن يراه الامام من الفقراء والمساكين من سائر المسلمين وفي عد هي للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين ونحوه عن ابي الجنيد بن سنان الدايضا ولعله للجمهور لا دلته فان مصرفها الآن مصرف خراج الارض بل الظاهر جواز اخذها الآن من يد الجائر على نحو الخراج كما هو مقتضى السيرة المستمرة من الاعوام والعلماء بل هو صريح النصوص الواردة في ضيافة الرؤس والاراضي بل منها يستفاد جريان حكم الجزية على المأخوذ من يده بعنوان انها كالمأخوذ بعنوان الخراج والزكوة وح يكون تقرير الجزية منه كتقرير الامام عليه السلام بالنسبة الى ذلك نحو ضرب الخراج الصادر منه بل قد سمعت قول الرضا عليه السلام فيما وقع من صلح عمر لبني تغلب وانه يجري عليه الحكم حتى يظهر الحق بل الظاهر منه بناء على انه قد كان ذلك من عمر ابتداء ان عقد الذمة من الجائر كعقده من الامام عليه السلام ونائبه فضلا عن الجزية الموكولة في عقد

الذمة الى نظر الوالي في كل سنة على حسب ما يراه من المصلحة كي يتحقق بذلك الصغار كما سمعت الكلام فيه وما في بعض العبارات من أن عقد الذمة بلا كان عليه رد ما يأتي لأنه مؤبد وكان النظر اليه فيه بل في المنتهى نفي الخلاف فيه بل يمنعه عند بسط اليد لا مطلقا حتى يقتضي بطلان العقد معهم من الجائر ولا تباعه حرمة كل الجزية الحاصلة من عقده نا التحقيق اجراء حكم عقد العادل على عقده في حل الجزية المضروبة منه في كل سنة كالخراج وان كنت لم اجد ذلك محررا في كلامهم نعم عن المجلسي ان المشهور عدم تقدير جزية أهل الكتاب بل ما يراه الامام او حاكم المسلمين صلاحا في تقريره ولتسمع ان شاء الله فيما يأتي تمام تحرير ذلك وعلى كل حال فلو تمكن نائب الغيبة من عقده ومن تقرير الجزية صح وجرى عليه حكم عقد الامام عليه السلام بل هو اولى من الجائر بل لعل المراد بالنائب في كلامهم ما يشمله وربما تسمع لذلك تتمة ان شاء الله ومن الغريب بعد ذلك كله توقف الاردبيلي في حل الجزية من الجائر واغرب منه احتماله سقوطها عنهم في زمن الغيبة ولا تتداخل الجزية فاذا اجتمعت عليه جزية سنتين مثلا استوفيت منه اجمع للاصل وغيره خلافا لابي حنيفة فتتداخل كالحد وهو كما ترى وأما المال الذي يقع عليه عقد الجزية فهو على حسب ما يراه الامام من نقد او عرض نعم نقد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله من نصارى نجران الحلل وامر معاذا ان يأخذ من كل حالم دينارا او عدله وعن علي عليه السلام انه كان يأخذ الجزية من كل ذي صنعة من متاع عمله حتى يأخذ من الابر ابرا ومن صاحب المسال مسالا ومن صاحب الحبال حبالا ثم يدعو الناس فيعطيهم الذهب والفضة فيقتسمونه ثم يقول خذوا فاقتسموا فيقولون لا حاجة لنا فيه فيقول اخذتم خياره وتركتم شراره لتحملنه وفي الدعائم عن علي عليه السلام انه رخص في اخذ العروض مكان الجزية بقيمة ذلك وفيها ايضا عنه عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من وضع عن ذمي جزية او شفع لذمي في وضعها عنه فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين والله العالم

الامر الثالث في شرائط الذمة وهي ستة على ما ذكره المصنف هنا وفي النافع خمسة بترك الثاني بل عن كثير تركه ولكن لعله لانه من مقتضيات العقد وكذا لم يجب اشتراطه والاول منها كما صرح به في المنتهى وغيره وفي التحرير من شرائط الذمة قبول الجزية بحسب ما يراه الامام على الرؤس والارضين او عليهما على الاقوى والتزام احكام الاسلام وان لا يفعلوا ما ينافي الامان كمعاونة الكفار وايواء عينهم وان لا يتجاهروا بالمحرمات في شريعة الاسلام كأكل لحم الخنزير وشرب الخمر واكل الربا ونكاح المحارم فيخرجون عن الذمة بترك هذه او بعضها ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الى ان قال ويمنعون من ان يحدثوا كنيسة او بيعة او يضربوا ناقوسا او يطيلوا بناء على بناء المسلم او يساووه بل يخفضون عنه فرع لو كانت لهم دار سرد بالمسلم يلزم بمثله ولو كانت دار على نشز لا يمكن الانتفاع بها الا بالعلو على المسلم فالاقرب جوازه ويقتصر على اقل ما يمكن بنيانا المسلم ولو انعكس جاز له ان يقارب المسلم في العلو وان ادى الى الافراط في الارتفاع ونحوه في التذكرة والمنتهى وظاهرهما انها اجمع شرائط في صحة عقد الذمة على معنى عدم جواز عقدها بدون ذلك وسيظهر لك ما فيه كغيره ممن ذكر نحو ذلك وفي المنتهى لا يجوز عقد الذمة المؤبدة الا بشرطين احدهما ان يلتزموا اعطاء الجزية والثاني التزام احكام الاسلام على معنى وجوب القبول لما يحكم به المسلمون من اداء حق او ترك محرم الى ان قال ولا نعلم في ذلك خلافا ثم قال ايضا جملة ما يشترط على اهل الذمة ينقسم على ستة اقسام احدها ما يجب شرطه ولا يجوز تركه وهو امران احدهما ثبوت الجزية عليهم والثاني التزام احكام الاسلام ولا بد من ذكر هذين الامرين معا لفظا ونطقا ولا يجوز الاخلال بهما ولا باحدهما فان اغفل احدهما لم تنعقد الجزية ولا نعلم فيه خلافا الى ان قال الثالث ما لا يجب شرطه لكن الاطلاق يقتضيه وهو ان لا يفعلوا ما ينافي الامان من العزم على حرب المسلمين وامداد المشركين بالمعاونة لهم على حرب المسلمين لان اطلاق الامان يقتضي ذلك فاذا فعلوا نقضوا الامان لانهم اذا قاتلونا وجب علينا قتالهم وهو ضد الامان وهذان القسمان ينتقض العهد بمخالفتهما سواء شرط ذلك في العقد او لم يشترط الثالث ما ينبغي اشتراطه مما يجب عليهم الكف عنه وهو سبعة اشياء ترك الزنا بالمسلمة وعدم اصابتها باسم النكاح وان لا يفتنوا مسلما عن دينه ولا يقطع عليه الطريق ولا يأووا للمشركين عينا ولا يعينوا على المسلم بدلالة او بكتبة كتاب الى اهل الحرب باخبار المسلمين ويطلعهم على عوراتهم ولا يقتلوا مسلما ولا مسلمة فان فعلوا شيئا من ذلك وكان تركه مشروطا في العقد نقضوا العهد والا فلا الى ان قال الرابع ما فيه غضاضة على المسلمين وهو ذكر ربهم او كتابهم او نبيهم او دينهم بسوء فلا يخ اما ان ينالوا بالسب او بدونه فان سبوا الله تعالى او رسوله وجب قتلهم وكان ذلك نقضا للعهد والا فلا الى ان قال الخامس ما يتضمن المنكر ولا ضرر فيه قال الشيخ ره وان ذكروه بما دون او ذكروا دين الاسلام او كتاب الله بما لا ينبغي فان كان قد شرط عليهم الكف عن ذلك نقضا للعهد والا فلا الى ان قال الخامس ما يتضمن المنكر ولا ضرر على المشركين فيه وهو ان لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة في دار الاسلام ولا يرفعوا اصواتهم بكتبهم ولا يضربوا بالناقوس ولا يطيلوا ابنيتهم على بناء المسلمين وان لا يظهروا الخمر والخنزير في دار الاسلام فهذا كله يجب عليهم الكف عنه سواء شرط عليهم او لم يشترط فان عقد الذمة يقتضيه فان خالفوا ذلك لم يخل اما ان يكون مشروطا عليهم او لم يكن فان كان مشروطا عليهم انتقض ذمامهم وان لم يكن مشروطا عليهم لم ينتقض ذمامهم بل يجب عليهم بما يقابل جنايتهم من حد او تعزير وقال الشيخ ره لا يكون نقضا للعهد سواء شرط عليهم او لم يكن وبه قال الشافعي الى ان قال السادس التميز عن المسلمين وينبغي للامام ان يشترط عليهم في عقد الذمة التميز عن المسلمين في اربعة اشياء في لباسهم وشعورهم وركوبهم وكناهم الى آخره واما المصنف فبعد ان ذكرها ستة وفي بعض النسخ سبعة قال الاول قبول الجزية الثاني ان لا يفعلوا ما ينافي الامان مثل العزم على حرب المسلمين وامداد المشركين ويخرجون عن الذمة بمخالفة هذين الشرطين بلا خلاف اجده فيهما كما سمعت الاعتراف به في المنتهى اما الاول الذي هو مقتضى قوله تع

في بيان شرائط الذمة

يعطوا

حتى يعطوا الجزية ووصية النبي صلى الله عليه وآله امراء السرايا بطلب الجزية منهم فان اجابوا والا فنابذوهم وقول الصادق عليه السلام في خبر غياث المنجبر بما عرفت ولو منع الرجال فابوا ان يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلت دماؤهم وقتلهم اما الثاني فقد سمعت ما في خبر الاسد لال عليه وانه مقتضى الامان ولعله لذا لم يذكره كثير منهم المصنف في النافع كما سمعت الكلام فيه الثالث ان لا يؤذوا المسلمين كالزنا بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقة لاموالهم وايواء عين المشركين والتجسس لهم فان فعلوا شيئا وكان تركه مشترطا في الهدنة كان نقضا وان لم يكن مشترطا كانوا على عهدهم وفعل بهم ما تقتضيه جنايتهم من حد او تعزير كما صرح بذلك غير واحد بل صرح بعضهم بانه لو ... ذكر هذا الشرط في عقد الذمة وانه مما ينبغي للامام اشتراطه بل قد سمعت تصريح ... بانتقاض العهد به وان لم يشترط كما هو ظاهر النهاية بل ... ايضا فيه انه ليس في شيء من الادلة اعتبار ذلك في عقد الذمة بل مقتضى الاطلاق خلافه نعم لو اشترط فيه نقض بلا خلاف بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل في بعض الكتب هو ان تم الحجة لا ما قيل من كونه مقتضى الشرطية التي لم يقع التراضي الا عليها اذ قد يقال ان مقتضى الشرطية الزامهم به ان لم يفوا به كما في غيره من العقود لا انتقاض العهد الا ان الظاهر كون عقد الذمة ليس كغيره من العقود التي لا تقبل التعليق بل هو ضرب من العهد فيجوز فيه تعليق الامان والذمة على ذلك كالوصية العهدية والامارة ونحوهما وح يتجه الحكم بالنقض مع ... على هذا الوجه وعلى كل حال لا وجه لذكر ذلك شرطا من شرائط الذمة اذ هو على ما عرفت مما يصح اشتراطه في عقدها كغيره من الشرائط لا من شرائط صحة عقدها على معنى عدم جواز عقدها بدونه والله العالم ولو تعرضوا لسب النبي صلى الله عليه وآله قتل الساب كغيرهم من الناس بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه بل من الغنية عليه دعوى الكل من سمعه من غير توقف على اذن الامام عليه السلام ويشهد له بعض النصوص كما اشبعنا الكلام فيه وفي سب باقي الانبياء والملائكة والائمة عليهم السلام وفاطمة في كتاب الحدود فلاحظ انما الكلام في نقض العهد به هنا فعن ... وغيره النقض وان لم يشترط في عقد الذمة بل في محكي الغنية الاجماع عليه وهو حسن ان كان المراد به بالنسبة الى قتله الذي كان مقتضى عقد الذمة خلافه اما جريان باقي احكام النقض عليه بالنسبة الى ماله وولده مع عدم اشتراطه فهو مشكل ان لم يكن اجماع لعدم الدليل بل الاصل والاطلاق بدلالة على عدمه ولعله لذا نسبه في ... الى قول الشيخ مشعرا بنوع توقف فيه والله العالم ولو نالوه بما دونه اي السب عزروا ان لم يكن شرط عليهم الكف عنه والا انتقض عهدهم كما عن صريح ... عملا بمقتضى الشرط اما مع عدم الشرط فربما ظهر من بعض الانتقاض ايضا وفيه الاشكال السابق ان لم يكن اجماع وكذا الكلام في غيره مما فيه غضاضة على المسلمين على حسب ما سمعته من المنتهى وعلى كل حال فظاهرهم ايضا عدم وجوب ذكر هذا الشرط في عقد الذمة فلا يبطل مع عدمه للاصل والاطلاق وغيرهما فيندفع الاشكال على من ذكره في جملة الشرائط والله العالم الرابع ان لا يتظاهروا بالمناكير عندنا كشرب الخمر والزنا واكل لحم الخنزير ونكاح المحرمات ونحوها وان كانت جائزة في شرعهم ولو تظاهروا بذلك نقض العهد وان لم يذكر اشتراطه في عقد الذمة كما هو ظاهر ... واللمعة ... على ما حكي عن بعضها بل عن الاخير دعوى الاجماع عليه بل هو صريح المحكي عن الغنية ولعله لصحيح زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الجزية من اهل الجزية على ان لا يأكلوا الربا ولا يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الاخوات ولا بنات الاخ فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة الله تعالى وذمة رسوله منه وقال ايضا ليست لهم اليوم ذمة الظاهر في اعتبار ذلك في اصل عقد الذمة ولذا قال في محكي الغنية وقد روى اصحابنا انهم متى تظاهروا في شرب الخمر واكل لحم الخنزير ونكاح المحرمات في شرعنا والربا نقضوا بذلك العهد لكن مع ذلك قيل والقائل الشيخ في محكي ... لا ينقض وان اشترط عليهم بل عقد الذمة يقتضيه لكن يفعل معهم ما يوجبه شرع الاسلام من حد او تعزير ولا يخفى عليك ضعفه بعد ما عرفت كضعف ما سمعته من ... من التفصيل بين الاشتراط فينتقض وعدمه فلا ينتقض كالمحكي عن ... ضرورة انه لو سلم عدم ظهور الصحيح في غير صورة الشرط كما عن بعض الناس فالاجماع المحكي المعتضد بفتوى من عرفت كاف كما هو واضح الخامس ان لا يحدثوا كنيسة ولا يضربوا ناقوسا ولا يطيلوا بناء ويعزرون لو خالفوا كما صرح بذلك غير واحد بل ظهر من بعضهم المفروغية منه بل عن الغنية الاجماع على النقض به وان لم يشترط فان تم ذلك كان هو الحجة والا كان مقتضى الاصل والاطلاق جواز ما كان جائزا في شرعهم الذي امرنا باقرارهم عليه بل عقد الذمة يقتضيه وعلى كل حال فقد صرح غير واحد بانه لو كان تركه مشروطا في العقد انتقض والا لم ينتقض ولكن قد سمعت ما عن الغنية من الاجماع على النقض مطلقا الا ان قطع الاصل والاطلاق بمثله بعد اعراض الاكثر عنه بل لم نجد من وافقه عليه مشكل ... نعم يمكن تحصيل الاجماع على النقض في صورة الشرط والا كان فيه الاشكال السابق الا على الوجه الذي ذكرناه والله العالم السادس ان تجري عليهم احكام المسلمين على معنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون عليهم من اداء حق او ترك محرم بلا خلاف اجده كما سمعته من المنتهى ضرورة كونه من الصغار ومنه الذي لا اشكال ولا خلاف في اعتباره في الذمة بنص الكتاب ولذا صرح غير واحد بالانتقاض بالمخالفة وان لم يشترط بل لا اجد فيه خلافا بينهم وبذلك كله ظهر لك الحال فيما ينبغي اشتراطه في الذمة وهو ما استفيد من الاية من اعطاء الجزية صاغرا بل ينبغي اعتبار ذكرهما في ... وان لم اجد من صرح به مما استفيد من صحيح زرارة وما يقتضيه اطلاق الامان ... ذلك فهذه وجوبها والنقض بها على الاشتراط في عقد الذمة على وجه يحصل النقض بعده كما قدمنا الكلام فيه والى ذلك يرجع ما في ... وحاشية الكركي ... فالاول والثاني والرابع والسادس شرائط الذمة واما الشرائط فيها فهي على حسب ما يقع من المعاقد ... ومن هنا يشكل الحكم بانتقاض العهد في اهل الذمة الان بمخالفة بعض الامور ... ثم نعلم اشتراطها عليهم حين العقد معهم على وجه يقتضي النقض بها اللهم الا ان يكون ذلك ... بل لعل المشهور خلافه وان كان يمكن كون ذلك ... وهم

في بعض شرائط الذمة

الحكام

بحكام الجور الا ان لا انصاف عدم العلم بكيفية وقوع العقد معهم وانه كان على وجه تبرئ الذمة منهم لو خالفوا شيئا منها او كان على ارادة الا
لهم بهذه الامور وان لم ينتقض العهد بالمخالفة فلا يجوز حينئذ التعرض باجراء حكم الحرب عليهم بمجرد الاحتمال بعد معلومية حصول الذمة مع
ان الاصل عدم الشرط على هذا الوجه نعم يخرجون عن الذمة بمخالفة تلك الشرايط التي قد عرفت اعتبارها في الذمة دون غيرها ودعوى استفادة غير
ذلك مما عرفت من ان الاولى للامام ذكر الشرايط المزبورة بضميمة ان النبي صلى الله عليه وآله والامام بعده لا يتركون الاولى يدفعها ان المصلحة في ذلك لو فرضت
معلومة لدينا فربما تكون تقتضي ذلك وربما لا تكون وربما كانت في بعضهم كذلك ولكن لم يعرفوا ومنه تعلم الحال فيما في جملة من العبارات من الاجماع
في المتن نعم ينبغي ان يشترط عليهم في عقد الذمة كل ما فيه نفع ورفعة للمسلمين وضعة لهم وما يقتضي دخولهم في الاسلام من جهة رغبة او رهبة
بل ينبغي للامام كما سمعته من هي اشتراط التميز عن المسلمين في اللباس والشعور والركوب والكنى اما اللباس بان يلبسوا ما يخالف لونه ساير الثياب
كالعسلي لليهود والدكني للنصارى ولكن يكفي في ذلك ثوب واحد وبشد الزنار للنصارى وبخرقة فوق العمامة ونحوها لغيرهم ويجوز ان يلبسوا
العمامة والطيلسان وان لبسوا قلانس شدوا في راسها علما يخالف قلانس القضاة وينبغي ان يختم في رقبته بخاتم رصاص او نحاس او حديد او يضع
فيه جلجلا او جرسا ليمتاز به عن المسلمين في الحمام وكذا يامرون نساءهم بلبس شيء يفرق بينهن وبين المسلمات من شد الزنار تحت الازار وتختيم
في رقابهن وتغيير احد الخفين بان يكون احدهما احمر والآخر ابيض ولا يمنعون من لبس فاخر الثياب بعد حصول التميز واما الشعور فلا يفرقون
فان النبي صلى الله عليه وآله فرق شعره ويحذفون مقاديم رؤسهم ويجزون شعورهم واما الركوب فلا يركبون الخيل لانها عز ويركبون ما سواها بغير
سرج ويركبون عرضا رجلاه الى جانب وظهره الى جانب ويمنعون تقليد السيوف وحمل السلاح واتخاذه واما الكنى فلا يتكنون بكنى المسلمين كابي
محمد وابي عبد الله وابي القاسم وابي الحسن واشباهها بل ينبغي للامام ايضا اشتراط عدم علو دورهم على دور المسلمين بل وعدم مساواتها
بل ينبغي له الزامهم بما الزم به بعضهم انفسهم فقد روي انه كتب اهل الجزيرة من اهل الكتاب في زمن عمر الى عبد الرحمن بن غنم انا حين
قدمت بلادنا طلبنا اليك الامان لانفسنا واهل ملتنا على انا شرطنا لك على انفسنا ان لا نحدث في مدينتنا كنيسة ولا فيما حولها
ديرا ولا قلاية ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين ولا نمنع كنائسنا من المسلمين ان
نزلوها في الليل والنهار وان نوسع ابوابها للمارة وابن السبيل ولا ناوي فيها ولا في منازلنا جاسوسا وان لا نكتم امر من غش المسلمين
وان لا نضرب نواقيسنا الا ضربا خفيا في جوف كنائسنا ولا نظهر عليها صليبا ولا نرفع اصواتنا في الصلوة ولا القراءة في كنائسنا
فيما يحضره المسلمون ولا نخرج صليبنا ولا كتابنا في سوق المسلمين ولا نخرج باعيادنا ولا سعانيننا ولا اصواتنا مع امواتنا ولا نظهر
النيران معهم في اسواق المسلمين وان لا نجاورهم بالخنازير ولا نبيع الخمور ولا نظهر شركا ولا ترغيبا في ديننا ولا ندعو اليه احدا ولا نتخذ
شيئا من الرقيق الذي ضربت عليهم سهام المسلمين وان لا نمنع من احد من اقربائنا اذا اراد الدخول في الاسلام وان نلزم زينا حيثما كنا وان
لا نتشبه بالمسلمين في لبس القلنسوة ولا العمامة ولا النعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم ولا نتكلم بكلامهم وان لا نتكنى بكناهم وان نجز مقادم
رؤسنا ولا نفرق نواصينا ونشد الزنانير على اوساطنا ولا ننقش خواتيمنا بالعربية ولا نركب السروج ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله
ولا نتقلد السيوف وان نوقر المسلمين في مجالسهم ونرشدهم الطريق ونقوم لهم عن المجالس اذا ارادوا المجالس ولا نطلع عليهم في منازلهم ولا نعلم
اولادنا القرآن ولا يشارك احد منا مسلما في تجارة الا ان يكون الى المسلم امر التجارة وان نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة ايام وان نطعمه
من اوسط ما نجد ضمنا ذلك على انفسنا وذرارينا وازواجنا ومساكيننا وان نحن غيرنا او خالفنا عما شرطنا على انفسنا وقبلنا الامان
عليه فلا ذمة لنا وقد حل لك منا ما يحل لاهل المعاندة والشقاق فكتب بذلك عبد الرحمن بن غنم الى عمر بن الخطاب فكتب له عمر ان امض لهم ما
سئلوا والحق فيه حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على انفسهم ان لا يشتروا من سبايانا شيئا ومن ضرب مسلما عمدا فقد خلع عهده فانفذ عبد
الرحمن بن غنم ذلك واقر من اقام من الروم في مداين الشام على هذا الشرط وعن ابن الجنيد انه اختار ان يشترط عليهم عند عقد الذمة لهم ان لا
يظهروا سب السيد نا رسول الله صلى الله عليه وآله ولا احد من انبياء الله وملائكته ولا سب احد من المسلمين ولا يطعنوا في شيء من الشرايع التي
رسمها احد من الانبياء ولا يظهروا شركهم في عيسى والعزير ولا يرعون خنزيرا في شيء من امصار المسلمين ولا يمثلوا ببهيمة ولا يذبحوها الا
من حيث نص لهم في كتبهم على مذبحها ولا يقربوها الصنم ولا لشيء من المخلوقات ولا يربوا مسلما ولا يعاملوه في بيع ولا اجارة ولا مساقاة و
لا من الحمة معاملة لا تجوز للمسلمين ولا يسقوا مسلما خمرا ولا يطعموه محرما ولا يقاتلوا مسلما ولا يعاونوا باغيا ولا ينقلوا اخبار المسلمين الى
اعدائهم ولا يدلوا على عوراتهم ولا يحيوا من بلاد المسلمين شيئا الا باذن وليهم فان فعلوا كان للوالي اخراجه من ايديهم ولا ينكحوا مسلمة بعقد ولا
غيره ويشترط عليهم ايضا كلما قلنا انه ليس بجايز لهم فعله كدخول الحرم وسكنى الحجاز وغيرهم بقال فمن فعل شيئا من ذلك فقد نقض عهده
واحل دمه وماله وبرئت منه ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله والمؤمنين وقد سمعت ما عن امير المؤمنين عليه السلام في بني تغلب انه من جملة الشرائط عليهم ان
لا يهودوا اولادهم وقال الصادق عليه السلام في خبر فضل بن عثمان الاعور ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه الذين يهودانه وينصرانه ويمجسانه و
انما اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذمة وقبل الجزية عن رؤس اولئك باعيانهم على ان لا يهودوا اولادهم ولا ينصروا واما الاولاد واهل الذمة اليوم فلا

ذمة لهم وعن العلل روايته ايضا الا انه قال فاما الاولاد واهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم ولكن لم اجد عاملا بما في ذيله بل لعل نصوص ضمان
الرؤس والسيرة على خلافه على هذا وقد ذكرنا سابقا الكلام في العاقد للذمة وقد عرفت انه في زمان بسط اليد للامام ونايبه الخاص اما في
زمان قصورها فنايب الغيبة بل والجائر للسيرة وما تقدم عن الرضا عليه السلام من امضاء صلح عمر لبني تغلب الى ان يظهر الحق ولعله لذا قال في س في زمن
الغيبة يجب اقرارهم على ما اقرهم عليه ذو الشوكة من المسلمين كغيرهم بل مقتضى صحة ذلك وان اخل بما هو كالركن لعقد الذمة وهو الجزية و
الصغار ونحوهما مما عرفت الا ان الذي يظهر من الاصحاب فساد عقد الذمة بما سمعت لو وقع من احد من غير فرق بين هذا الزمان وغيره اللهم الا ان
يكون من الجائر وقلنا باعتبار ما يقع منه وان خالف الحق كما عساه يظهر بما سمعته من س الا انه كما ترى نعم هو كذلك من حيث التقية الضرورية لا الدينية
فتوجه والله العالم وكيف كان ففيه مسائل الاولى اذا خرقوا الذمة في دار الاسلام ففي عد ويحكى كان للامام ردهم الى مامنهم بل
عن الايضاح عدم الخلاف فيه وهو مخير بين قتلهم واسترقاقهم ومفاداتهم قيل والقايل الشيخ في محكي ط انه هو مخير بين ذلك وبين الرد ولكن فيه تردد
من الدخول بالامان المانع من الاغتيال كما سمعته في كل حربي دخل دار الاسلام بامان فضلا عن الذمة ومن كون ذلك قد نشا منهم الغرض
انه قد تقدم اليهم بذلك متى نقضوا فليس فيه اغتيال ولا خيانة فيجري عليهم حينئذ حكم اهل الحرب لعله الاقوى كما في هي ولك وحاشية الكركي
ويحكى كره بل عن الغنية الاجماع عليه قال ومتى خالفوا شيئا منها اي الشرائط صارت دماؤهم هدرا واموالهم واهاليهم فيئا للمسلمين بدليل الاجماع المشار
اليه ومنه حينئذ يشكل الحكم بجواز الرد الى المامن الذي قد عرفت دعوى الفخر نفي الخلاف فيه ضرورة اندراجهم في اهل الحرب الماموربن
بقتالهم وسبيهم ونهبهم كتابا وسنة واجماعا بعمومه نعم الظاهر اختصاص ذلك بخصوص الخالف دون غيره بل قد يشكل جريان الحكم على ماله
واهله بناء على ما سمعته سابقا باحترام مال المستامن وان لحق بدار الحرب اللهم الا ان يكون امان اهله وذريته وماله تبعا لامانه والفرض
انتقاضه على وجه لا يجب معه علينا الرد الى المامن لكون النقض من قبله وخصوصا اذا كان قد اشترط عليه مع ذلك فلعل الاقوى حينئذ انتقاض
الامان في توابعه فتسبى نسائه وتسترق ذريته ويتخير فيه الامام بين القتل والمن والاسترقاق والفداء على حسب ما سمعته في الاسير بعد وضع الحرب
اوزارها والله العالم **المسئلة الثانية** اذا اسلم الذمي بعد خرق الذمة قبل الحكم فيه سقط الجميع اي القتل والاسترقاق والمفاداة و
غيرها ايضا مما كان عليه حال الكفر عدا القود والحد مع فعل موجبهما واستعادة ما اخذ من المال كما في هي ومحكي كره بل عن ط سقوط الاخير من المستثنى
لكن قال ان اصحابنا رووا ان اسلامه لا يسقط عنه الحد وظاهره شهرة الرواية ان لا اجماع عليها فلا تحتاج حينئذ الى الجابر في اثبات الحد الذي
من نحو ما يستفاد حكم الاخير ايضا ومن عدم القول بالفصل مضافا الى الاصل المقتضي كونها كالدين الذي لا يسقط بالاسلام وحينئذ فخبر
الجب مخصوص بذلك بناء على شموله لها فتدبر ولو اسلم بعد الاسترقاق او المفاداة لم يرتفع ذلك عنه بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال
للاصل والله العالم **المسئلة الثالثة** اذا مات الامام وقد ضرب لما قدره من الجزية امدا معينا او اشترط الدوام وجب على الامام
القائم بعده امضاء ذلك كما صرح به غير واحد بل في هي نفي الخلاف فيه عندنا بل في محكي كره الاجماع عليه وهو كذلك ضرورة كون ذلك مقتضى
وجوب الطاعة والامتثال لمن عصمه الله تعالى من الزلل وامنه من الخطاء ومن النطق عن الهوى وجعل امره امره وحكمه حكمه وان الملحق للاول كان
تغييره على حسب ما يراه صلاحا بلا خلاف ايضا بل ولا اشكال ضرورة كونه عدم مخالفة للاول فيبقى حينئذ ما دل على وجوب مراعاته المصلحة
على حاله ولعله لذا ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله الجزية دينارا وامير المؤمنين عليه السلام خمسة واربعين واربعة وعشرين واثني عشر كما عرفته سابقا
ويكره ان يبدأ الذمي بالسلام على المشهور كما في ك لك للنهي عنه في النبوي المحمول عليها لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام واذا لقيتم احدهم
في الطريق فاضطروهم الى اضيقها وفي اخر انا غادون غدا فلا تبدؤهم بالسلام وان سلموا عليكم فقولوا وعليكم وفي الدعائم عن علي عليه السلام
ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى ان يبدؤهم بالسلام فان بدؤا قيل لهم وعليكم لكن عن ظ كره التحريم بل في ك ان النهي المطلق في الاخبار يدل عليه وهو كذلك
لو كان بسند معتبر ولم تكن شهرة على ارادة الكراهة منه ولو بدء الذمي به اقتصر في الجواب على قول وعليكم كما سمعته من النبي صلى الله عليه وآله وفي محكي كره
يرد بغير السلام بان يقول هداك الله وانعم الله صباحك واطال الله بقاءك ولو رد بالسلام اقتصر على قوله وعليك وفيه بحث يعرف
من الكلام في التحية من كتاب الصلوة فلاحظ ومنه يعلم الحال فيما لو اكمل الجواب بالسلام الذي تسمعه هنا كراهته في ك بناء على عدم القول بحرمته
ابتداء وكذا ما فيها ايضا من انه لو اضطر المسلم اليه لكونه طبيبا يحتاج اليه ونحو ذلك لم يكره السلام عليه ولا الدعاء له لصحيح عبد الرحمن عن الكاظم عليه السلام
وفيه انه لا ينفعه دعاؤك ثم قال والسلام على باقي الملل والرد عليهم فلم يتعرض له والظاهر تحريمه مع عدم الضرورة وينبغي ان يقول عند ملاقاتهم السلام
على من اتبع الهدى كما فعله النبي صلى الله عليه وآله بهرقل قريش وغيرها يضا يعرف مما هنا ايضا ومما سمعته في النبوي يعلم الوجه فيما ذكره المص وغيره من انه يستحب
ان يضطر الى اضيق الطرق على معنى منعهم عن جادة الطريق اذا اجتمعوا هم والمسلمون فيه واضطرارهم الى طرفه الضيق وفي س استحباب التضييق والمنع
من الجادة نعم كما في ك لا يكون التضييق عليهم بحيث لا يقعون بسببه في وهدة ولا يصدمون جدارا ولو خلت الطريق من مرور المسلمين فلا باس بسلوكهم
شاؤوا وفي س ويكره مصافحتهم ايضا فان فعل فمن وراء الثياب ولا باس به والله العالم الامر الرابع في حكم الابنية والنظر في الكنائس والمساكن
والمساجد ولا يجوز استيناف اهل الكتاب المعابد كالبيع والكنائس والصوامع وبيوت النيران وغيرها في بلاد الاسلام مع اشتراط ذلك في ذمتهم

ضرورة بطلان عباداتهم في بيوت ضلالهم بل العمل في الاذن لهم به اعانة على الاثم ولو استجدت وجب ازالتها على الوالي سواء كان البلد مما استجده المسلمون
واحدثوه كالبصرة وبغداد والكوفة وسر من رأى وجملة من بلاد الجزائر ونحوها مما مصرها المسلمون او فتح عنوة او صلحا على ان تكون الارض للمسلمين اذ
هي على كل حال للمسلمين بل في المنتهى نفي الخلاف عن ذلك في الاول بل عن كره وغيره وغيرها الاجماع عليه بل في محكي التذكرة لا يجوز للامام ان يقرهم على انشاء
البيعة او الكنيسة وصومعة الراهب ومجتمع صلواتهم ولو شرط ان صالحهم على ذلك بطل الصلح بلا خلاف وهو الحجة بعد ما في الدعائم عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله
نهى عن احداث الكنائس في دار الاسلام وعن ابن عباس الذي من عادته الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ايما مصر مصرته العرب فليس لاحد من اهل الذمة ان يبني فيه بيعة وما
قبل ذلك فحق على المسلمين ان يقرهم وفي اخرى ايما مصر مصرته العرب فليس للعجم ان يبنوا فيه بيعة ولا يضربوا فيه ناقوسا ولا يشربوا فيه خمرا ولا يتخذوا
فيه خنزيرا الى غير ذلك مما يدل على الحكم المزبور ولو بضميمة الاجماع المذكور نعم في المنتهى وكذا محكي كره من غير نقل خلاف ان ما وجد من الكنائس والبيع في هذه
البلاد مثل كنيسة الروم في بغداد فانها كانت في قرى لاهل الذمة اقرت على حالها وكذا الكلام في الثاني الذي قد صار للمسلمين بالفتح عنوة بضابط في
نفي الخلاف عن عدم جواز الاحداث فيه وهو الحجة ان اريد به الاجماع بعد الخبر المنجبر بما عرفت ضرورة صدق بلاد الاسلام على مثله نعم لا باس بما كان قبل
الفتح ولم يهدمه المسلمون فان المنتهى كما في التذكرة جواز اقرارهم عليه كالمحكي عن احمد وقول للشافعي لما سمعته من المروي عن ابن عباس بل في المنتهى الاستدلال عليه
عنه ايضا ايما مصر مصرته العجم ففتحه الله على العرب فنزلوا فان للعجم ما في عهدهم وبان الصحابة فتحوا كثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا شيئا من الكنائس
كتب عمر بن عبد العزيز الى عماله ان لا تهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار وبحصول الاجماع فانها موجودة في بلاد الاسلام من غير نكير لكن عن الشيخ
عدم جواز اقرارهم عليه لعله للاعانة على الاثم ولا حجة في المروي عن ابن عباس بل لا تصلح الشهرة جابرة له على ان الثاني منه لا دلالة فيه ضرورة قوله
فيه فان للعجم ما في عهدهم وهو غير الفرض كذا لا حجة في فعل عمر بن عبد العزيز بل في فعل الصحابة اذ لم يكن فيهم من يتأسى بفعله او معصوم من الخطاء
مع ثبوت اليد والاجماع المزبور اقتضاء الاقرار على ما نجده الان في ايديهم من غير نكير ولم نعلم ابتداؤه ولعله كان في ذمتهم زمن ظلمهم وعهدهم او كان
من فعل سلطان الجور الذي قد امرنا بامضائه على حاله حتى يظهر الحق او غير ذلك وعلى كل حال فهو غير الفرض الذي هو الجواز وعدمه واقتضائه في
ابتداء الامر بعد ملك المسلمين له عنوة ولعله لذا كان ظ الفاضل في محكي كره التردد حيث حكى القولين ساكتا عنهما وكذا لا باس ايضا بما استجد
من المعابد في ارض فتحت صلحا على ان تكون الارض لهم ويؤدون الخراج فانه ح يجوز اقرارهم على بيعهم وكنائسهم وبيوت نيرانهم ومجتمع عباداتهم و
احداث ما شاؤوا من ذلك منها واظهار الخمور والخنازير وضرب الناقوس وغير ذلك مما يجوز للمالك فعله في ملكه مع عدم الشرط في متن الصلح
عدم ذلك كله او بعضه كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل ولا اشكالا واما ارض الصلح التي تكون للمسلمين وهي القسم الثالث في
المتن فكذلك لا يجوز لهم احداث شيء فيها بعد ان صارت الارض للمسلمين ايضا للعموم النبوي وغيره مما عرفت كما ان في اقرارهم عليها ما سمعته ايضا
نعم ان شرط في الصلح ان تكون السكنى منهم والاحداث للبيع والكنائس وغيرها والاقرار على ما كان فيها كانوا على شرطهم الذي لا اشكال في جوازه للامام اذا
رأى المصلحة كما يجوز له جعل الارض كلها لهم فضلا عن بعضها وما تقدم عن كره من بطلان الصلح نافيا للخلاف فيه واضح المنع ان اراد ما يشمل المقام
على المحكي عنه هنا التصريح بالموافقة وعلى كل حال فقد قيل ينبغي ان يعين مواضع البيع والكنائس ولا باس به وان كان الظ عدم وجوبه اما اذا
اشترط عليهم عدم الاحداث وتخريب الموجود منها فهو على شرطه ايضا ومن ذلك كله ظهر لك ان كل موضع لا يجوز لهم احداث المعابد فيه فينقض
لو احدثوها وكل موضع جاز اقرارهم على ما فيه من المعابد لا خلاف في جواز رمها لو انشعب شيء منها بل في المنتهى الاتفاق على جوازه اما اذا انهدمت
فهل يجوز بناؤها وكذا لو هدموها فالمحكي عن الشيخ التردد في ذلك من عدم صدق كونه احداثا بل هو استدامة كما عن الشافعي وابي حنيفة ومن
النبوي لا تبنى الكنيسة في الاسلام ومن كونه كالاحداث كما عن بعض العامة ولعله الاولى ضرورة عدم اقتضاء الاقرار على ما كان منها جواز
تجديدها فيبقى على حرمة التصرف في ارض المسلمين نعم لو كانت الارض لهم اتجه الجواز والى ذلك كله اشار المص بقوله واذا انهدمت كنيسة
مما لهم استدامتها جاز لهم اعادتها وقيل لا يجوز ولكنا لم نعرف القائل بالاخير منا بل والاول قبله وان كان قد عرفت ان الاخير منهما
لا يخلو من قوة والله العالم واما المساكن فكل ما يستجده الذمي لا يجوز ان يعلو به على المسلمين من مجاوريه لا غيرهم كما صرح به غير واحد بل
لا اجد فيه خلافا في الظ كما اعترف به في الرياض بل في التذكرة المنع من العلو موضع وفاق بين المسلمين وفي المنتهى دور اهل الذمة على اقسام ثلاثة
احدها دار محدثة والثاني دار مبتاعة والثالث دار مجددة فالمحدثة هي ان يشتري عرصة يستانف فيها بناء فليس له ان يعلو على بناء
المسلمين اجماعا الى ان قال واما المجددة فكالمحدثة سواء ونحوه عن كره وهو الحجة بعد امكان استفادته من قوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى
عليه ومن قوله تعالى العزة لله ولرسوله وللمؤمنين وغير ذلك مما دل على رجحان رفعة المؤمن وضعة الكافر في جميع الاحوال بل لعل المستفاد من ذلك
خلاف ما ذكره المص من انه يجوز مساواته على الاشبه وان حكي عن ط نسبته الى القيل بل به المحكي عن بعض منا بل هو مقتضى الاصل الا ان الشيخ
والحلي والفاضل والشهيدين وغيرهم على المنع بل هو المشهور كما عرفته به يخص الاصل نعم يقر على ما ابتاعه من مسلم على علو كيف كان كما
صرح به في المنتهى وغيره معللين له بانه ملكه كذلك فلا يندرج في المنع عن العلو على المسلم ولذا لا يجوز هدمها وان كان لا يخلو من نظر ضرورة
ظهور الخبر المزبور المؤيد بما سمعته في الاعم من ذلك ومن هنا لو انهدم من اصله وخصوص ما علا به لم يجز ان يعلو به على المسلم اجماعا كما

في المنتهى ومحكي كره بل يقتصر على المساواة على القول بجوازها والا فلا دون اما لو انشعب شيء منه ولم ينهدم جاز له رمه واصلاحه لانه استدامة واستبقاء
لا تجديد وكذا الكلام فيما لو اشترى المسلم في جانب دار الذمي من ذمي مثلا اقصر منها او بناها كذلك فان المتجه فيه على الاول عدم
المنع لعدم كونه علوا من الذمي على المسلم وعلى ما ذكرناه يمكن القول بالمنع لانه علو في نفسه وان لم يكن بعمل الذمي بل الظ ان ذلك من احكام الدين
التي لا ينفع فيها رضى الجار بعلوه عليه بل منه ينقدح المنع عن ان يستجد دارا على نشز من الارض تكون بها ارفع من دار المسلم التي هي في ارض منخفضة
وان لم يعل بنيانه على بناء المسلم خلافا للشهيد في س فجوزه واحتمله في كره نعم لا يبعد جواز الافراط للذمي في الارتفاع في صورة العكس ليقارب دار المسلم
كما صرح به في س ونفى عنه البعد في ك قال في الاخير في اصل المسألة وهل يعتبر في العلو نفس البناء او مجرد الهواء نظر وتظهر الفائدة فيما لو كان
بيت الذمي على ارض مرتفعة ودار المسلم في ارض منخفضة فعلى الاول يجوز للذمي ان يرتفع عنه بحيث لا يبلغ طول حائط المسلم وعلى الثاني يعتبر
ارتفاع الارض عن المسلم من جملة البناء وقطع في س بالاول وجوز مع انعكاس الحكم بان يرتفع الذمي الى ان يقارب دار المسلم وان ادى الى الافراط
في الارتفاع وليس ببعيد ولا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا ما فيه النظر او منه ينقدح النظر فيما ذكره في س وغيرها من عدم منع الذمي عن رفع
او فرض دار المسلم بحو التردد او لعدم صدق البناء وفيه ان المدار على علو الذمي على المسلم وليس في شيء من النص البناء كي يكون المدار عليه ثم ان ظ
المتن او صريحه كغيره اعتبار الجار في الحكم المزبور فلا يمنع ح من العلو على غيره من المسلمين من اهل البلد اذ المدار على اهل محلته بل مجاوريه ولكن قد
يقوى بالمنع اذا فرض استيناف بناء للذمي مرتفع على اهل البلد اجمع بل لعله اولى بالمنع المستفاد من نحو قوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى عليه هذا
وظ المص وغيره بل في المنتهى الاجماع ان ذلك من احكام الذمي والمسلم لا انه من احكام عقد الذمة كي يكون المدار على اشتراطه في عقدها
وعدمه كما عساه يظهر من بعض فتدبر جيدا واما المساجد فلا يجوز ان يدخلوا المسجد الحرام اجماعا من المسلمين محصلا ومحكيا مستفيضا
مضافا الى قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام من غير فرق بين اللبث وعدمه ولا بين تعدي النجاسة وعدمها ولا غيره من
المساجد عندنا كما عن ير وكنز العرفان مرادا منه معقد الاجماع كما صرح بالاجماع عليه في ك بل في المنتهى نسبته الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو
الحجة مضافا الى ما يستفاد من التفريع في الاية المفيد للاشتراك بينه وبين غيره من المساجد ايضا خصوصا مسجد النبي صلى الله عليه وآله وغيره من المساجد
ضرورة اعتبار التعظيم فيها اجمع بل لو قلنا بجواز كون النجاسة غير المتعدية فيها لم يجز هنا اما للاهانة في دخولهم او لغير ذلك بل هم كانوا اسوء
من الكلب والخنزير والعذرة اليابسة ونحوها لو قلنا بجواز كونها فيها دونهم وان كان الاقوى المنع من كل ما اقتضى الاهانة او التلويث
كما حققناه في محله بل لو اذن المسلمون لهم في ذلك لم يصح الاذن لعموم ادلة المنع خلافا للجمهور الذين رووا في طرقهم ما يقتضي المفروغية من عدم
دخولهم قالوا دخل ابو موسى الاشعري على عمر ومعه كتاب قد كتب فيه حساب عمله فقال له عمر ادع الذي كتبه ليقراه فقال انه لا يدخل المسجد قال ولم
لا يدخل المسجد قال لانه نصراني فسكت وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من ادخال بعض الكفار المسجد لبثهم فيه غير ثابت وانه كان قبل نزول الاية وعلى
كل حال فلا يجوز لهم الدخول لا استيطانا ولا مكثا ولا اجتيازا ولا امتيارا للطعام بمعنى جلبه ومطلق البيع والشراء ضرورة اقتضاء النهي عن قرب
المسجد الحرام الذي قد عرفت اشتراكه مع غيره في هذا الحكم ذلك ح فما دل على جواز اجتياز الجنب في غير المسجدين خاص بالمسلمين دون غيرهم
بل عن الشيخ عدم جواز دخولهم الحرم لا استيطانا ولا اجتيازا واختاره الفاضل وغيره بل لا اجد خلافا فيه بينهم معللا له بان المراد من المسجد الحرام في الاية
بقرينة قوله وان خفتم عيلة الخ وقوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انه اسري به من بيت ام هاني بل لعل قول الاصحاب بعدم
جواز الامتيار مشعر بارادة ذلك ضرورة عدم الامتيار في نفس المسجد مضافا الى ما دل على تعظيم الحرم على وجه ينبغي تنزيهه عنهم والى ما في
الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال لا يدخل اهل الذمة الحرم ولا دار الهجرة ويخرجون منها وح فان قدم ميرة لاهل الحرم منع من الدخول اليه
فان اراد اهل الحرم الشراء منه خرجوا اليه الى الحل ولو جاء رسولا بعث اليه الامام من يسمع رسالته ولو اراد المشافهة خرج اليه الامام من الحرم ولو دخله
عالما بالحرمة عزر وجاهلا اعذر فان عاد عزر فان مرض في الحرم نقل منه ولو مات فيه لم يدفن فيه بل عن الشيخ لو دفن نبش ويحتمل الحاق حرم
الائمة عليهم السلام بذلك فضلا عن الحضرات المشرفة بل والصحن لكن السيرة على دخولهم بلدانهم ولو صالحهم الامام على دخول الحرم بعوض فعن الشيخ
الجواز قال وان كان خليفة الامام ووافقهم على عوض فاسد بطل المسمى وثبتت اجرة المثل ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك بناء على المنع للتعظيم
ولعله لذا ابطل الشافعي الصلح على ذلك الا انه قال وان دخلوا الموضع الذي صالحهم عليه لم يرد العوض لحصول المعوض لهم ولا اجرة مثل وهو كما
ترى ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور بل في المنتهى ومحكي ط وكره الاجماع عليه وهو الحجة بعد السيرة القطعية التي يمكن استفادة الاجماع ايضا
منها مضافا الى ما سمعته من خبر الدعائم والخبر عن ابن الجراح المروي من طرق العامة ان اخر ما تكلم به النبي صلى الله عليه وآله ان قال اخرجوا اليهود من الحجاز واهل نجران
من جزيرة العرب فتمام البحث القول بالفصل بل والى ما رواه ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله ايضا انه اوصى بثلاثة اشياء قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا
الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت عن الثالث او قال انسيته وانه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب قال لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة
العرب بناء على ان المراد من جزيرة العرب في هذه الاخبار الحجاز خاصة كما في المنتهى وعن ط وكره بل في الاول نصه بالحجاز مكة والمدينة واليمامة
وينبع وخيبر وفدك ومخاليفها ويسمى حجازا لانه حجز بين نجد وتهامة الى ان قال وانما قلنا ان المراد بجزيرة العرب الحجاز خاصة لانه لولا ذلك لوجب

اخراج اهل الذمة من اليمن وليس بواجب لمن جرجم عمر منها وهي من جزيرة العرب انما اوصى النبي صلى الله عليه وآله باخراج اهل نجران من الجزيرة لانه صالحهم على
ترك الربوا فنقضوا العهد كيف كان وقد قيل وان كنت لا اعرف القائل قبل المص المراد به اي الحجاز مكة والمدينة نعم هو محكي عن الفاضل في
جملة من كتبه ولعل الاولى الرجوع الى ما يسمى الان حجازا كما في التك قال ويدخل فيه البلدان مع الطائف وما بينهما وانما سمي حجازا لحجزه بين
نجد وتهامة بكسر التاء بلد وراء مكة وقد يطلق على مكة تهامة والله العالم وفي الاجتياز به والامتياز منه تردد من اطلاق الامر بالاخراج
ومن ان المتيقن منه منع السكنى ولعله الاقوى وفاقا للجماعة بل في التك هو الاشهر اختصارا فيما خالف الاصل على المتيقن من غير فرق بين اذن
الامام وعدمه كما عن الشيخ التصريح به خلافا للمحكي عن الفاضل فشرط الاذن ورجحه الى المنع ولم اجد دليلا له كما اني لم اجد دليلا لما
ذكره المص من ان من اجازه حده بثلثة ايام وان كان ظ المص اتفاق القائلين بذلك الا اني لم اتحققه فان كان على وجه يكون اجماعا فذاك
والا كان المتجه عدم التحديد على ان ظ هذه اقامة الثلثة في خصوص المكان لا بمجموع الحجاز وسواحل بحر الحجاز بل وجزايره التي هي من الحجاز بحكم بلد انه اما ركوب
بحر فلا يمنعون من الاقامة فيه فضلا عن المرور به لو قلنا بالمنع منه في البر وكذا لا يسكنون ايضا في جزيرة العرب بلا خلاف اجده فيه ولكن قيل
المراد بها مكة والمدينة واليمن ومخاليفها وقد سمعت ما في المنتهى من ان المراد بها في النصوص المزبورة الحجاز ونحوه عن ظ كره وع يحتمل المراد بها
وقيل هي من عدن الى ريف عبادان طولا ومن تهامة وما والاها الى اطراف الشام عرضا وفي التك هو الاشهر بين اهل اللغة وعليه العمل ولعله رجع
اليه ما عن الاصمعي وابي عبيدة من انها عبارة عما بين عدن الى ريف العراق طولا ومن جدة والسواحل الى اطراف الشام عرضا وربما قيل انها من تقف
ابي موسى الى اليمن طولا ومن رمل تبرين الى منقطع السماوة عرضا ولكن قد يقال ان مرادهم مجرد تفسيرها والا فالسيرة على عدم منعهم من جميع ذلك على كل
حال فقد قيل انما سميت جزيرة العرب لان بحر الهند وهو بحر الحبشة وبحر فارس والفرات احاطت بها وانما نسبت الى العرب لانها منزلهم ومسكنهم و
معدنهم وعدن بفتح الدال بلد باليمن والريف الارض التي فيها زرع وخصب والجمع رياف وعبادان بفتح العين وتشديد الباء الموحدة جزيرة يحيط
بها شعبتان من دجلة والفرات والمخاليف الكور واحدها مخلاف وفي الصحاح والمخلاف ايضا لاهل اليمن واحد المخاليف وهي كورها ولكل
مخلاف منها اسم يعرف به وقيل ايضا الكورة المدينة والصقع والجمع كور والله العالم **الامر الخامس** في المهادنة التي يراد منها كما في القواعد

في بيان المهادنة

والمعاهدة وهي المعاقدة على ترك الحرب مدة معينة بعوض وغير عوض كما في هي ومحكي التذكرة وير وما في عد ومحكي ط من زيادة بغير عوض
في التعريف يراد منه نفي اعتبار العوض فيها لا اعتبار عدم العوض بل في هي يجوز مهادنتهم على غير مال اجماعا لان النبي صلى الله عليه وآله هادنهم يوم
الحديبية على غير مال ويجوز على مال يأخذه منهم بلا خلاف وهو كك بلا اولوية ولانه شرط سائغ غير مناف لها بل وفيه الجواز ايضا على مال يدفعه
اليهم مع الضرورة المقتضية لذلك ولعل منه ما رواه الاسكافي من خبر الزهري الذي رواه العامة ايضا قال ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله الى
عيينة بن حصين وهو مع ابي سفيان يوم الاحزاب رايت ان جعلت لك ثلث ثمر الانصار ان ترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الاحزاب
فارسل اليه عيينة ان جعلت لي الشطر فعلت فقال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يا رسول الله والله لقد كانوا يخرصون في الجاهلية حول
المدينة ما يطمعوا ان يدخلوها فالان حيث جاء الله بالاسلام نعطيهم ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فنعم اذا ولولا جوازه لم يبذله كالمرسل من طرقهم ايضا
ان الحرث بن عمرو رئيس غطفان ارسل الى النبي صلى الله عليه وآله انك ان جعلت لي شطر ثمار المدينة والا ملاتها عليك خيلا ورجالا فقال النبي صلى الله عليه وآله حتى
اشاور السعود يعني سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة فشاورهم النبي صلى الله عليه وآله فقال يا نبي الله ان كان هذا امرا من السماء فتسليما
لامر الله وان كان رايك وهواك اتبعنا رايك وهواك وان لم يكن بامر السماء ولا برايك وهواك فوالله ما كنا نعطيهم في الجاهلية بسرة ولا تمرة
الا شراء او قرى فكيف وقد اعزنا الله تعالى بالاسلام فقال النبي صلى الله عليه وآله لرسله او تسمع بل لا يبعد الجواز مع المصلحة للاسلام والمسلمين
ايضا واولى بالجواز ما نص عليه في هي من وضع شيء من حقوق المسلمين في مال المهادنين كما شرط رسول الله ان لا يعشروا وانه لا يتجر عليهم الا
من احبوا ولا يؤمن عليهم الا بعضهم وحظر صيد واديهم وشجره وسن فيمن فعل ذلك جلده ونزع ثيابه وكيف كان فهي في الجملة جائزة
ومشروعة اذا تضمنت مصلحة للمسلمين اما لقلتهم عن المقاومة او لما يحصل به الاستظهار وهو زيادة القوة او لرجاء الدخول في الاسلام
مع التربص وغير ذلك بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافا الى قوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وان جنحوا
للسلم والى المقطوع به من وقوعها من النبي صلى الله عليه وآله في الجملة كما لا يخفى على من احاط خبرا بخصوص ما وقع منه مع قريش واهل مكة وغيرهم نعم ادعى
في طرق العامة والخاصة وما عن ابن عباس من ان اية السلم منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى اخرها والحسن وقتادة و
مجاهد من انها منسوخة بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم غير ثابت بل في الكنز ان اية اقتلوا المشركين نزلت في سنة تسع وبعث
بها رسول الله صلى الله عليه وآله الى مكة ثم صالح اهل نجران على الفي حلة الف في صفر والف في رجب فلا اشكال حينئذ في مشروعيتها بل الظ عدم الفرق فيها
بين اهل الكتاب وغيرهم لاطلاق الادلة بل خصوص ما ورد في مهادنة قريش وغيرهم ويجب الوفاء لهم بالمدة ما داموا كك بلا خلاف ولا
اشكال لعموم قوله تعالى واتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم نعم في عد وغيرها ولو استشعر الامام خيانتهم
جاز له ان ينبذ العهد اليهم وينذرهم ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة وهو كك ضرورة وجوب الوفاء لهم بخلاف ما اذا خاف منهم

الخيانة لامور استشعرها منهم فانه ينبذ العهد ح لقوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين اي اعلمهم نقض
حتى تكونون سواء في ذلك وليس كك عقد الذمة الذي هو حق لهم ولهذا يجب على الامام اجابتهم اليه وان كان له قوة عليهم بخلاف عقد الهدنة
الذي هو تابع للمصلحة على ان عقد الذمة بعوض وهو الجزية بخلاف عقد الهدنة الذي لا يلزم فيه العوض على انه منقطع بخلاف عقد الذمة فانه
للابد ويجب ان يؤدي الى مامنهم اذا فرض صيرورتهم بالهدنة بين المسلمين اما اذا لم يكونوا كك بل كانوا باقين على منعتهم وقوتهم غزاهم بعد الاعلام
ولو نقض بعضهم العقد دون البعض جرى على الناقض حكم الحربي دون غيره واذا اراد الامام غزوهم ميزهم عنهم وكذا الحكم لو خاف الخيانة
من بعض دون اخر نبذ اليه عهده ولو ناب الناقض عن الاسكافي بقوله ولا باس به وكيف كان فظ المتن انها جائزة في جميع احوالها على معنى عدم
وجوبها بحال كما هو صريح المنتهى ومحكي ير وكره جمعا بين ما دل على الامر بها المؤيد بالنهي عن الالقاء باليد في التهلكة وبين الامر بالقتال حتى
يلقى الله شهيدا بحمل الاول على الرخصة في ذلك ومنها ما وقع من النبي صلى الله عليه وآله والحسن ع كما ان من الاول ما وقع من الحسين ع ومن النفر الذين وجههم
النبي صلى الله عليه وآله الى هذيل وكانوا عشرة فقاتلوا حتى قتلوا ولم يفلت منهم الا خبيب فانه اسر وقتل بمكة اذ القتل في سبيل الله ليكون من الشهداء
الذين هم احياء عند ربهم يرزقون ليس من الالقاء في التهلكة كما سمعته في حرمة الفرار من الزحف لكن في عد يجب على الامام الهدنة مع حاجة المسلمين اليها
ويمكن ارادته من المتن بحمل الجواز فيه على المعنى الاعم وهو ما عدا الحرام فيشمل الواجب ح في الفرض المزبور ترجيحا لما دل على وجوب حفظ النفس والاسلام
من عقل ونقل مقتصرا في الخروج منها على المتيقن كالفرار من الزحف ونحو ما وقع من الحسين عليه السلم مع انه من الاسرار الربانية والعلم
المخزون ويمكن ان يكون لانحصار الطريق في ذلك علما منه انهم عازمون على قتله على كل حال كما هو الظ من فعلهم واحوالهم وكفرهم وعنادهم ولعل النفر
العشرة كك ايضا مضافا الى ما ترتب عليه من حفظ دين جده صلى الله عليه وآله وشريعته وبيان كفرهم لدى المخالف والمؤالف على انه له تكليف خاص قد قدم عليه
وبادر اليه طائعا ومعصوم عن الخطاء لا يعترض على فعله ولا قوله فلا يقاس عليه من كان تكليفه ظ الادلة والاخذ بعمومها واطلاقها ثم جمعا
بينها بالمرجحات الظنية التي لا ريب في كونها هنا على القول بالوجوب على ان النهي عن الالقاء لا يفيد الاباحة بل يفيد التحريم المقتصر في
الخروج منه على المتيقن وهو حيث لا تكون مصلحة في الهدنة وحب لقاء الله تعالى وان كان مستحسنا ولكن حيث يكون مشروعا والكلام فيه
في الفرض الذي هو حال الضرورة والمصلحة التي قد ترجح على النفس القتل ولو شهيدا الذي قد يؤدي الى ذهاب بيضة الاسلام وكفر الذرية
ونحو ذلك ولعله لذا ربما فصل بين الضرورة والمصلحة فاوجبها في الاول وجوزها في الثاني ولا باس به فان دعوى الوجوب على كل حال
كدعوى الجواز كك في غاية البعد فالتحقيق انقسامها الى الاحكام الخمسة وح فيرتفع ذلك اي مقتضى الجواز ولو على كراهة كما اذا كان
في المسلمين قوة على الخصم واستعداد وفي الكافرين ضعف ووهن على وجه يعلم الاستيلاء عليهم بلا ضرر على المسلمين لم تجز المهادنة قطعا لعموم
الامر بقتالهم مع الامكان في الكتاب والسنة على وجه لا يعارضه اطلاق قوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها المحمول على غير الفرض ولو بملاحظة ما
كان يوصي به النبي صلى الله عليه وآله امراء السرايا من الامر بالمنابذة معهم الا مع الاسلام والجزية من اهلها وغيره في الكتاب والسنة بل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون والله معكم وغيرهما نعم لا خلاف في انه تجوز الهدنة له
الى اربعة اشهر فما دون مع القوة بل في هي والتك ومحكي كره وغيرها الاجماع عليه مضافا الى الاستدلال عليه بقوله تعالى براءة من الله ورسوله
الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر وكان ذلك عند منصرف رسول الله صلى الله عليه وآله من تبوك في قوة كان وصالحهم صفوان بن امية بعد
الفتح اربعة اشهر وان كان قد يناقش بان ذلك امهال لهم على وجه التهديد والتوعد لخصوص من عاهد من المشركين لا انه عقد هدنة اربعة
اشهر فالعمدة ح في اثبات ذلك على جهة العموم الاجماع ان تم والا فالحث على قتلهم والقعود لهم في كل مرصد يقتضي عدمه ومن هنا لا تجوز اكثر
من سنة على قول مشهور بل لا اجد فيه خلافا كما اعترف به في التك بل في هي ومحكي كره الاجماع عليه بل في محكي ط ولا تجوز الى سنة وزيادة عليها
بلا خلاف ولعله كك لان الاية تدل على وجوب الجهاد في السنة وهو مناف لجوازها سنة ولذا قال في س وتنعقد المهادنة بما دون السنة
فيراعى الاصلح وعلى كل حال فنسبة المص الاكثر من السنة الى الشهرة في غير محله وفي التك كان الباعث له على ذلك استضعاف دليله مع عدم تحقق
الاجماع عنده وان لم يعلم بالمخالف فان ذلك لا يكون اجماعا ووجه ضعف الدلالة ان الشيخ والجماعة احتجوا على ذلك بقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم الى اخره وهو يتحقق في كل سنة مرة وفيه ان الامر لا يقتضي التكرار ولكن ذلك كله كما ترى خصوصا بعد امكان استفادة التكرار
من غير ذلك ولو على وجه يكون قرينة على المراد به فتامل وهل يجوز اكثر من اربعة اشهر ودون السنة قيل والقائل الشيخ فيما حكي عنه لا يجوز
لقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وغيره من الايات المشتملة على التاكيد في المبادرة الى قتلهم والتوصل اليه
باي طريق يكون ولكن قيل لا اعرف القائل به مناط تمامه ومحكي عن احد قولي الشافعي نعم يجوز لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل
على الله الذي قد عرفت انه في غير الفرض كما ان الامر في الاية الاولى ليس للفور ولذا كان الوجه كما في هي والتك وحاشية الكركي ومحكي ير وعد
مراعاة الاصلح كما هو مقتضى اطلاق الولاية الذي لا يقيده الرخصة لهم في سياحة الاربعة اشهر المحتملة موافقة المصلحة في ذلك الوقت على انك
قد عرفت كونها تهديدا او مهلة بعد نقض العهد كذا في مراعاة الاصلح المهادنة للضعف في المسلمين من غير تقييد بمدة معينة كما في هي ومحكي

كره وغيرهما ان حكي عن الاسكافي والشيخ التقدير بالعشر سنين كالمحكي عن الشافعي محتجا عليه بعموم قوله تعالى اقتلوا المشركين الى اخره ما اقتصر
منه على العشر سنين لصلح النبي صلى الله عليه وآله قريشا تقديرها ولكن فيه ان الادلة الدالة على مشروعية المهادنة مطلقة فيرجع فيه الى نظر الامام ودعوى
العشر لا يقتضي التقييد بعد احتمال كون الاصلح في ذلك الوقت والله العالم وكيف كان ففي المنتهى ومحكي التذكرة والتحرير وغيرها انه لا يجوز
المهادنة الى مدة مجهولة ... الا ان يشترط الامام لنفسه الخيار في النقض متى شاء بل لا اجد فيه خلافا بينهم في المستثنى والمستثنى
منه الذي هو مقتضى الاصل بعد ظهور المفسدة في ذلك وعدم نصوص الاطلاقات عن تناوله واقتضاء الاطلاق التابيد الممنوع في المهادنة فلا بد
الى معلومية اعتبار المعلومية في كل اجل اشترط في عقد وان كان مما يقع على المجهول كالصلح وغيره بل يمكن دعوى الاجماع على ذلك
من هنا ينبغي جعل الاستثناء للاخير خاصة خلافا للكركي وثاني الشهيدين فجعلاه لهما معللين له بانتفاء الجهالة بعد حصول التراضي منهما
فان ذلك واقع بمشية الجميع لانه كما ترى بل الظاهر جواز اشتراط ذلك لنفسه في المدة المعلومة له مضافا الى الاسكافي والتصريح الشيخ به للعمومات
وخصوص النبوي المروي من طرق العامة انه لما فتح خيبر عنوة بقي حصن فصالحوه على ان يقرهم ما اقرهم الله فقال لهم نقركم ما شئنا وفي اخر
انه فعل الاول خلافا لبعض الجمهور فمنع منه لانها عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه كما هو ترى خصوصا بعد جواز اشتراط الخيار في العقود
اللازمة نعم في محكي المنتهى لا يجوز اشتراط نقضها لمن شاء منهما لانه يفضي الى ضد المقصود وفيه منع واضح ضرورة اقتضاء العمومات الجواز فيبقى لهم ما داموا
على العهد كما ان ما فيه ايضا من ان الامام لو شرط لهم ان يقرهم ما اقرهم الله لم يجز لانقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله واضح المنع ضرورة ... نظائر
النصوص بل العلم من قطعيات المذهب في امكان معرفة ذلك لهم عليهم السلام بطرق متعددة كما انها تظافرت في انه ينكت في قلوبهم وان لهم ملكا
يقال له الروح اعظم من جبرئيل ياتي لهم وانقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله انما يراد منه ما يتعلق بالنبوة لا مطلقا كما هو مفروغ منه في محله
وكل شرط سائغ وقع في عقد الهدنة من عين كمال او غيره يجب الوفاء به على حسب ما اشترط بلا خلاف ولا اشكال كما انه يجب
حمايتهم من المسلمين ورعايتهم في انفسهم واموالهم وغيرها مما اقتضاه العقد نعم لو وقعت الهدنة على ما لا يجوز فعله لم يجب الوفاء
به مثل التظاهر بالمناكير واعادة من هاجر من النساء المسلمات التي قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
الى قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار الى اخرها ففي المروي من طرق العامة ان ام كلثوم بنت عقبة بن ابي معيط جاءت مسلمة فجاء
اخواها يطلبانها فانزل الله تعالى الاية وقال النبي صلى الله عليه وآله ان الله منع من الصلح في النساء ومن هنا لا خلاف اجده كما اعترف به في
في حرمة ردهن اليهم فلو وقع الصلح من بعض نواب الامام على ذلك كان باطلا بل الظاهر بطلان العقد من اصله لا خصوص
الشرط لكون التراضي قد وقع عليه كعقد الذمة المشتمل على ما منع الشارع من عقدها عليه نحو عدم الضعف في الجزية والظهار
المنكرات في شرعنا او نحو ذلك مما عرفته سابقا بل ظاهر المص هنا اعتبار الاجر في عقد الهدنة وهو مشكل لعدم الدليل عليه
اللهم الا ان يستفاد من نحو في عقد الذمة منه معه هنا وهو كما ترى وفي الشروط المذكورة في عقد الهدنة قسمان صحيح وفاسد
فصحيح الشروط لازم بلا خلاف مثل ان يشترط عليهم مالا او معونة المسلمين عند حاجتهم وفاسد الشرط يبطل العقد مثل ان يشترط
رد النساء او مهورهن او رد السلاح الماخوذ منهم او دفع المال اليهم مع عدم الضرورة الداعية الى ذلك او ان لهم نقض الهدنة
متى شاؤوا او شرط رد الصبيان او الرجال فهذه الشروط كلها فاسدة يفسد بها عقد الهدنة كما يفسد عقد الذمة باقتران
الشروط الباطلة مثل ان يشترط عدم التزام احكام المسلمين او اظهار الخمور والخنازير او ياخذ من الجزية اقل وان كان هو ايضا لا يخلو بعضه من
نظر او منع نعم لظهور فساد عقد الهدنة باشتماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعا كرد النساء المسلمات المهاجرات اليهم ونحوه مما يكون الصلح معه
من المحلل للحرام او بالعكس كاظهار المناكير في شرعنا دون شرعهم من شرب الخمر واكل لحم الخنزير ونحو ذلك فلا دليل على فسادها به ضرورة
كون ذلك من افعالهم لا افعالنا والفرض عدم تمام التمكن منهم بل عن الاسكافي لو كان بالمسلمين ضرورة اباحتهم شرطا في الهدنة فحدث
للمسلمين حال لم يكن يجوز معه ذلك الشرط ابتداء لم يجز عندي فسخ ذلك الشرط ولا الهدنة لاجل الحادث لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولانه
امر بالوفاء بالعهد وقد رد النبي صلى الله عليه وآله ابا بصير الى المشركين بعد ان رجع اليه وامر النبي صلى الله عليه وآله حذيفة بن اليمان ان يفي للمشركين بما اخذوه عليه من ان
لا يقاتل مع النبي صلى الله عليه وآله يوم بدر قال وقد روي في بعض الحديث عن ابي عبد الله عليه السلام ان حيا من العرب جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول
الله صلى الله عليه وآله نسلم على ان لا ننحني ولا نركع فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله نعم ولكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم قال هذا ان صح قالوا نعم فلما حضرت الصلاة
امرهم بالركوع والسجود فقالوا اليس قد شرطت لنا ان لا ننحني ولا نركع فقال عليه السلام اليس قد اقررتم بان لكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم قال
هذا ان صح ذو وجهين الشرط العام ماض على الخاص او الشرط الاخير ناسخ للشرط الاول ثم قال ايضا ولا نختار لاحد اذا كان مختارا غير
مضطر ان يشترط في عقده ولا صلح يعقده ما لا يبيح الدين عقده مما هو محظور وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان من شرط ليس في كتاب
الله فهو باطل ولم يجز له ... عليه وقد روي ان ثقيفا سألت رسول الله ان لا يركعوا ولا يسجدوا وان يتمتعوا باللات سنة من غير ان
يعبدوها فلم يجبهم رسول الله صلى الله عليه وآله الى ذلك قلت وهو كما ترى لكن لو فرض اقتضاء ضرورة لبعض المسلمين الرضا بالشرط الباطل وقلنا بمشروعيته

الرضاع كان المتجه عدم الالتزام به بعد التمكن والوفاء بالعقد والعهد لا يشمله بعد ان كان فاسدا ورد ابي بصير ونحوه لان له عشيرة تمنعه
كما استغرب الحال فيه والامر في المروي عن ابي عبد الله عليه السلام انا نشك في الراوي على انه في الاسلام وهو غير ما نحن فيه وكيف كان فلو عقد الهدنة
مطلقا وهاجرت الامرأة وتحقق اسلامها بعد مجيئها او قبله ثم تعد اسلامها كما في المنتهى للاية وغيرها ولو جاء ابوها او غيره من ارحامها يطلب مهرها
لم يدفع اليه ايضا بلا خلاف كما في المنتهى ولا اشكال لعدم حق له بل لو جاء زوجها او وكيله مثلا لم تسلم اليه ايضا ولكن يعاد على زوجها ما
سلم اليها من مهر خاصة اذا كان مباحا ولو كان محرما كالخمر لم يعد لا عينه ولا قيمته بلا خلاف اجده في شيء مما تقتضيه القيود المزبورة
ولا اشكال لعدم كونه مالا بل وعدم وجوب غير المهر مما انفقه في العرس وهبة اياها او غير ذلك مما هو ليس بمهر بعد ان كان المراد مما
انفقوا في الاية خصوص المهر بل وعدم وجوب المهر ايضا اذا لم يكن قد سلمه اليها للاصل وظاهر الاية وغيرها كما اني لا اجد خلافا ايضا في
وجوب دفع المهر المباح الذي سلمه اياها بل في المنتهى ومحكي التذكرة نسبته الى علمائنا لقوله تعالى واتوهم ما انفقوا المؤيد باقتضاء عقد الهدنة
حرمة مالهم وكالمال وهو البضع لو يضمنه برده النبي صلى الله عليه وآله ذلك في صلح الحديبية خلافا لابي حنيفة وابن حنبل والمزني والشافعي في احد قوليه
فلا يجب لعدم كون البضع مالا وهو كالاجتهاد في مقابل القرآن الذي لم يثبت نسخه نعم ترد المهر من بيت المال المعد لمصالح المسلمين وان
كانت عينه موجودة عندها لكن عن الشيخ ان ذلك اذا كان الذي قد منع ردها الامام عليه السلام او خليفته اما اذا كان المانع غير الامام وغير
خليفته من باب الامر بالمعروف لم يلزم الامام ان يعطيهم شيئا لان الذي يعطيه الامام من المصالح ولا تصرف لغير الامام او خليفته فيه وفي المنتهى
اذا ثبت هذا فقول الشيخ انه يدفع اليه من سهم المصالح لانها تعرضت للكفار على ما اخذته فملكته بالقهر وانما اوجبنا الرد من سهم المصالح
للاية وفيه انه لا يتم في مال المعاهدين على انفسهم واموالهم كما انه لا يتم عدم الوجوب لو كان المانع غير الامام عليه السلام حسبة بعد اطلاق قوله
تعالى واتوهم ما انفقوا الذي هو خطاب للامام ونوابه عليهم السلام هذا وفي حاشية الكركي وانما يعاد المهر اذا طلبها زوجها في العدة فلو كان في غير
العدة لم يجب شيء لان الطلب حق للزوج خاصة ولا زوجية بعد العدة وحكاه في المسالك عن بعض الاصحاب مشعرا بتردد فيه ولعله كذلك
لاطلاق الاية والفتاوى لطلب من غير الزوج لم يكن وكيلا **فرعان الاول** اذا قدمت مسلمة فارتدت لم ترد لانها بحكم المسلمة
بلا خلاف اجده فيه فتحبس وتضرب اوقات الصلاة حتى تتوب او تموت عندنا ولكن يدفع المهر الى زوجها **الثاني** لو قدم زوجها وطالب
بالمهر فماتت بعد المطالبة دفع اليه مهرها كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا لان الموت قد كان بعد الحيلولة والامر بالايتاء
بحاله بل لو مات دفع الى ورثته بلا خلاف ولا اشكال ايضا نعم لو ماتت قبل المطالبة لم يدفع اليه شيء كما صرح به الفاضل والكركي وثاني
الشهيدين وغيرهم بل لا اجد فيه خلافا لان الحيلولة حصلت بالموت لا بالاسلام ولكن في المتن فيه تردد من ذلك ومن سبق الاسلام عليه
الموجب للحيلولة فيستحق مؤيدا باصالة بقاء الاستحقاق والطلاق قوله تعالى واتوهم ما انفقوا وفيه ان المتيقن من الاستحقاق المخالف للاصل
مع المطالبة التي هي مقتضى سؤالهم ما انفقوا الذي ينزل عليه اطلاق الامر بالايتاء ... في غير محله اللهم الا ان يقال ان كلام ... الاطلاق
والاصل يقتضي بقاء حق المطالبة والسؤال له بعد الموت ولكنه كما ترى ضرورة كون المنساق حال وجود الزوجة الممنوعة بالاسلام عن
الرجوع اليه ومنه يقدح سقوط الرد الذي هو مقتضى الاصل في كل مقام لم يحصل المطالبة فيه ولو بجنون ونحوه بل في قيام وليه
مقامه في ذلك اشكال والله العالم ولو قدمت فطلقها بائنا لم يكن له المطالبة بالمهر كما صرح به الفاضل وغيره لان الحيلولة منه بالطلاق
لا بالاسلام نعم لو طالب به ثم طلقها رد اليه لاستقراره له بالمطالبة والحيلولة ولو طلقها رجعيا لم يكن له المطالبة بالمهر الا اذا راجعها في العدة
حتى يكون الحائل بينهما الاسلام كما صرح به الفاضل ايضا ولو اسلم في العدة الرجعية مثلا كان احق بها ووجب عليه رد مهرها ان
كان قد اخذه منها قبل الطلاق لان استحقاقه للمهر انما كان بسبب الحيلولة وقد زالت ولو اسلم بعد انقضاء عدتها لم يجمع بينهما لانها
قد بانت منه وفي المنتهى ثم ينظر فان كان قد طالب بالمهر قبل انقضاء عدتها كان له المطالبة لان الحيلولة حصلت قبل اسلامه وان لم يكن طالب
قبل انقضاء العدة لم يكن له المطالبة بالمهر لانه التزم حكم الاسلام وليس من حكم الاسلام المطالبة بالمهر بعد البينونة ولو كان غير مدخول
بها واسلمت ثم اسلم لم يكن له المطالبة بالمهر لانه اسلم بعد البينونة وحكم الاسلام يمنع من وجوب المطالبة في هذا الحال ولكن لا يخفى عليك ما
فيه خصوصا بعد عدم كون الحكم مخصوصا بالذمي الملتزم احكام الاسلام التي منها هذا وقد سمعت ما ذكرناه سابقا من الكركي والنظر فيه
ولو انكرت الامرأة زوجية المطالب كان القول قولها بيمينها ولو اعترفت وقامت بينة على ذلك فانكرت قبض المهر كان القول قولها
ايضا وكذا لو انكرت قدر المقبوض ولو كان الزوج عبدا وطالب بالمهر دفع الى سيده مولاه ولو طالب المولى به دون العبد ففي المنتهى لم يدفع اليه
لانه وجب للحيلولة فاذا طالب الزوج ثبت المهر لها فيدفع الى سيد المولى ولا فرق بين الامة والحرة في الحكم المزبور فلو جاءت امة مسلمة
وطالب زوجها بالمهر دفع اليه لاطلاق الاية سواء تحررت بالاسلام او لا كما انه لا فرق بين العاقلة والمجنونة في ذلك ايضا اذا كانت
قد جنت بعد اسلامها ولو لم يعلم حالها انها اسلمت قبل الجنون او بعده ففي المنتهى لا ترد ايضا لاحتمال ان تكون قد اسلمت عاقلة ولا يرد
مهرها لاحتمال الاسلام بعده فان افاقت فاقرت بالاسلام رد مهرها عليه وان اقرت بالكفر ردت عليه وفيه ان النهي عن الارجاع مشروط

بالاتيان مسلمة ولم يتحقق وأشكل من ذلك ما فيه ايضا من انها لو جاءت مجنونة ولم يخبر عنها بشيء لم ترد اليه لان الظاهر انها انما جاءت الى دار الاسلام ولا يرد
مهرها للشك الى ان قال فيتوقف في ردها الى ان تفيق فان ذكرت انها مسلمة اعطي المهر ومنع منها وان ذكرت انها لم تزل كافرة ردت اليه
وكذا ما فيه ايضا من انها لو قدمت صغيرة ووصفت الاسلام ترد اليه لئلا تفتتن عند بلوغها عن الاسلام وهل يجب رد المهر قال الشيخ لا
يجب بل يتوقف عن رده حتى تبلغ فان بلغت واقامت على الاسلام رد المهر ان لم تقم ردت هي بعينها اذ لا يخفى عليك ما في ذلك كله من
المنافات لظاهر الآية الناهية عن ارجاع المؤمنات كما هو واضح ثم ان الظاهر اختصاص هذا الحكم بالمعاهدين ونحوهم دون الحربيين كما
صرح به بعضهم بل لعل الظاهر بملاحظة طلب المهر من كل منهم فانه كما يسئل الكافر مهره كذلك يسئل المسلم مهره لو مضت زوجته كما هو مقتضى
الآية والله العالم هذا كله في النساء اما اعادة الرجال فلا خلاف بل ولا اشكال في عدم وجوب اعادة احد منهم جاء الينا مسلما مع
الاطلاق الهدنة الذي لا يقتضي ازيد من الامان على انفسهم واموالهم بل لا يجوز اعادته او التمكين من قهره على ذلك بعد ان كان الواجب الهجرة
من دار الحرب التي لا يتمكن من اقامة شعار الاسلام فيها ومن هنا لو طلبت امرأة او صبية مسلمة الخروج من عند الكفار جاز لكل مسلم اخراجها مع
المكنة بل وجب عليه ذلك وفي المرسل ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج من مكة وقفت ابنة حمزة على الطريق فلما مر بها علي عليه السلام قالت يا ابن عم الى من
تدعني فتناولها فدفعها الى فاطمة عليها السلام حتى قدم بها المدينة ولعل المستضعف كذلك ايضا وعلى كل حال فلو ارادوا اشتراط ذلك في عقد الهدنة
جاز فيمن له عشيرة منهم تمنعهم ونحوه بالنسبة الى من أمن عليه الفتنة بكثرة العشيرة وما ماثل من ذلك من اسباب القوة التي تمنعه لو اراد اظهار ما عليه من الاسلام ولا
يخشى عليه لذلك لا القتل ولا الاذية وح فاذا اشترطوا رد مثل ذلك جاز اعادته على معنى التخلية بينهم وبينه والا يكون كذلك بل كان
مستضعفا يخشى عليه الفتنة والهوان والاذية ونحوها لم يصح اشتراط رده في عقد الهدنة ومنعوا منه ان ارادوا رده بلا خلاف اجده
في شيء من ذلك بين من تعرض للحكم وان كنت لم اجد في شيء من نصوصنا ما يدل عليه نعم في المنتهى ان النبي صلى الله عليه وآله رد ابا جندل وابا بصير في صلح
الحديبية بمعنى انه لم يمنعهم من اخذه اذا جاؤا في طلبه ولا يجبر الامام على المضي معهم وله ان يأمره في السر بالهرب منهم و يقاتلهم فان ابا بصير
لما جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وجاء الكفار في طلبه قال له النبي صلى الله عليه وآله انه لا يصلح في ديننا الغدر وقد علمت ما عاهدناهم عليه ولعل الله ان يجعل لك
فرجا ومخرجا فلما رجع مع الرجلين قتل احدهما في طريقه ثم رجع الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله قد اوفى الله ذمتك قد رددتني اليهم
وانجاني الله منهم فلم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وآله ولم يلمه بل قال ويل امه مسعر حرب لو كان معه رجال فلما سمع ذلك ابو بصير لحق بساحل البحر وانحاز
اليه ابو جندل بن سهيل ومن معه من المستضعفين بمكة فجعلوا لا يمر عير لقريش الا عرضوا لها فاخذوها وقتلوا من معها فارسلت
قريش الى النبي صلى الله عليه وآله تناشده الله والرحم ان يضمهم اليه ولا يرد اليهم احدا جاء ففعل النبي صلى الله عليه وآله ذلك بل يستفاد منه عدم دخول من يجدد
اسلامه منهم في عقد الهدنة فيجوز له السلب والقتل ولذا لم يؤد النبي صلى الله عليه وآله من قتله ابو بصير ولا ما اخذه هو واصحابه من عير قريش ولعله
لظهور عقد الهدنة فيمن كان في قبضة الامام وقت العقد دون من كان قد اسلم منهم الا ان يشترطوا ذلك على وجه يشمله الصلح وقد
يشكل صحة الاشتراط في الاول بان في اعادته وقهره على ذلك ظلما له فلا يجوز قبول اشتراط ما يقتضي الظلم على المؤمن اذ هو من الصلح
المحلل للحرام ويدفع بالاطلاق الاذن بالمسالمة الشاملة للفرض اذا اقتضت المصلحة ونصر المظلوم واجبة مع التمكن المفروض عدمه بالشرط
الواجب الوفاء به اذ لا ضرر على المسلم بالرجوع مع فرض كونه ذي القوة المانعة عنه بل ربما يكون وجوده بينهم اصلح مع هذا الحال
لامكان رغبة غيره معه في الاسلام نعم لو فرض الاذية عليه ولو من عشيرته فضلا عن خوف القتل اتجه عدم جواز اشتراط رده بل لزم
على الامام منعهم من قهرهم اياه كل ذلك بعد كون الحكم مفروغا منه بين من تعرض له على وجه يظهر منه كونه من المسلمات ولولا ذلك
لامكن المناقشة فيه بعدة من وجوه اخر ايضا كما ان ما في المنتهى ايضا كذلك قال لو جاء صبي ووصف الاسلام لم يرد لانه لا يؤمن افتتانه عند
بلوغه وكذا لو قدم مجنون لم يرد ولو بلغ الصبي وافاق المجنون فان وصفا الاسلام كانا مع المسلمين وان وصفا الكفر فان كان
كفرا لا يقر اهله عليه الزمناهما بالاسلام ورددناهما الى مامنهما وان كان مما يقر اهله عليه الزما بالاسلام والجزية او الرد الى مامنهما
وكذا ما فيه ايضا من انه لو جاء عبد حكمنا بحريته لانه قهر مولاه على نفسه قد تقدم ولو جاء سيده لم يرد عليه لانه مستضعف لا
يؤمن عليه الافتتان وهل يرد عليه قيمته للشافعي قولان ثم قال في مقام آخر لو كان القادم عبدا فاسلم صار حرا فان جاء سيده يطلبه
لم يجب رده ولا رد ثمنه لانه صار حرا بالاسلام ولا دليل على وجوب رد ثمنه اذ لا يخفى عليك ان المعاهد حرام المال واسلام العبد
لا يقتضي ازيد من عدم ملك الكافر المسلم فيجب استنقاذه من الكافر بدفع ثمنه له وكيف كان فلو شرط في الهدنة اعادة الرجال
مطلقا قيل يبطل الصلح لانه كما يتناول من يؤمن افتتانه الذي يصح اشتراط اعادته يتناول من لا يؤمن الذي لا يصح اشتراط اعادته
فيكون الصلح باطلا باعتبار ظهور الاطلاق في الامرين ولعل وجه توقف المص فيه باعتبار نسبته الى القيل من ذلك ومن امكان
ارادة الاول من الاطلاق لاصالة الصحة او يقال بالصحة فيه دون الثاني فيكون كبيع ما يصح بيعه وما لا يصح بيعه وللمعاهد
الخيار مع عدم علمهم بالحال ومن ذلك يعلم الحال على فرض ارادة عدم التقييد بالرجال من الاطلاق او التصريح بالاطلاق الشامل

لكل منهما وان قال في حاشية الكركي لم يكن وجه للتوقف في ذلك كان الشرط فاسدا قطعا ويتبعه فساد الصلح على الاقوى ويمكن ان يريد هذا المعنى
ويكون نسبة البطلان الى القيل بناء على التردد في فساد العقد المشتمل على شرط فاسد كما سيأتي في البيع ما يشعر بتوقف المص في ذلك كما هنا قلت قد عرفت
وجه التوقف ايضا من غير هذه الجهة بل قد يقال بجواز الاشتراط على الاطلاق لاطلاق الاذن في الصلح وليس في شيء من النصوص المعتبرة عدم جواز
ذلك شرعا على وجه لا يصح اشتراطه لكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه بل وبما ذكره المص من الموافقة على عدم جواز اعادة من لا
قوة له ولا امر سهل بعد وضوح الحال ثم انه اذا بطل الصلح لم يرد من جاء منهم مسلما رجلا كان او امرأة كما صرح به في المنتهى بل قال ولا يرد البدل
بحال لان البدل انما يستحق بشرطه وهو مفقود هنا كما لو جاءت امرأة من غير هدنة وفيه ان الآية وان كانت في خصوص المعاهدين على ما يظهر من الاصحاب
لكن قاعدة الغرور تقتضي رد البدل مع فرض الجهل منهم بفساد الصلح كما ان لهم الخيار في فسخه لو علموا بالحال ثم قال في المنتهى ايضا واذا اريد
من له عشيرة تمنعه لم يكرههم على الرجوع لانه ليس للامام اخراج مسلم من بلد الى بلد من بلاد الاسلام فكيف الى دار الحرب بل يمنعه من الرجوع ان
اختار ذلك فيقول له في الارض مراغم كثيرة وسعة ولا يمنع منه من جاء لرده ويوصيه بالهرب ولا يخفى عليك ما فيه بعد فرض فساد الصلح
والله العالم وكل من وجب رده لا يجب حمله وانما يخلى بينه وبينهم كما سمعته من المنتهى ولكن ينبغي ان يكون ذلك على حسب ما وقع عليه عقد الهدنة
الذي يجب الوفاء به وبكل شرط صحيح مشتمل عليه كما هو واضح ولا يتولى عقد الذمة ولا عقد الهدنة على العموم ولا لاهل البلد الكبير ولا الصقع
اي الناحية الا الامام او من يقوم مقامه في ذلك كما صرح به غير واحد بل في المنتهى لا نعلم فيه خلافا قال لان ذلك يتعلق بنظر الامام وما يراه من
المصلحة فلم يكن للرعية توليته ولان تجويزه من غير الامام يتضمن ابطال الجهاد بالكلية او الى تلك الناحية بل عن بعضهم ايضا الاجماع على عدم جواز من تنبه
احد من الرعية بل المنتهى عنها او صقعا قلت لا كلام في ان ذلك من وظايف الامام الا ان الظاهر قيام نائب الغيبة مع تمكنه مقامه في ذلك لعموم ولايته
بل لا يبعد جريان الحكم على ما يقع من سلطان الجور المعد نفسه لنصب الامامة كما اومى اليه الرضا عليه السلام فيما تقدم من ان بني تغلب على ما صالحهم عليه
عمر حتى يظهر الحق بل قد ذكرنا سابقا استمرار السيرة من الاعوام والعلماء في كل مصر على تناول الجزية من ايديهم كتناول الخراج بل يعدون
ذلك من الحلال البين وقد تقدم منا بعض الكلام في ذلك اذا عقد الامام الهدنة ثم مات وجب على من بعده من الائمة عليهم السلام العمل بموجب ما شرطه
الاول الى ان تخرج مدة الهدنة بل في المنتهى لا نعلم فيه خلافا فانه معصوم فعل مصلحة فوجب على القائم بعده تقريرها الى وقت خروج العهد قلت ولعل
ما يقع من نائب الغيبة الخاص بل العام كذلك ايضا بل يمكن جريانه فيما يقع من الجائر الغاصب لما عرفت هذا ولعل التقييد بالعموم واهل البلد والصقع للاحتراز
عن ذمام آحاد المسلمين لآحاد المشركين بل وللبلد الصغير كما تقدم الكلام فيه سابقا فانه يتضمن ترك القتال في الجملة ايضا وعلى كل حال فالظاهر
عدم ضمان نفس المعاهد ونحوه كما صرح به بعضهم وان اثم لانه من اهل الحرب الذين لا ضمان لانفسهم اما ماله فهو مضمون على من اتلفه والله العالم

ومن لواحق هذا الطرف مسائل الاولى كل ذمي انتقل عن دينه الى دين لا يقر اهله عليه لا يقبل منه البقاء على ذلك
ولا يقر عليه بلا خلاف ولا اشكال بل في المنتهى ومحكي كره وغيرها الاجماع عليه وهو كذلك ضرورة عدم قبول دين من انتقل اليهم وعدم
اقرارهم عليه نعم اولى منه الكلام في حكمه ح ففي ذلك وحاشية الكركي وغيرهما انه لا يقبل منه الا الاسلام او القتل بل عن الشيخ انه قواه
ايضا بل هو المحكي عن الاسكافي ايضا للعموم قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والنبوي من بدل دينه فاقتلوه ولانه باري بارتداده
عن دينه معترف ببطلانه ومعلومية بطلان غيره ما عدا الاسلام فصار كالمرتد عن الاسلام الذي لا يقبل منه غيره او القتل وان كان قد يناقش
في الاخير بعدم تمامية التشبيه بالمرتد الذي هو عنوان مستقل في النص والفتوى بخلاف الفرض فانه لا يصدق عليه انه مرتد بل العمل
المراد ذلك من الآية والرواية التي لم تجمع شرائط الحجية مضافا الى معلومية عدم العمل باطلاقها في المرتد الملي بل يمكن كون المراد من الآية
عدم قبول غير الاسلام من الاديان وان اقر بعض اهل غيره بالجزية لكن ذلك ليس قبولا كما هو واضح ومن هنا قيل يقبل منه الرجوع الى
دينه مضافا الى الاسلام ضرورة صدق اهل تلك الملة عليه فيشمله عموم الادلة بل قيل يقبل منه الرجوع الى دين غير دينه الاول اذا كان ممن
يقر اهله عليه لعله للصدق المزبور بعد ما عرفت من عدم صراحة الآية بل ولا ظهورها في ذلك وعدم جمع الخبر المزبور شرائط الحجية بل من ذلك يظهر
لك الحال فيما ذكره المص بقوله اما لو انتقل الى دين يقر اهله عليه كاليهودي ينتقل الى النصرانية او المجوسية قيل والقائل الاسكافي والشيخ
فيما حكي عنهما يقبل بل لعله الثاني منهما في ط هو الظاهر من المذهب بل عنه في ف الاجماع عليه بل لعله لذا كان هو خيرة الفاضل في لف وغيره وح فالمراد
بقوله عليه السلام الكفر ملة واحدة ما يشمل الفرض وقيل لا يقبل لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واختاره الكركي وثاني الشهيدين
لذلك وللنبوي مع القطع بان الكفر ملل متعددة لا ملة واحدة فلا بد ان يراد كالملة الواحدة فلعل المراد ح بالنسبة الى العقاب والنجاسة
وغيرهما من الاحكام لا ما نحن فيه خصوصا بعد اقتضاء الآية والرواية عدم قبول غير الاسلام منه والقتل بل لعله الظاهر من المص ايضا
لقوله وان عاد الى دينه قيل يقبل لان الكفر ملة واحدة وقيل لا يقبل وهو اشبه للآية والرواية فان ذلك منه يستلزم عدم القبول في
الاول ضرورة اقتضاء عدم قبول دينه الاول منه عدم قبول الثاني منه ايضا للآية والرواية ولكن قد سمعت سابقا المفروغية من عدم
قبول الجزية ممن تهود او تنصر بعد النسخ بل حكينا عن ظ كره وهي الاجماع على ذلك بل لعل قولهم سابقا انه لا يقبل من غير الفرق

الثلثة

الثلاثة الا الاسلام او القتل شاهد على ذلك ضرورة انه لو لم يكن كذلك لقبل منهم الدخول في اليهودية مثلا مع اداء الجزية بل خبر الاسياف الطويل الذي تسمعه انشاء الله في الخاتمة كالصريح في ذلك وعضده من غير بعد ان المراد من الاية انه لا يقبل دين غير دين الاسلام بعد نزول الاية نعم الفرق الثلاثة وما سوى منهم ان اختاروا دينا باتهم تقبل منهم الجزية ويقرون على دينهم الى ان يشاء الله بل يمكن كون المراد من قوله ص من بدل دينه فاقتلوه ذلك ايضا د ح فالوثني لو اختار اليهودية لا يقر على ذلك وكذا اليهودي لو اختار النصرانية نعم لا يبعد اقراره لو رجع الى دينه الاول الذي كان مقرا عليه لتناول العموم له والخبر محمول على من بدل مصرا على البدل واما احتمال وجوب قتله الى ان يسلم وان رجع تمسكا باطلاق التبديل والابتغاء ففي غاية البعد من ذلك كله ظهر لك ان الحكم لان بتبعية الاطفال في الفرق الثلاثة يكفي في صدق التبديل فلو بلغ واختار دينا غير من حكم بتبعيته عليه لم يقبل منه ولا يقر عليه لانه ابتغاء غير الاسلام دينا بعد النسخ قال في هي و تؤخذ الجزية ممن دخل في دينهم اي الثلاثة من الكفار ان كانوا قد دخلوا فيه قبل النسخ والتبديل ومن نسله وذراريه ويقرون بالجزية ولو ولدوا بعد النسخ فان دخلوا في دينهم بعد النسخ لم يقبل منهم الا الاسلام ولا يؤخذ منهم الجزية وذهب اليه علماؤنا ونحوه عن كره ثم استدل بالاية والرواية وقد سمعت الكلام في بني تغلب كما انه ظهر لك من ذلك الاشكال فيما اطلقه المص وغيره في المسئلة من غير اشارة منهم الى حال النسخ وغيره حتى العلامة في هي فانه بعد ذلك ذكر المسئلة على حسب ما ذكره المص هنا فلاحظ وتامل ولعل التحقيق ما ذكرناه وبه تندفع المناقشة السابقة و كيف كان فلو اصر على ما هو عليه قلنا بقتله او حيث يكون حكمه ذلك فقتل هل يملك اطفاله قيل والقائل الشيخ لا استصحابا للحاكم الاول قال فيما حكي عنه ما هذا لفظه واما اولاده فان كانوا كبارا اقروا على دينهم ولهم حكم نفوسهم وان كانوا صغارا انظر في الام فان كانت على دين يقر اهله عليه ببذل الجزية اقر ولده الصغير في دار الاسلام سواء ماتت الام او لم تمت وان كانت على دين لا يقر اهله عليه كالوثنية وغيرها فانهم يقرون ايضا لما سبق لهم من الذمة والام لا يجب عليها القتل ورجحه ما ذكره المص من الاقرار مط كما هو خيرة الكركي وثاني الشهيدين للاصل ولكن ظنه نسبة المص له الى القيل التوقف فيه ولعله لتبعية الولد للوالد في الاحكام وهو حسن ان ثبت العموم والله العالم

المسئلة الثانية اذا فعل اهل الذمة ما هو سائغ في شرعهم ليس بسائغ في شرع الاسلام كشرب الخمر ونحوه لم يعترضوا ما لم يتجاهروا به كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافا بل ولا اشكالا لعدم اقرارهم على دينهم فيما بينهم باخذ الجزية منهم والقيام بشرائط الذمة نعم ان تجاهروا به عملهم ما تقتضيه الجناية بموجب شرع الاسلام لانهم مكلفون بالفروع ولم يقتض عقد الذمة اقرارهم عليه مع التجاهر به فيبقى ح ما دل على الامر بالمعروف واقامة الحدود والنهي عن تعطيلها وغير ذلك من العمومات على حاله بل عن ط رووا اصحابنا انه يقيم عليهم الحد وهو الصحيح لكن عنه ايضا قبل ذلك ان للامام منعهم وتاديبهم على التظاهر بل قيل هو ظ هي وكره ودير انه الموافق للاصول وفيه ما لا يخفى بل الظ انتقاض عقد الذمة اذا كان مثل نكاح المحرمات الذي قد عرفت وجوبه فيه وان لم يشترط كما اسلفنا الكلام فيه سابقا وان فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم ايضا كالزنا واللواط فالحكم فيه ايضا كما في المسلم للعموم كما صرح به غير واحد ايضا بل و بانه ان شاء الحاكم دفعه الى اهل نحلته ليقيموا الحد فيه بمقتضى شرعهم ولكن ان كان اجماعا فذاك والا كان مشكلا وربما وجه بان مقتضى عقد الذمة بقاؤهم على احكامهم و مقتضيات شرعهم وفيه ان ذلك كذلك مع عدم الاطلاع اما معه فلا لعموم الادلة وخصوصا اذا كان قد تجاهروا به وفي حاشية الكركي ولك هذا اذا تساوت الملتان في وجوب المؤاخذة وان حصل الاختلاف في الكم والكيف اما اذا لم يكن في ملتهم مؤاخذة على ذلك فانه يجب اجراء حكم الاسلام ولا يجوز تعطيل حد الله وهو وان كان جيدا في الجملة بل هو مقتضى قول المص ليقيموا الحد بمقتضى شرعهم لكن قد يناقش بصدق التعطيل مع فرض كون الحد فيه عندهم الضرب وعندنا القتل ونحو ذلك نعم لو تحاكم الينا ذميان مثلا كان الحاكم مخيرا بين الحكم عليهما بحكم الاسلام لقوله تع فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط وقوله تع وان احكم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وبين الاعراض عنهم بلا خلاف اجده فيه بيننا لقوله تع فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وخبر ابي بصير عن ابي جعفر ان الحاكم اذا اتاه اهل التورية واهل الانجيل يتحاكمون اليه كان ذلك اليه ان شاء حكم بينهم وان شاء تركهم خلافا للشافعي في احد قوليه والمزني فاوجبا الحكم بينهم لقوله تع وان احكم بينهم بما انزل الله المخصص بالاية الاولى بل الظ انه يجوز له ايضا نقض حكمهم الباطل اذا استعداه احد الخصمين منهما للعموم والخبر مروي عن ابي عبد الله ع رجلان قلت من اهل الكتاب نصرانيان او يهوديان كان بينهما خصومة فقضى بينهما حاكم من حكامهما بجور فابى الذي قضى عليه ان يقبل وسئل ان يرد الى حكم المسلمين قال يرد الى حكم المسلمين ولو ترافع الينا مستامنان حربيان من غير اهل الذمة ففي هي لا يجب على الحاكم الحكم بينهم اجماعا لانه لا يجب على الامام دفع بعضهم عن بعض بخلاف اهل الذمة ولان اهل الذمة اكد حرمة فانهم يسكنون دار الاسلام على التابيد قلت لعدم ما حكاه من الاجماع ولو ترافع ذمي مع مستامن او مع مسلم وجب على الحاكم ان يحكم بينهم بما انزل الله لقوله تع وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وغيره من العمومات الدالة على ذلك وعلى وجوب دفع الظلم والامر بالمعروف والحكم بالعدل وغير ذلك ولو استعدت زوجة ذمي على زوجها في ظهار مثلا جاز الحكم عليه بحكم الاسلام فيمنعه ح ان يقربها حتى يكفر وفي هي لا يجوز له ان يكفر بالصوم لافتقاره الى نية القربة ولا بالعتق لتوقفه على ملك المسلم وهو لا يتحقق في طرفه الا ان يسلم في يده او يرثه بل بالاطعام

في فعل اهل الذمة ما هو سائغ في شرعهم

وفيه ان ذلك

وفيه ان ذلك لا يوافق حكم الاسلام ضرورة الترتيب في كفارة الظهار فيكلف بالمرتبة الاولى ولو بان يسلم ولو ترافع الينا ذمي ومسلم في خمر اشتراه الذمي او بالعكس ابطلنا بكل حال تقابضا او لم يتقابضا ورددنا الثمن الى المشتري فان كان المسلم استرجع الثمن وفي هي واريقت الخمر لانا لا نقضي للمسلم برد الخمر وجوزنا اراقتها لان الذمي عصى باخراجها الى المسلم فيعاقب باراقتها عليه قلت لا يخلو من نظر ان لم يكن اجماعا وان كان المشتري الذي دفعنا اليه الثمن ولا نامر برد الخمر بل نريقها لانها ليست بمال في حق المسلم والله العالم

المسئلة الثالثة اذا اشترى الكافر مصحفا كله او بعضه لم يصح البيع وقيل يصح ويرفع يده عنه والاول انسب باعظام الكتاب العزيز ومثل ذلك كتب احاديث النبي ص وقيل يجوز على كراهية وهو اشبه عند المص باصول المذهب وقواعده وقد اشبعنا الكلام بحمد الله تع في المسئلة والمرفهاني المكاسب عند ذكر المص حكم بيع العبد المسلم على الكافر فلاحظ و تامل

المسئلة الرابعة لو اوصى الذمي ببناء كنيسة او بيعة او غير ذلك معبدا لهم ومحلا لصلواتهم ونحوها من عباداتهم الباطلة ورجع الامر الينا لم يجز لنا انفاذها لانها معصية لو صية فيها غير جائزة اجماعا في هي وكره وغيرها بل هو محصل وكذا لو اوصى بصرف شيء في كتابة التورية والانجيل وغيرهما لانها محرفة فصارت مركبا للضلال قال الله تع في شانه يحرفون الكلم عن مواضعه وقال فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هو من عند الله وروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يوما من داره فوجد في يد عمر صحيفة فقال ما هي فقال من التورية فغضب عليه ورماها من يده وقال لو كان موسى وعيسى حيين لما وسعهما الا اتباعي ولو اوصى ان تكتب كتب الطب او الحساب او غيرهما مما لا حرمة فيه جاز لعموم الادلة من غير فرق بين كون ذلك لهم او لغيرهم بل في هي الاجماع عليه وهو كذلك اذ الممنوع انفاذ الوصية بالمحرم وهو ما عرفت وكذا لو اوصى باستيجار الاجير الخاص لخدمة البيع والكنائس وشراء مصباح لهما او ارض توقف عليهما او غير ذلك مما هو محرم لما عرفت نعم لو اوصى ببناء ذلك ماوى للمارة من اهل الذمة خاصة او مع المسلمين او سكنا لهم او غير ذلك مما هو ليس معصية جاز للعموم لو صية هذا وعن الشهيد ان هذا ليس على اطلاقه بل هو في موضع ليس لهم الاحداث فيه وفيه ان عدم جواز انفاذها اذا رجع الامر الينا باعتبار كونها معصية في نفسها هو المراد من عدم صحتها فان لم يرجع الامر الينا لم يكن لنا التعرض لهم فيما يقتضيه شرعهم وان كان لنا المنع لو ارادوا احداثها فيما لا يجوز الاحداث فيه وكذا الكلام في شراء الخمر او الخنزير او الوقف عليهما او غير ذلك من المحرمات والزامهم بما الزموا به انفسهم في غير ذلك ولو اوصى للراهب والقسيس وغيرهم جاز كما تجوز الصدقة عليهم والهبة وغيرهما بلا خلاف ولا اشكال للعموم وضمير الجمع في العبارة اما لان لام الجنس تلحقها بالمتعدد ولان اقل الجمع اثنان او لان المراد به اهل الذمة والامر سهل ولو اوصى بالكنيسة مثلا للمارة والصلوة ففي هي قيل تبطل الوصية في الصلوة وتصح في نزول المارة فتبنى كنيسة بنصف الثلث لنزول المارة خاصة فان لم يمكن ذلك بطلت الوصية وقيل تبنى الكنيسة بالثلث وتكون لنزول المارة ويمنعون من الاجتماع في الصلوة وفي الوجهين قوة قلت لعل الحكم ببطلان الوصية اقوى منهما لكونها من الوصية بالمحرم وان اشترك معه غاية حلة فتامل

المسئلة الخامسة يجوز للمسلم اجرة رم الكنائس والبيع واصلاحها من بناء وتجارة وغير ذلك في لا يحرم بلا خلاف اجده بل قد سمعت ما عن هي من الاتفاق على جواز رم ما استشعث منها ولسبق الوجه في الكراهة بعد التسامح فيها انه نوع اعانة لهم على ما يفعلونه من المحرمات فيها من صلوة ونحوها

الركن الرابع في قتال اهل البغي الذي هو لغة مجاوزة الحد والظلم والاستعلاء وطلب الشيء وفي عرف المتشرعة الخروج عن طاعة الامام العادل على الوجه الاتي والمناسبة بينه بين الجميع واضحة وان كانت هي في الظلم اتم ومن ذلك وغيره يعلم ان البغاة اسم ذم خلافا لبعض العامة فانكره وقال المراد بالبغاة المخطئون من اهل الاجتهاد وهو كما ترى ناش عن عناد وعلى كل حال فالخبر الاسياف المروي في بيت في وعليه الاصحاب يشتمل انشاء الله فيما ذكره بعض من نزل فيهم قوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين وان كان قد اشكله بانها في المؤمنين والفرق الثلثة عندنا كفار وان انتحلوا الاسلام ولفظ البغي فيها اعم من ذلك اذ يمكن ارادة التعدي من بعض المؤمنين لكن يمكن ان يكون على ضرب من المجاز ولو باعتبار معتقدهم كما ستعرف ذلك وعلى كل حال فقد قيل انه يستفاد منها امور خمسة احدها ان البغاة على الامام مؤمنون لان الله تع سماهم مؤمنين وهو لا يوافق اصولنا في الامامة وفيه حمل على ضرب من المجاز بناء على الظاهر او على ما كانوا عليه او على ما يعتقدونه نحو قوله تع وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين لهم كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون مع العلم انه في المنافقين بل في هي من صفة المنافقين اجماعا الثاني وجوب قتالهم وهو كذلك عندنا كما ستعرف انشاء الله الثالث وجوب القتال الى غاية وهو كذلك ايضا للنص الاية كما ستعرف الرابع عدم الرجوع على اهل البغي بنفس او مال بعد الصلح لعدم ذكر شيء منهما بعده وهو منا في عندنا كما ستعرف بل ولقوله تع فيها واقسطوا المراد به العدل الخامس دلالتها على جواز قتال كل من منع حقا لمولويته فلم يفعل للعلة التي جوزت قتال البغاة وفيه انها مستنبطة وليست حجة عندنا خصوصا بعد معلومية تفاوت الحقوق وان اعظمها مخالفة الامام على وجه يترتب عليه الفساد في الدين فلا يقاس عليه غيره كما هو واضح وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين فضلا عن المؤمنين في انه يجب قتال من خرج على امام عادل بالسيف ونحوه اذا ندب الامام اليه عموما او خصوصا او من نصبه الامام لذلك وما يشمله بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص من طرق العامة والخاصة مضافا الى ما سمعته من الكتاب بناء على نزوله فيهم كما تسمع التصريح به في خبر الاسياف في الخاتمة

في قتال اهل البغي

المروي

المروي في ذيب عمل به الاصحاب منهم الناكثون اصحاب الجمل اعوان الامرئة والقاسطون اهل الشام والمارقون الخوارج لانهم كلاب اهل
النار وقد مرقوا من الدين كما يمرق السهم من الرمية ولا يجاوز الايمان تراقيهم وقد بشر النبي ص امير المؤمنين ع بمباشرة قتالهم اجمع من بعده
كما استمعت في خبر الاسياف وغيره انه الذي يقاتل على تأويل القرآن كما قاتل هو على تنزيله وعن علي ع انه قال امرت بقتال الناكثين و
القاسطين والمارقين ففعلت ما امرت وقال ع ايضا والله ما وجدت الا قتالهم او الكفر بما انزل الله تعالى على نبيه ص وعن الباقر ع انه ذكر الذين حاربهم علي
ع فقال اما انهم اعظم جرما ممن حارب رسول الله صلى الله عليه وآله قيل له وكيف ذلك يا بن رسول الله قال لان اولئك كانوا جاهلية وهؤلاء
قرؤا القرآن وعرفوا فضل اهل الفضل فأتوا ما اتوا بعد البصيرة وكيف كان فالتأخير عنه كبيرة بلا خلاف ولا اشكال خصوصا بعد امر كان من
الجهاد بل هو من اعظم افراده وفي خبر هاشم بن بريد قال سمعت زيد بن علي يقول كان علي ع في حربه اعظم اجرا من قيامه مع رسول الله ص في حربه
قال قلت اي شيء تقول اصلحك الله قال فقال لي لانه كان مع رسول الله ص تابعا ولم يكن له الا اجر تبعيته وكان في هذا متبوعا وكان له اجر
كل من تبعه لكن اذا قام به من فيه غنى سقط عن الباقين ما لم يستنهض الامام ع على التعيين اذ هو واجب كفاية كجهاد المشركين وح فالمراد من ندب
الامام او منصوبه طلب من تقوم به الكفاية من المسلمين والا فلو امرهم على العموم الاستغراقي وجب امتثال امره فيكون عينيا من هذه
الحيثية كالذي يستنهضه الامام بخصوصه كما هو واضح وفي خبر محمد بن عمر بن علي ع عن ابيه عن جده ع عن النبي ص المروي مسندا عن مجالس
الحسن بن محمد الطوسي انه قال رسول الله ص ان الله تعالى قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين معي
فقلت يا رسول الله ص وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد قال فتنة قوم يشهدون ان لا اله الا الله واني رسول الله ص وهم مخالفون
لسنتي وطاعنون في ديني فقلت فعلى ما نقاتلهم يا رسول الله ص وهم يشهدون ان لا اله الا الله وانك رسول الله ص فقال على احداثهم في دينهم و
فراقهم لامري واستحلالهم دم عترتي الحديث وعن علي ع انه حرض الناس على القتال يوم الجمل فقال قاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون ثم
قال والله ما رمي اهل هذه الاية بسهم قبل اليوم وعنه ع انه قال يوم صفين اقتلوا بقية الاحزاب واولياء الشيطان اقتلوا من يقول كذب الله
ورسوله وتقولون صدق الله ورسوله ومن ذلك وغيره كان الفرار في حربهم كالفرار في حرب المشركين وانه يجب مصابرتهم حتى يفيئوا او يقتلوا
وان استعاذوا بالمصاحف والدعوة الى حكم الكتاب لم يلتفت الى قولهم اذا كان قد دعوا اليه فامتنعوا فيقاتلون ح حتى يصيحوا بالغشة على
وجه لم يعلم كونه خديعة وما وقع من امير المؤمنين ع في صفين كان مغلوبا عليه من جيشه الذي كان اكثره من المخالفين والا فهو قد صابرهم و
اي مصابرة خصوصا ليلة الهرير في وقعة صفين وعن عبد الرحمن السلمي قال شهدت صفين مع علي ع فنظرت الى عمار بن ياسر وقد حمل فابلى
وانصرف وقد انثني سيفه من الضرب وكان مع علي ع جماعة قد سمعوا قول رسول الله ص لعمار يا عمار تقتلك الفئة الباغية فكان لا يسلك واديا
الا اتبعوه فنظرت الى هاشم بن عتبة المرقال صاحب راية علي ع وقد ركز الراية وكان هاشم اعور فقال له عمار يا هاشم اعورا وجبنا لا خير في اعور
لا يغشى الناس فانتزع هاشم الراية وهو يقول اعور يبغي اهله محلا قد عالج الحياة حتى ملا لا بد ان يفل او يفلا فقال عمار
اقدم يا هاشم الى ان قال فحملا جميعا فما رجعا حتى قتلا وعن علي ع انه اعطى الراية يوم الجمل محمد بن الحنفية واقامه بين يديه وقدم الحسن ع
على الميمنة والحسين ع على الميسرة ووقف خلف الراية على بغلة رسول الله ص الشهباء قال ابن الحنفية فدنى منا القوم ورشقونا بالنبل و
قتلوا رجلا فالتفت الى امير المؤمنين ع فرأيته نائما قد استثقل نوما فقلت يا امير المؤمنين على مثل هذا الحال تنام وقد فضحونا بالنبل وقتلوا رجلا
منا هلك الناس فقال علي ع لا اراك الا تحن حنين العذراء الراية راية رسول الله ص فاخذها فهزها وكانت الريح في وجوهنا فانقلبت
عليهم فحمل علي ع عن ذراعه وشد عليهم فضرب بسيفه حتى صبغ كم قبائه وانحنى سيفه وكيف كان فقتال البغاة كقتال المشركين في الوجوب و
كفايته به وكون تركه كبيرة وان الفرار منه بلا خلاف اجده في شيء من ذلك كما عن به في المنتهى والنصوص من الطرفين وافية كفعل علي ع في قتال الفرق
الثلاثة والمقتول مع العادل شهيد لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه بلا خلاف اجده فيه بل ظاهر المنتهى الاجماع عليه وبالجملة هم كالمشركين في اصل
القتال والمصابرة ونحوها مما تقدم هناك حتى بالنسبة الى قتل الوالد وغيره من الارحام الذي حكي عن الشيخ هنا كراهيته بل في المنتهى نسبته الى اكثر
العلماء وان كان فيه ان التعارض مخصوص بالوالد للامر بالصحبة في الدنيا معروفا ومع فرض التكافؤ من جميع الوجوه يتجه التخيير وما غير الوالد
فهو باق على مقتضى عموم القتل كالمشرك الرحم بل يمكن منع التكافؤ في الاول لقوة دليل وجوب قتالهم المؤيد باعزاز الدين ونهي النبي ص
ابا بكر وابا حذيفة عن قتل ابويهما لم يثبت من طرقنا والغرض من ذلك بيان اتحاد كيفية قتال المشركين والبغاة من هذا الوجه ونحوه نعم
من كان من اهل البغي لهم فئة يرجع اليها جاز الاجهاز على جريحهم واتباع مدبرهم وقتل اسيرهم ومن لم يكن لهم فئة فالقصد بمحاربتهم تفريق
كلمتهم فلا يتبع لهم مدبر ولا يجهز على جريح ولا يقتل لهم مأسور بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نعم في س و نقل الحسن انهم يعرضون على
السيف فمن تاب منهم ترك والا قتل الا انه لم نعرف القائل به بل المعلوم من فعل علي ع في اهل الجمل خلافه وح فلا خلاف معتد به
فيه بل في المنتهى ويحكى عن كره نسبته الى علمائنا بل عن الغنية الاجماع عليه صريحا وهو الحجة بعد خبر حفص بن غياث سئلت ابا عبد الله ع
عن الطائفتين من المؤمنين احدهما باغية والاخرى عادلة فهزمت العادلة الباغية قال ليس لاهل العدل ان يتبعوا مدبرا ولا يجهزوا على

جريح ولا يقتلوا اسيرا وهذا اذا لم يبق من اهل البغي احد ولم يكن فئة يرجعون اليها فاذا كانت لهم فئة يرجعون اليها فان اسيرهم يقتل ومدبرهم
يتبع وجريحهم يجهز عليه وخبر الحسن بن علي بن شعبة المروي عن تحف العقول عن ابي الحسن الثالث ع انه قال في جواب مسائل يحيى بن اكثم واما
قولك ان عليا ع قتل اهل صفين مقبلين ومدبرين واجهز على جريحهم وانه يوم الجمل لم يتبع موليا ولم يجهز على جريح ومن القى سلاحه امنه
ومن دخل داره امنه ان اهل الجمل قتل امامهم ولم تكن لهم فئة يرجعون اليها انما رجع القوم الى منازلهم غير محاربين ولا مخالفين ولا منابذين رضوا
بالكف عنهم فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم والكف عن اذاهم اذ لم يطلبوا عليه اعوانا واهل صفين كانوا يرجعون الى فئة مستعدة
وامام يجمع لهم السلاح الدروع والرماح والسيوف ويسني لهم العطاء ويهيئ لهم المنازل ويعود مريضهم ويجبر كسيرهم ويداوي جريحهم
ويحمل راجلهم ويكسو حاسرهم ويردهم فيرجعون الى محاربتهم وقتالهم فلم يساو بين الفريقين في الحكم لما عرف من الحكم في قتال اهل التوحيد
لكنه شرح ذلك لهم فمن رغب عرض على السيف او يتوب عن ذلك وعن شريك قال لما هزم الناس يوم الجمل قال امير المؤمنين ع لا تتبعوا موليا
ولا تجهزوا على جريح ومن اغلق بابه فهو امن فلما كان يوم صفين قتل المقبل والمدبر واجاز على جريح فقال ابان بن تغلب لعبد الله
بن شريك هاتان سيرتان مختلفتان فقال ان اهل الجمل قتل طلحة والزبير وان معاوية كان قائما بعينه وكان قائدهم وفي الدعائم عن
ابي جعفر ع انه قال سار علي ع بالمن والعفو في عدوه من اجل شيعته لانه كان يعلم انه سيظهر عليهم عدوهم من بعده فاحب ان يقتدي من جاء بعده
به فيسير في شيعته بسيرته ولا يجاوز فعله فيرى الناس انه قد تعدى وظلم اذا انهزم اهل البغي وكان لهم فئة يلجئون اليها طلبوا واجهز على جرحاهم
واتبعوا وقتلوا ما امكن اتباعهم وقتالهم كذلك سار علي ع في اصحاب صفين لان معاوية كان وراءهم واذا لم يكن لهم فئة لم يطلبوا ولم يجهز على
جرحاهم لانهم اذا ولوا تفرقوا الى غير ذلك من النصوص التي قد تظافرت في انه ع سار في اهل الجمل بالمن والعفو قال ابو حمزة الثمالي قلت لعلي بن
الحسين ع بما سار علي بن ابي طالب فقال ان ابا اليقظان كان رجلا حادا فقال يا امير المؤمنين ع بم تسير في هؤلاء غدا فقال بالمن كما سار رسول
الله ص في اهل مكة وعن الاصبغ ان امير المؤمنين ع يوم الجمل لما قتل طلحة والزبير وقبض على عائشة وانهزم اصحاب الجمل نادى مناديه لا تجهزوا على
جريح ولا تتبعوا مدبرا ومن القى سلاحه فهو امن ثم دعا ببغلة رسول الله ص الشهباء فركبها ثم قال تعال يا فلان وتعال يا فلان حتى جمع اليه ازهاء
من ستين شيخا كلهم من همدان قد تنكبوا الترسة وتقلدوا السيوف ولبسوا المغافر فسار وهم حوله حتى انتهى الى دار عظيمة فاستفتح ففتح له
فاذا هو بنساء يبكين بفناء الدار فلما نظرن اليه صحن صيحة واحدة وقلن هذا قاتل الاحبة فلم يقل لهن شيئا وسأل عن حجرة عائشة ففتح
له بابها وسمع بينهما كلام شبيه بالمعاذير لا والله وبلى والله ثم خرج فنظر الى امرأة ادماء طويلة فقال لها يا صفية فاتته مسرعة فقال الا
تبعدين هؤلاء الكلبات يزعمن اني قاتل الاحبة ولو كنت قاتل الاحبة لقتلت من في هذه الحجرة ومن في هذه واومى الى ثلث حجر فذهبت
اليهن وقالت لهن فما بقيت في الدار صائحة الا سكتت ولا قائمة الا قعدت قال الاصبغ وكان في احدى الحجر عائشة ومن معها من خاصتها
وفي الاخرى مروان بن الحكم وشباب من قريش وفي الاخرى عبد الله بن الزبير واهله فقيل للاصبغ فهلا بسطتم ايديكم على هؤلاء فقتلتموهم اليس
هؤلاء كانوا اصحاب القرحة فلم استبقيتموهم قال قد ضربنا والله بايدينا الى قوائم سيوفنا واحددنا ابصارنا نحوه لكي يأمرنا فيهم بامر فما فعل
واوسعهم عفوا ولعل لهذه النصوص ونحوها قال الشيخ وابنا ادريس وحمزة فيما حكي عنهم انه يعتبر في جريان حكم البغاة كونهم في منعة وكثرة لا
يمكن كفهم وتفريق جمعهم الا بالانفاق وتجهيز الجيوش والقتال فاما ان كانوا نفرا يسيرا كالواحد والاثنين والعشرة وكيدهم ضعيف لم يجر
عليهم حكم اهل البغي وهو المحكي عن الشافعي مستدلين عليه بان ابن ملجم لما جرح عليا وقبض عليه وصى امير المؤمنين ع بالاحسان اليه فقال ان
برئت فانا اولى بامري وان مت فلا تمثلوا به ولكن عن بعض الجمهور جريان حكم البغاة حتى على الواحد اذا خرج بالسيف بل في المنتهى وعن كره انه
قوي بل قيل انه مقتضى اطلاق المتن وعد ود وغيرها وان كان قد يناقش بانسياق غير ذلك من الاطلاق المزبور خصوصا بعد ذكرهم الفئة
ونحوها مما يظهر منه الاجماع المعتد به لا اقل من الشك فيبقى الاصل ح بحاله نعم يجري عليهم حكم المحارب لو فرض شهر السلاح وغيره مما
يندرج فيه وحكي عن الشيخ ايضا وابني حمزة وادريس اشتراط الخروج عن قبضة الامام منفردين عنه في بلد او بادية في جريان حكم البغاة اما
لو كانوا معه في قبضته فليسوا اهل بغي ولعله للمرسل ان عليا ع كان يخطب فقال رجل بباب المسجد لا حكم الا لله تعريضا بعلي ع انه حكم
في دين الله الرجال فقال علي كلمة حق اريد بها باطل لكم علينا ثلث لا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا اسم الله فيها ولا نمنعكم الفيء ما دامت ايديكم
معنا ولا نبدأكم بقتال اذ المراد من قوله ما دامت ايديكم معنا عدم الانفراد ولكنه كما ترى خصوصا مع اشتراط الحجية نعم قد يقال ان حكم البغاة
لم يعلم الا من فعل علي ع كما اعترف به الشافعي وغيره ولم يثبت لنا شيء من فعله فيما عدا الفرق الثلاثة وقد كانوا كذلك وربما حكي عنهم اشتراط
ان يكونوا على المباينة بتأويل يعتقدونه ولم نجد لهم ما يدل عليه بل الواقع من علي ع مع اهل الجمل وصفين خلافه ضرورة عدم شبهة
لهم نعم قد كان ذلك في خصوص الخوارج نعم في خبر السكوني عن جعفر ع عن ابيه عن ابائه ع ان امير المؤمنين ع من اهل النهروان لا يقاتلهم
احد بعدي الا من هو اولى بالحق منه كما هو المحكي عن خط العلامة بيده فيكون ح اخبارا لا نهيا وفي بعض الامر هو اولى بالحق منهم وفي
خبره الاخر عن جعفر عن ابيه ع ايضا قال ذكرت الحرورية عند علي ع قال ان خرجوا على امام عادل او جماعة فقاتلوهم وان خرجوا على امام جائر فلا

تقاتلوهم فان لهم في ذلك مقالا وفي خبر جميل بن دراج قال قال رجل لابي عبد الله ع الخوارج شكاك فقال نعم قال فقال بعض اصحابه كيف وهم يدعون
الى البراز قال ذلك مما يجدون في انفسهم وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع لا تقتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فاخطاه كمن طلب الباطل فادركه
يعني معوية واصحابه والغرض من ذلك تنقيح موضوع البغاة على وجه يجري عليه احكامهم والا فقد يجب قتلهم لكونهم محاربين او لانهم نصاب
لاستحلالهم دماء المسلمين وتكفيرهم امير المؤمنين ع ونحو ذلك مما هو انكار ضروري الدين او لغير ذلك من موجبات القتل التي هي مذهبهم فانهم لم يبقوا
على ما كانوا عليه حال خروجهم بل صارت لهم عقايد ملعونة خرجوا بها عن ربقة الاسلام ولذا حكم الاصحاب بنجاستهم في كتاب الطهارة من غير خلاف يعرف
فيه بينهم كيف كان فقد عرفت عدم اعتبار الشبهة ايضا في البغي للقطع بكون اهل الجمل وصفين منهم ولا شبهة لهم كما ان من حكم اهل البصرة والنهر نعلم
ايضا عدم اعتبار نصب امام لانفسهم كما عن بعض العامة نعم الظاهر عدم الخلاف بل ولا الاشكال في اعتبار ارشادهم قبل القتال وذكر ما تزيح عنهم الشبهة
كما فعل امير المؤمنين ع في حربهم بنفسه وبرسله حتى ذكر ما ذكر لهم جريا على عادته ثم لم يكتف بذلك حتى بدؤه بالحرب ففعل بهم ما فعل والله العالم

مسائل

الاولى لا يجوز سبي ذراري البغاة وان تولدوا بعد البغي ولا تملك نساؤهم اجماعا محصلا ومحكيا عن ير وغيره بل عن التذكرة نفي الخلاف
فيه بين اهل العلم وعن كره بين الامة لكن في لف ونك نسبته الى المشهور ولعله لما في س قال ونقل الحسن ان للامام ذلك ان شاء لمفهوم قول علي عليه السلم
اني مننت على اهل البصرة كما من رسول الله ص على اهل مكة وقد كان لرسول الله ص ان يسبي فكذا الامام ع وهو شاذ قلت بل لم نعرفه لاحد منا مع
احتمال كون مراده انه قد كان ذلك لامير المؤمنين ع لو اراده الا ان التقية جعلت الحكم كذلك كما استفاضت به النصوص ففي خبر عبد الله
بن سليمان قلت لابي عبد الله ع ان الناس يروون ان عليا قتل اهل البصرة وترك اموالهم فقال ان دار الشرك يحل ما فيها وان دار الاسلام لا يحل
ما فيها فقال ان عليا ع انما من عليهم كما من رسول الله ص على اهل مكة وانما ترك علي ع لانه كان يعلم انه سيكون له شيعة وان دولة
الباطل ستظهر عليهم فاراد ان يقتدى به في شيعته وقد رايتم اثار ذلك هو ذا سائر في الناس بسيرة علي ع ولو قتل علي ع اهل البصرة جميعا و
اتخذ اموالهم لكان ذلك له حلالا لكنه من عليهم ليمن على شيعته من بعده وخبر زرارة عن ابي جعفر ع لولا ان عليا ع سار في اهل حربه بالكف
عن السبي والغنيمة للقيت شيعته من الناس بلاء عظيما ثم قال والله لسيرته كانت خيرا لكم مما طلعت عليه الشمس وخبر ابي بكر الحضرمي سمعت ابا عبد الله ع
يقول لسيرة علي ع في اهل البصرة كانت خيرا لشيعته مما طلعت عليه الشمس انه علم ان للقوم دولة فلو سباهم لسبيت شيعته قلت فاخبرني
عن القائم عليه السلم يسير بسيرته قال لا ان عليا ع سار فيهم بالمن لما علم من دولتهم وان القائم يسير فيهم بخلاف تلك السيرة لانه لا دولة لهم
وخبر الحسن بن هرون بياع الانماط قال كنت عند ابي عبد الله ع جالسا فسأله معلى بن خنيس ايسير الامام بخلاف سيرة علي ع قال نعم وذلك ان عليا
عليه السلم سار بالمن والكف لانه علم ان شيعته سيظهر عليهم وان القائم ع اذا قام سار فيهم بالسيف والسبي لانه يعلم ان شيعته لن يظهر عليهم من بعده
ابدا الى غير ذلك من النصوص المروية في ئل وغيرها بل يمكن دعوى القطع بمضمونها ان لم يمكن دعوى تواترها بالمعنى المصطلح فلعل القائل المزبور
اراد هذا المعنى لا ان المراد جواز السبي في زمان الهدنة الذي هو زمان صاحب الامر عليه السلم قال محمد بن مسلم سئلت ابا جعفر ع عن القائم اذا قام باي سيرة
يسير في الناس فقال بسيرة ما سار به رسول الله ص حتى يظهر الاسلام قلت وما كانت سيرة رسول الله ص قال ابطل ما كان في الجاهلية واستقبل الناس
بالعدل وكذلك القائم ع اذا قام يبطل ما كان في الهدنة مما كان في ايدي الناس ويستقبل بهم العدل ولا ينافي ذلك ما في جملة من النصوص من جواب علي ع
لما سئل عن السبي فقال ايكم ياخذ ام المؤمنين في سهمه منها خبر مروان بن الحكم قال لما هزمنا علي ع بالبصرة رد على الناس اموالهم من اقام بينة اعطاه ومن لم يقم
بينة احلفه فقال له قائل يا امير المؤمنين ع اقسم الفيء بيننا والسبي قال فلما اكثروا قال ايكم ياخذ ام المؤمنين في سهمه فكفوا وعن الصدوق في ير انه
روي ان الناس اجتمعوا الى امير المؤمنين ع يوم البصرة فقالوا يا امير المؤمنين ع اقسم بيننا غنائمهم قال ايكم ياخذ ام المؤمنين في سهمه ضرورة
كون ذلك منه اسكاتا للخصم والا فالاصل هو ما تضمنته النصوص السابقة الذي لا يمكن ان يبوح به فان اكثر جيشه مخالفون كما صرح ع به في
بعض خطبه بل هو من المعلوم من كتب السير والتواريخ ويكفيك خبر النهي عن الاجتماع في نافلة شهر رمضان المشتمل على صيحة الكوفة من جميع
جوانبها واسنة عمراه فكف عن النهي عن ذلك فالعمدة ح هذا وهو تكليف كالاصلي بل الاجر في التعبد به اعظم من الاجر بالعمل بالاول حال عدم التقية
والا فقوله ع ايكم ياخذ ام المؤمنين الى اخره يمكن الجواب عنه باستثنائها خاصة الا انه ع اراد بذلك اسكاتهم وجوابا على ما عندهم من الاعتقاد
وبه قطع حجة الخوارج لما انكروا عليه ما فعله بالبصرة من سفك الدماء وعدم السبي او غير ذلك من الحكم التي هو ادرى بها ولكن الامر المخزون المكنون
هو الذي ابداه ائمة الهدى على انه ع مع منه عليهم بما من وكانت سيرته معلومة لديهم وقد فعلوا في كربلاء ما فعلوا ومما تضمنته النصوص المزبورة
تنكشف الشبهة عن جملة من الامور منها انكاح عمر لام كلثوم ومنها ملاقاتهم بالرطوبة ونحوها وغير ذلك من المعاملة معاملة المسلم الحقيقي وحاصله
ان هذا الزمان المسمى في النصوص بزمان الهدنة تجري عليهم فيه جميع احكام المسلمين في الطهارة واكل الذبايح والمناكحات وحرمة الاموال ونحو
ذلك حتى يظهر الحق فيجري عليهم ح حكم الكفار الحربيين ومنه خبر مسعدة بن زياد المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع لم يكن ينسب
احدا من اهل البغي الى الشرك ولا الى النفاق ولكن كان يقول اخواننا بغوا علينا وخبر الفضل بن شاذان عن الرضا ع المروي مسندا عن العيون في
حديث طويل فلا يحل قتل احد من النصاب والكفار في دار التقية الا قاتل او ساع في فساد وذلك اذا لم تخف على نفسك واصحابك في الدعائم

عن علي ع انه سئل عن الذين قاتلهم من اهل القبلة اكافرون هم قال كفروا بالاحكام وكفروا بالنعم ليس كفر المشركين الذين دفعوا النبوة ولم يقروا
بالاسلام ولو كانوا كذلك ما حلت لنا مناكحتهم ولا ذبائحهم ولا مواريثهم الى غير ذلك من النصوص الدالة على جريان حكم المسلمين على البغاة من حيث
البغي في زمن الهدنة فضلا عما هو المعلوم من تتبع كتب السير من مخالطتهم وعدم التجنب عن اسارهم وغير ذلك من احكام المسلمين وان وجب قتالهم على
الوجه الذي ذكرناه لكن ذلك اعم من الكفر نعم الخوارج منهم قد اتخذوا بعد ذلك دينا واعتقدوا اعتقادات صاروا بها كفارا لا من حيث كونهم
بغاة واما تغسيلهم ودفنهم والصلوة عليهم فقد فرعه بعضهم على الكفر وعدمه ولكن قد يقال بعدم وجوب ذلك وان لم نقل بكفرهم لما حيلولهم ولكن لهم
حكمهم بعد موتهم كما سمعته سابقا في مطلق منكر الامامة ومن ذلك يعلم الحال في **المسئلة الثانية** التي هي لا يجوز تملك شيء من اموالهم
التي لم يحوها العسكر سواء كانت مما ينقل كالثياب والالات او لا ينقل كالعقارات لتحقق الاسلام المقتضي لحقن الدم والمال بلا خلاف اجده في
شيء من ذلك بل في لك هو موضع وفاق بل في صريح هى وس ومحكي الغنية وير الاجماع عليه بل يمكن دعوى القطع به بملاحظة ما وقع من امير
المؤمنين ع في حرب اهل البصرة والنهر بعد الاستيلاء عليهم مضافا الى ما سمعته من النصوص السابقة نعم ما حكاه الحسن بن ابي عقيل مثله يأتي هنا
ايضا وقد سمعت تحقيق الحال فيه على وجه لا يقدح في محكي الاجماع ولا محصله فمن الغريب دعوى بعض الناس الشهرة سابقا بالنسبة الى السبي للذرية
والنساء والاجماع في المقام على عدم جواز تملك المال الذي لم يحوه العسكر مع اتحاد المقامين ولكن الامر سهل وهل يؤخذ ما حواه العسكر مما ينقل ويحول
كالسلاح والدواب وغيرهما قيل والقائل المرتضى وابن ادريس والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في س على ما حكي عن بعضهم لا يؤخذ لما ذكرناه
من العلة التي قد عرفت دلالة النصوص عليها عموما وخصوصا بل عن الناصريات لا اعلم خلافا من الفقهاء فيه وعن ير اجماعنا بل المسلمين عليه وعن كره نسبته
الى العلماء وقيل والقائل العماني والاسكافي والشيخ في محكي ف ويه والجمل والقاضي والحلبي وابن حمزة والفاضل في لف وثاني الشهيدين والكركي
على ما حكي عن بعضهم نعم يؤخذ عملا بسيرة علي ع وهو الاظهر عند المص وفي لف نسبته الى الاكثر وعن ف ما يحويه عسكر البغاة يجوز اخذه والانتفاع
به ويكون غنيمة يقسم في المقاتلة وما لم يحوه العسكر لا يتعرض له واستدل على ذلك باجماع الفرقة واخبارهم وهو جيد لو ثبت ان تلك السيرة عليها ضرورة
كون ما ح المخصصة للعمومات الدالة على حرمة مال المسلم ودعواها من المص غير معارض بدعواها من غيره كالشهيد في س وغيره على العكس حتى
استدل بها على العكس قال وهو الاقرب عملا بسيرة علي ع في اهل البصرة فانه امر برد اموالهم فاخذت حتى القدور كما ان ما عن العماني من انه روي
ان رجلا من عبد القيس قام يوم الجمل فقال يا امير المؤمنين ع ما عدلت حين تقسم بيننا اموالهم ولا تقسم بيننا نساءهم ولا ابناءهم فقال له ان
كنت كاذبا فلا اماتك الله حتى تدرك غلام ثقيف وذلك ان دار الهجرة حرمت ما فيها وان دار الشرك احلت ما فيها فايكم ياخذ امه من سهمه
فقام رجل فقال وما غلام ثقيف يا امير المؤمنين فقال عبد لا يدع لله حرمة الا انتهكها قال يقتل او يموت قال بل يقصمه الله قاصم الجبارين و
الشيخ في ط روى اصحابنا ان ما يحويه العسكر من الاموال فانه يقسم معارض بما عن ط من انه روي ان عليا ع لما هزم الناس يوم الجمل قالوا له يا
امير المؤمنين ع الا تاخذ اموالهم قال لا لانهم تحرموا بحرمة الاسلام فلا تحل اموالهم في دار الهجرة وفيه ايضا روى ابو قيس ان عليا ع نادى من وجد
ماله فليأخذه فمر بنا رجل فعرف قدرا نطبخ فيها فسألناه ان يصبر حتى ينضج فلم يفعل فرمى برجله فاخذه وبما تقدم من خبر مروان وغيره مما سبق
مضافا الى العلة المزبورة ولعل الجمع بين النصوص حمل انه ع قد اذن لهم باخذ المال الذي عند العسكر ثم بعد ان وضعت الحرب اوزارها غرمه من
بيت المال لاهله حتى انه ع كان يكتفي من المدعي باليمين واما اجماع الخلاف فمعارض بما سمعته من الاجماع على عكسه مع ان مرسل الا تقتضي
صحة الرواية كقول الشيخ في ط روى اصحابنا خصوصا بعد ان روى في ف ما سمعت فلا اقل من التعارض فتبقى العمومات سالمة خصوصا بملاحظة
ما سمعته من مراعاة علي ع حال شيعته من بعده نعم لا يضمن ما تلف من مال الباغي حال الحرب من دابة او سلاح او غيرهما وان كان المباشر
لا تلافه تابع العادل لان السبب فيه اقوى من المباشر ولذا لم يضمن لعايشة جملها الذي كان شيطانا حين امر بعقره بل الامر بقتالهم ودفاعهم
يستلزم عرفا ذلك بل عن ابي حنيفة والمرتضى منا جواز الانتفاع بدوابهم وسلاحهم حال الحرب في قتالهم ولا كذلك لا يخلو من وجه لاطلاق
الامر بقتالهم خلافا للشافعي فالاظهر ح الاول لا الثاني ومن ذلك يظهر لك ما في لف فانه اطنب في الاستدلال بامور ما كنا لنؤثر توهمها
منه منها ان القائل بالاخذ اكثر فالظن به اقوى ومنها ان المرسل للرواية العماني وهو شيخ من علمائنا تقبل مراسيله ومنها ان البغاة عند
بعض علمائنا كفار وهي كغيرها مما ذكره بعد كما ترى والله العالم **المسئلة الثالثة** ما حواه العسكر للمقاتلة خاصة يقسم للراجل سهم
وللفارس سهمان ولذي الفرسين والافراس ثلثة بلا خلاف اجده بين القائلين به ولعله لالحاق حكم البغاة بحكم اهل الحرب في ذلك لما سمعته من بعض
النصوص الدالة عليه كخبر ابي البختري عن جعفر بن محمد ع عن ابيه ع عن علي ع القتل قتلان قتل كفارة وقتل درجة والقتال قتالان قتال الا
قتال الفئة الباغية حتى يفيئوا وقتال الفئة الكافرة حتى يسلموا ونحو مما يستفاد منه كونهم كاهل الحرب وح يتجه في غنيمتهم ما سمعته في قسمة
الغنيمة من اخراج الخمس وغيره مما تقدم سابقا لكن لم يحك عن فعل امير المؤمنين ع الذي هو الاصل في حكم البغاة كما اعترف به المؤلف والمحقق الثاني
شيء من ذلك بل لعل المتحقق خلافه نعم قد اخذ الناس ما اخذوا وفيهم الاعراب وغيرهم ممن لا معرفة ولا مبالاة له في هذه الامور ولذا نادى منادية
بما سمعت وغرم للمدعي بيمينه ومن ذلك يظهر لك زيادة على ما عرفت ضعف القول الذي المتقدم في المسئلة الثانية الذي مبنى الحكم

هنا عليه كما هو واضح لو تترسوا بالاطفال ونحوهم ممن هو غير مقاتل ولم يمكن التوصل اليهم الا بقتلهم قتلوا كما سمعته في المشركين ترجيحاً للمادة على حرمة قتل النساء والاطفال كما انهم كذلك لو قاتلوا معهم لذا شق الهودج بالنبال وان استوثروا الطلقوا لكن عن الشيخ في قتالهم يحبسون وفي ابن حمزة ابن الجنيد لم نعرف ماخذه واذا استوسر منهم مقاتل نفرش حبس حتى تنقضي الحرب لكن في بعض الاخبار ان عماراً جاء لامير المؤمنين ع باسير منهم فقتله والله العالم **خاتمة** من منع الزكوة لا مستحلاً فليس بمرتد قطعاً كمن ترك الصلوة والصوم والطلاق ذلك عليه في بعض النصوص منزل على ارادة بيان عظم الذنب في عظم العقوبة ولكن يجوز قتاله حتى يدفعها كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافاً كما اعترف به بعضهم بل عن هي نسبته الى قول العلماء بل في محكي كره الاجماع عليه هو الحجة بعد خبر ابان بن تغلب عن الصادق ع دمان في الاسلام حلال الله تعالى لا يقضي فيهما احد حتى يبعث الله قائمنا اهل البيت الخ قال الزاني المحصن نرجمه ومانع الزكوة نضرب عنقه وان كان يمكن حمله على مستحل المنع من المسلمين الذي لا اشكال ولا خلاف في كفره بل كان من الضروريات فحكمه حكم المرتد اما الاول فليس بمرتد قطعاً خلافاً للعامة فنسبوه مرتداً تبعاً لما وقع من ابي بكر في قوم منعوا الزكوة فارسل اليهم خالد بن الوليد لعنه الله فقتل رجالهم وسبى نساءهم حتى دخل بزوجة مالك في تلك الليلة ولكن ذلك قد كان لاغراض فاسدة خصوصاً بعد ان كان منعها عليه منهم لعدم امامته المقتضية وجوب طاعتهم له وبهذا هو الذي دعا الى ذلك الا ان مانع الزكوة عاص يقهر على اخذها منه فان لم يمكن الا بالقتال قوتل وهل غير الزكوة كذلك لم اجد فيه الان من تعرض لذلك لكن يقوى في النظر الحاقه بالخراج ونحوه من الحقوق العامة بها في ذلك كما يلوح من توعد امير المؤمنين ع ابن عباس لما اخذ خراج البصرة وذهب به الى مكة فيه انه لو فعل ذلك الحسن والحسين ع لفعلت كذا وكذا بل لعل الخمس ايضاً كذلك لظهور كون الوجه منع الناس حقوقها وهو مشترك بين الجميع ولكن ذلك كله من وظائف الامام ع الذي يجوز له القتال مع كل من خالف امره في حق وجب عليه دائماً كما عساه يشعر به ما منهم امير المؤمنين حال قتال الخوارج فانه قد طالبهم على ما في بعض الاخبار بالقود عن شخص قتلوه فقالوا انا جميعاً قتلناه وابوا فنابذهم كما ان كثيراً من الاحكام التي تقدمت مخصوصة به لا يتعدى منه الى غيره والله العالم ومن سب الامام العادل وجب قتله بلا خلاف اجده فيه بل في ظاهر محكي كره الاجماع عليه كما عن صريح جماعة وهو الحجة بعد قول النبي ص من سمع احداً يذكرني فالواجب عليه ان يقتل من شتمني ولا يرفع الى السلطان واذا رفع اليه كان عليه ان يقتل من نال مني المتمم بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الائمة الذين سبهم سبه ايضاً مع ما في اخر عمن سمع يشتم علياً فقال والله حلال الدم بل لعل اطلاق الفتاوى كصريح بعض النصوص عدم التوقف على اذن الامام كما عن الغنية الاجماع عليه بل لا ريب في اندراج الساب من المسلمين في الناصب الذي ورد فيه انه حلال الدم والمال بل ينبغي القطع بكفر الساب مع فرض استحلاله اذ هو من منكري الضرورة حتى بل الظاهر كفره وان لم يكن مستحلاً باعتبار كونه فعل ما يقتضي الكفر كهتك حرمة الكعبة والقرآن بل الامام اعظم منهما ولعله الظاهر وغيره لتعليله القتل بانه كافر مرتد بل الظاهر الحاق سب فاطمة عليها السلام بهم وكذا باقي الانبياء والملائكة اذ الجميع من شعائر الله تعالى شانه فهتكها هتك حرمة الله تعالى شانه بل لا يبعد القول بقتل الساب حداً وان تاب قلنا بقبول توبته كالمرتد الفطري وان لم يكن منه نعم لا ينبغي التعزير بالقتل في زمان الهدنة اذا سمع العاقل السب من بعض المخالفين قال الصادق ع في خبر اسحق بن عمار لولا انا نخاف عليكم ان يقتل رجل منكم برجل منهم ورجل منكم خير من الف رجل منهم لامرناكم بالقتل لهم ولكن ذلك الى الامام وقد تقدم خبر الفضل بن شاذان وعن الريان بن الصلت قلت للرضا ع ان العباسي يسمعني فيك ويذكرك كثيراً وهو كثيراً ما ينام عندي ويقيل فترى ان اخذ عليه واعصره حتى يموت ثم اقول مات فجأة فقال ونفض بيديه ثلث مرات لا يا ريان لا يا ريان فقلت ان الفضل بن سهل هو ذا يوجهني الى العراق في امواله والعباسي خارج بعدي بايام الى العراق فترى ان اقول لمواليك القميين ان يخرج منهم عشرون وثلثون رجلاً كانهم قطعوا الطريق وصعاليك فاذا اجتاز بهم قتلوه فيقال قتله الصعاليك فسكت فلم يقل نعم ولا لا قلت لعله لعدم وثوقه بثبات الامر لا فلا اشكال في الجواز بل الوجوب مع انا قد اشبعنا الكلام في المسئلة في مقاوم ولو عرض بالشتم عزر كما في غيره خلافاً لبعض العامة فلم يوجبه لعدم تعزير علي ع من عرض له بنحو ذلك المحتمل وجوهاً متعددة والله العالم واذا قاتل الذمي مع اهل البغي خرق الذمة بلا خلاف اجده فيه بل ولا اشكال بعد ان كان عقدها على خلاف ذلك فيجري عليه حكم الحربي حتى نعم عن كره وهي وغيرهما قبول دعوى الشبهة المحتملة في حقه فيبقى على ذمته حتى وفي س لو ادعوا الجهل والاكراه فالاقرب القبول ولا باس وللامام ان يستعين باهل الذمة مع الضرورة في قتال اهل البغي الذين هم كاهل الحرب وقد استعان رسول الله ص باهل الذمة عليهم كما تقدم سابقاً بلا خلاف اجده فيه الا من الشيخ في محكي ابي حنيفة هو خلاف ما عليه الاصحاب وانما ساء اليه التخريج من الشافعي وهو ان اهل الذمة يقتلون اهل البغي مقبلين ومدبرين وذلك غير جائز وهو كما ترى خصوصاً بعد ان كان في عسكر علي ع يوم الجمل مثل من قتل الزبير وهو قائم تحت شجرة وقتل محمد بن طلحة ولم يكن مقاتلاً بل قيل نهى علي ع عن قتله وغيره ممن لا يعرف هذه الحدود ويخطر في البال ان علياً ع كان يجوز له قتل الجميع لا خواص شيعته لان الناس جميعاً قد ارتدوا بعد النبي ص يوم السقيفة الا اربعة سلمان وابا ذر والمقداد وعماراً ثم رجع بعد ذلك اشخاص والباقون استمروا على كفرهم حتى مضت مدة ابي بكر وعمر وعثمان فاستولى الكفر عليهم اجمع حتى آل الامر اليه ع ولم يكن له طريق الى اقامة الحق فيهم الا بضرب بعضهم ببعض اياهم فقتل كان في محله لا خواص الشيعة الذين لم يتمكن من اقامة الحق بهم

خاصة والله العالم ولو اتلف الباغي على العادل او تابعه ولو ذمياً مالاً او نفساً في حال الحرب فضلاً عن غيره ضمنه بلا خلاف اجده فيه بيننا كما اعترف به الفاضل في محكي كره بل ظاهره او صريحه نفي الخلاف عليه وهو كذلك مضافاً الى عموم الادلة المقتضية له دون العكس كما عرفته سابقاً ومن اتى منهم ما يوجب حداً واعتصم بدار الحرب فمع الظفر به يقام عليه الحد بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به غيرهما بل ولا اشكال لما عرفت وان لم يكن كذلك في اهل الحرب لخبر الجب المستفاد من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين فلم يرجع عليهم بما اتلفوه من نفس او مال اذا اسلموا بل في س وكذا بجناية حربي على حربي هدراً اذا اسلما ولا يخفى في بحث ان كان خبر الجب يقتضيه

وليكن فيما ذكرناه من احكام الجهاد كفاية فان كثيراً منها موكولة الى دولة الحق التي يكون صاحبها اعلم من غيره بها عجل الله فرجه وسهل مخرجه ولكن لا باس بختم الكتاب بخبر حفص بن غياث المروي في قب ويب عن ابي عبد الله ع ليكون ختامه مسكاً قال سأل رجل ابي عن حروب امير المؤمنين ع وكان السائل من محبينا فقال له ابو جعفر ع بعث الله تعالى شانه محمداً صلى الله عليه وآله بخمسة اسياف ثلثة منها شاهرة فلا تغمد حتى تضع الحرب اوزارها ولن تضع الحرب اوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت الشمس من مغربها امن الناس كلهم في ذلك اليوم فيومئذ لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيراً وسيف منها مكفوف وسيف منها مغمود سله الى غيرنا وحكمه الينا واما السيوف الثلثة الشاهرة فسيف على مشركي العرب قال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا يعني امنوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين فهؤلاء لا يقبل منهم الا القتل او الدخول في الاسلام واموالهم وذراريهم سبي على ما سن رسول الله ص فانه سبى وعفى وقبل الفداء والسيف الثاني على اهل الذمة قال الله تعالى وقولوا للناس حسناً نزلت هذه الاية في اهل الذمة ثم نسخها قوله عز وجل قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فمن كان منهم في دار الاسلام فلن يقبل منهم الا الجزية او القتل ومالهم فيء وذراريهم سبي واذا قبلوا الجزية على انفسهم حرم علينا سبيهم وحرمت اموالهم وحلت لنا مناكحتهم ومن كان منهم في دار الحرب حل لنا سبيهم واموالهم ولم تحل لنا مناكحتهم ولم يقبل منهم الا دخول دار الاسلام او الجزية او القتل والسيف الثالث سيف على مشركي العجم يعني الترك والديلم والخزر قال الله تعالى في اول السورة الذين كفروا فقص قصتهم ثم قال فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما مناً بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها فاما قوله فاما مناً بعد يعني السبي منهم واما فداء يعني المفاداة بينهم وبين اهل الاسلام فهؤلاء لا يقبل منهم الا القتل او الدخول في الاسلام ولا يحل لنا مناكحتهم ما داموا في الحرب واما السيف المكفوف فسيف على اهل البغي والتاويل قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلما نزلت هذه الاية قال رسول الله ص ان منكم من يقاتل بعدي على التاويل كما قاتلت على التنزيل فسئل النبي ص من هو فقال خاصف النعل يعني امير المؤمنين عليه السلام فقال عمار بن ياسر قاتلت بهذه الراية مع رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثاً وهذه الرابعة والله لو ضربونا حتى يبلغوا بنا السعفات من هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وكانت السيرة فيهم من امير المؤمنين ع ما كان من رسول الله ص في اهل مكة يوم فتح مكة فانه لم يسب لهم ذرية وقال من اغلق بابه فهو امن ومن القى سلاحه او دخل دار ابي سفيان فهو امن وكذلك قال امير المؤمنين ع يوم البصرة نادى فيهم لا تسبوا لهم ذرية ولا تجهزوا على جريح ولا تتبعوا مدبراً ومن اغلق بابه والقى سلاحه فهو امن واما السيف المغمود فالسيف الذي يقام به القصاص قال الله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين فسله الى اولياء المقتول وحكمه الينا فهذه السيوف التي بعث الله تعالى بها محمداً ص فمن جحدها او جحد واحداً منها او شيئاً من سيرها واحكامها فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد ص هذا كله في الجهاد الاصغر واما الجهاد الاكبر الذي هو جهاد النفس فقد تكفلت بجميع ما جاء به من رسول الله الذي قال الله تعالى شانه فيه وانك لعلى خلق عظيم ومن اخيه وابن عمه ووصيه وخليفته وصهره وابي ذريته امير المؤمنين وسيد الوصيين ع الذي هو باب مدينة العلم ومن اولاده الائمة المعصومين الغر الميامين الكتب المصنفة في هذا الفن لاصحابنا وغيرهم قال الصادق ان النبي ص بعث بسرية فلما رجعوا قال مرحباً بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقي الجهاد الاكبر قيل يا رسول الله وما الجهاد الاكبر قال جهاد النفس نسئل الله تعالى شانه التوفيق له والحمد لله تعالى شانه اولاً واخراً وظاهراً وباطناً والشكر له والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد و اهل بيته الطيبين الطاهرين الميامين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الذي قال الله عز وجل في بيانه ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقال الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة واتوا الزكوة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر الى غير ذلك مما ذكره تعالى في كتابه العزيز وقال رسول الله ص اذا امتي تواكلت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاع من الله تعالى وقال ايضاً كيف بكم اذا فسدت نساؤكم وفسق شبابكم ولم تامروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر فقيل له ويكون ذلك يا

كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

رسول الله ص فقال نعم وشر من ذلك وكيف بكم اذا امرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف فقيل له يا رسول الله ويكون ذلك فقال نعم وشر من ذلك كيف
بكم اذا رايتم المعروف منكرا والمنكر معروفا وقال ايضا ان الله عز وجل ليبغض المؤمن الضعيف الذي لا دين له فقيل له وما المؤمن الذي لا دين له
قال الذي لا ينهى عن المنكر وقال ايضا لا يزال الناس بخير ما امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر فاذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات
وسلط بعضهم على بعض ولم يكن لهم ناصر في الارض ولا في السماء وجاء رجل من خثعم فقال يا رسول الله ص اخبرني ما افضل الاسلام قال الايمان بالله قال ثم
ماذا قال صلة الرحم قال ثم ماذا قال الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال الرجل فاي الاعمال ابغض الى الله تع عز وجل قال الشرك بالله قال ثم ماذا قال
قطيعة الرحم قال ثم ماذا قال النهي عن المعروف والامر بالمنكر وقال امير المؤمنين ع من ترك انكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميت بين الاحياء وخطب ع
فحمد الله واثنى عليه قال اما بعد فانه انما هلك من كان قبلكم حيث ما عملوا من المعاصي لم ينههم الربانيون والاحبار عن ذلك وانهم لما تمادوا
في المعاصي لم ينههم الربانيون والاحبار عن ذلك نزلت بهم العقوبات فامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واعلموا ان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لن يقربا اجلا ولن يقطعا رزقا ان الامر ينزل من السماء الى الارض كقطر المطر الى كل نفس بما قدر الله لها من زيادة او نقصان الى اخره وقال ايضا
اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به اولياءه من سوء ثنائه على الاحبار اذ يقول لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم وقال لعن الذين كفروا من بني
اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وانما عاب الله تع ذلك عليهم
لانهم كانوا يرون من الظلمة الذين بين اظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك رغبة فيما كانوا ينالون منهم ورهبة مما يحذرون والله يقول
فلا تخشوا الناس واخشون وقال المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فبدأ الله تع بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه لعلمه بانها اذا اديت واقيمت استقامت الفرائض كلها هينها وصعبها وذلك ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر دعاء الى الاسلام مع رد المظالم ومخالفة الظالم وقسمة الفيء والغنائم واخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها الى اخره وقال
الباقر ع يكون في اخر الزمان قوم يتبع فيهم قوم مراؤن يتقرؤن ويتنسكون حدثاء سفهاء لا يوجبون امرا بمعروف ولا نهيا عن منكر
الا اذا امنوا الضرر يطلبون لانفسهم الرخص والمعاذير يتبعون زلات العلماء وفساد عملهم يقبلون على الصلوة والصيام وما لا يكلمهم
في نفس ولا مال ولو اضرت الصلوة بسائر ما يعملون باموالهم وابدانهم لرفضوها كما رفضوا اسمى الفرائض واشرفها ان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض هنالك يتم غضب الله عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الابرار في دار الفجار والصغار في دار الكبار ان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الانبياء ومنهاج الصالحين فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتامن المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر
الارض وينتصف من الاعداء ويستقيم الامر فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم فان اتعظوا
والى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب اليم هنالك فجاهدوهم
بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين مالا ولا مريدين بالظلم ظفرا حتى يفيئوا الى امر الله ويمضوا على طاعته وقال ابو جعفر
اوحى الله تعالى الى شعيب اني معذب من قومك مائة الف اربعين الفا من شرارهم وستين الفا من خيارهم فقال يا رب هؤلاء الاشرار فما بال الاخيار
فاوحى الله اليه انهم داهنوا اهل المعاصي ولم يغضبوا لغضبي وقال ابو جعفر ع بئس القوم قوم يعيبون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال هو ايضا
والصادق ع ويل لقوم لا يدينون الله بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال الصادق ع ايضا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر خلقان من خلق
الله فمن نصرهما اعزه الله ومن خذلهما خذله الله تع وقال الباقر ع ايضا من مشى الى سلطان جائر فامره بتقوى الله ووعظه وخوفه كان
له مثل اجر الثقلين الجن والانس ومثل اعمالهم الا الامام ع وقال الصادق ع ما اقر قوم بالمنكر بين اظهرهم لا يغيرونه الا اوشك ان يعمهم
الله بعقاب من عنده الى غير ذلك من النصوص وكيف كان فالمعروف على ما في هي ومحكي بر وكره هو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه
عرف فاعله ذلك او دل عليه والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه والاول بمنزلة الجنس ضرورة كون المراد بالحسن الجائز بالمعنى الاعم
الشامل لما عدا الحرام فانه على ما عرفوه ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم ويقابله القبيح و
الاختصاص بوصف له اخره بمنزلة الفصل لاخراج المباح الذي لا وصف فيه زائدا على حسنه المراد به جواز فعله ويتبعه المكروه
وان دخل في تعريف الحسن بالاولوية او لانه لا وصف فيه زائدا على حسنه بمعنى الجواز بناء على كون المراد الزيادة في الحسن كالندبية
والوجوبية فلا تدخل المرجوحية في الفعل ح فيه وقد يطلق الحسن على ما له مدخلية في استحقاق المدح فيختص ح بالواجب والمندوب
ويخرج عنه المباح والمكروه لكن لا يحمل المتن عليه ضرورة انه لو كان المراد به ذلك لم يحتج الى قيد الاختصاص بوصف زائد في اخراجهما
بعد خروجهما عنه بالحسن واما المنكر فليس الا القبيح الذي هو الحرام كما سمعته من مفاد التعريفين بل لعله الثالث المقابل للحسن بالمعنى الاعم
اي ما كان على صفة تؤثر في استحقاق الذم وح فالمباح والمكروه فضلا عن ترك المندوب ليسا من المعروف ولا من المنكر فلا يؤمر بهما
ولا ينهى عنهما وربما حكي عن بعض ادراج المكروه في المنكر على معنى ما كان فيه صفة تقتضي رجحان تركه وح يكون النهي على قسمين
واجب ومستحب كالامر بالمعروف لانه خلاف المعروف في المراد منه وفي ذلك يمكن دخوله في المندوب باعتبار استحباب تركه فاذا كان

تركه

تركه مندوبا تعلق الامر به وهذا هو الاولى وفيه ما لا يخفى ولكن الامر سهل بعد معلومية رجحان النهي عن فعل المكروه كمعلومية رجحانه ايضا
عن ترك المندوب ولذا صرح باستحبابه ابو الصلاح وابن حمزة والشهيدان والسيوري على ما حكي اندرج في عنوان معروف ومنكر او لم يندرج وعلى
كل حال فالمراد بالتقييد بقوله الى اخره من حيث يؤمر به او ينهى عنه لا في حد ذاته لان العلم به غير شرط في كونه حسنا ومعروفا وقبيحا كما ان الظاهر
ارادة الاشارة الى العلم بالاجتهاد والتقليد مثلا من قوله عرفه او دل عليه هو واضح وكيف كان فالامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان
اجماعا من المسلمين بقسميه عليه مضافا الى ما تقدم من الكتاب والسنة وغيرها عن الشيخ والفاضل والشهيدين والمقداد ان العقل مما يستقل به
من غير حاجة الى ورود الشرع نعم هو مؤكد وان كان الاظهر وجوبهما من حيث كونهما كذلك سمعا كما عن السيد والحلي والحلبي والخواجه نصير الدين
الطوسي والكركي وفخر المحققين ووالده في بعض كتبه بل عن الف نسبته الى الاكثر بل عن ير نسبته الى جمهور المتكلمين والمحصلين من الفقهاء ضرورة عدم
وصول العقل الى قبح ترك الامر بذلك على وجه يترتب عليه العقاب بدون ملاحظة الشرع ودعوى ايجابهما من اللطف الذي يصل العقل الى
وجوبه عليه جل شانه واضحة المنع كوضوح الاكتفاء من الله تع بالترغيب والترهيب ونحوهما مما يقرب معه العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية دون
الالجاء في فعل الواجب وترك المحرم بل في هي لو وجبا بالعقل لما ارتفع معروف ولما وقع منكر او كان الله تع شانه مخلا بالواجب والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الامر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين
على الله تع لان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل فيه وجه الوجوب ولو وجبا على الله تعالى لزم احد الامرين واما بطلانهما فظاهر اما الثاني فلانه حكيم لا يجوز
عليه الاخلال بالواجب واما الاول فلانه يلزم الالجاء وهو ينافي التكليف لا يقال ان هذا وارد عليكم في وجوبهما على المكلف لان الامر هو الحمل والنهي
هو المنع ولا فرق في اقتضاء الحمل والمنع الالجاء بين ما اذا صدرا من المكلف ومن الله تع وذلك قول بابطال التكليف لانا نقول لا نسلم انه يلزم
الالجاء لان منع المكلف لا يقتضي الامتناع لقصر ما في الباب ان يكون مقربا يجري مجرى الحدود في اللطفية ولهذا تقع القبائح مع حصول الانكار
واقامة الحد وان كان لا يخفى عليك ما في ذلك كله والعمدة الوجدان ضرورة عدم وصول العقل الى ذلك على وجه يترتب عليه الذم والعقاب نعم
يمكن دعوى وصوله الى الرجحان وبالجملة لا على الوجه المزبور والامر سهل بعد ما عرفت من ثبوته بالشرع كتابا وسنة واجماعا ووجوبهما على الكفاية
وح فيسقط بقيام من فيه غناء وكفاية كما هو خيرة السيد والحلبي والقاضي والحلي والفاضل والشهيدين والمحقق الطوسي في التجريد والاردبيلي
والخراساني وغيرهم على ما حكي عن بعضهم وقيل والقائل الشيخ وابن حمزة وفخر الاسلام والشهيد في غاية المراد والسيوري على ما حكي عن بعضهم بل
هو على الاعيان بل ربما حكي عن الحلبي بل عن الشيخ حكايته عن قوم من اصحابنا وهو اشبه عند المص باصول المذهب وقواعده التي منها اصالة
العينية في الوجوب مضافا الى الامر بهما على جهة العموم في جملة من النصوص منها بعض ما تقدم سابقا ومنها النبوي لتامرن بالمعروف ولتنهن
عن المنكر او ليعمكم عذاب الله وفي اخر مروا بالمعروف وان لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا عنه كله الى غير ذلك لكن لا يخفى عليك انقطاع
الاصل بعد معلومية كون الغرض منهما حصول ذلك في الخارج لا انهما مرادان من كل شخص بعينه بل يمكن دعوى عدم تعقل ارادة الحمل على المعروف بالتبديد مثلا
من الجميع كما انه يمكن القطع بكون المراد من هذا العموم ما اريد منها في تغسيل الميت ودفنه ونحوهما مما هو متعلق بالجميع على معنى لا حرج
به من اي شخص منهم وح العقاب على الجميع مع الترك اصلا لا ان المراد فعله من كل واحد الذي لا يمكن تصوره باعتبار معلومية عدم ارادة
التكرار كمعلومية عدم امكان الاشتراك كما هو واضح هذا كله مضافا الى الاستدلال عليه ايضا بظاهر قوله تع ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير الى اخره المراد منه التبعيض خصوصا بعد استدلال الصادق ع قال مسعدة بن صدقة سئل ابو عبد الله ع عن الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل له ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون
سبيلا الى ان قال والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل ولتكن منكم امة الى اخرها فهذا خاص غير عام كما قال الله عز وجل ومن قوم موسى امة
يهدون بالحق وبه يعدلون ولم يقل على امة موسى ولا على كل قوم وهم يومئذ امم مختلفة والامة واحد فصاعدا كما قال الله عز وجل
ان ابراهيم ع كان امة قانتا لله يقول مطيعا لله عز وجل وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج اذا كان لا قوة له ولا عدد ولا
طاعة وقال مسعدة سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبي ص ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر ما معناه
قال هذا على ان يامره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه والا فلا ولكن يمكن كون المراد من الخبر المفسر للاية الامام العادل بل كاد يكون
صريح قوله ع والامة واحد الى اخره بل يمكن القطع به بناء على ما هو المعروف عندنا من تعلق الواجب الكفائي بالجميع من حيث الخطاب و
ان سقط بفعل البعض مع ان الاية ظاهرة في الوجوب على بعض الامة من المؤمنين لا جميعهم فضلا عن انه انما يوافق ما ذهب اليه غيرنا من ان
المخاطب في الكفائي البعض المبهم نحو ما قالوه في الواجب المخير بالنسبة الى المكلف به وقد ابطلناه في محله فالمقصود انه مع بسط يد الواجب عليه
جميع افراد الامر بالمعروف والتي منها الجهاد وقتال البغاة واقامة الحدود والتعزير ورد المظالم العامة والخاصة وغير ذلك مما لا يقوم
به الا الامام ع فهو خارج عما نحن فيه من بعض افراد الامر بالمعروف فالعمدة ح ما ذكرناه اولا لكن ينبغي ان يعلم ان القائل بالعينية موافق
على السقوط مع حصول المطلوب بترك العاصي الاصرار على معصيته ضرورة امتناع التكليف به بامتناع متعلقه وانما يظهر فائدة القولين

في وجوب

في وجوب قيام الكل به قبل حصول الغرض وان قام به من فيه كفاية على الوجوب العيني وسقوط الوجوب عمن زاد على ما فيه الكفاية من القائمين على
القول الاخر وح فلو امر او نهي بعض ثم تخلف بعض كان اثما وان حصل المطلوب بالبعض الاخر ويمكن ان يبقى بعينية الانكار القلبي على كل مكلف
ودون نفي الاحتمال الاخر الى كما اذا احتاج اليه بضرب ونحوه فيمكن القطع بعدم العينية فيه فيكفي ح وقوعه من البعض فيسقط عن الاخر ولا
اثم عليه وان كان قادرا على ما وقع من غيره ايضا كما انه يمكن القطع بلا خلة السيرة المستمرة في الاعصار سائر الاعصار بعدم الوجوب العيني منهما
ولذا يكتفي ذوو القدرة عليهما بارسال من يقوم بهما عن مضيه بنفسه عن مضي غيرهم ممن هو مشترك معهم في التكليف كما هو واضح وعلى كل
حال فلا اشكال في سقوط الوجوب بامتثال المامور على القولين وان اختلفت الجهة على التقديرين كما انه لا اشكال في سقوط المبادرة على الكفائية
مع القطع بقيام الغير حتى لو بان بعد ذلك فساد القطع ولم يكن محل بعد للتكليف لم يكن اثما للسيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار على
عدم المبادرة بمجرد العلم بوت زيد مثلا للتغسيل مع القطع بقيام الغير به وان ظهر بعد ذلك فساد القطع بل لا يبعد الاكتفاء بالظن الغالب
المتاخم للعلم لها ايضا بل ربما احتمل الاكتفاء بمطلق الظن وان كان فيه نظر او منع للاصل السالم عن المعارض وعلى كل حال فهو بحث في حكم
الكفائي من حيث كونه كذلك لا مدخلية لخصوص المقام فيه وقد ذكرنا الكلام فيه في باقي احكامه في مطاوي المباحث وعلى كل حال فقد ظهر لك
مما ذكرنا سابقا ان المعروف ينقسم الى الواجب والندب ضرورة كون كل منهما معروفا بل قد سمعت احتمال اندراج ترك المكروه في الثاني منهما ايضا
وح فالمدح والثناء في الكتاب والسنة على الامرين بالمعروف شامل لهما نعم الامر بالواجب واجب وبالمندوب مندوب كما صرح به الحلي و
الديلمي والفاضل والشهيدان وغيرهم بل عن فتح الاجماع عليه مضافا الى ما قيل من عدم زيادة الفرع على اصله والى ما جاء به من النصوص كقوله ع
الدال على خير كفاعله ومن امر بمعروف ونهي عن منكر او دل على خير او اشار به فهو شريك ولا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها الا كان له مثل
من اخذ بها الى غير ذلك فما جاء من الحث على الامر بالخير بل جميع ما في الكتاب والسنة من المدح على الامر بالمعروف شامل لهما ولو على ارادة مطلق
الرجحان من صيغة الامر اللهم الا ان يقال ان مجاز التخصيص اولى من ذلك لكن في رجحانه عليه هنا بحث لقوة ارادة ما يشملهما من المعروف بل لولا
الاجماع الذي قد عرفت امكن القول بوجوب الامر بالمعروف الشامل لهما وان لم يجب المندوب على المامور ونقول بان المراد وجوب الامر بالمعروف كل على
حاله نحو ما قيل في اية اوفوا بالعقود على تقدير تناولها للجائز فيكون المراد ح من الوفاء بها اعطاء كل منها ما يقتضيه وان كان ذلك كله لا يخرج من بحث
ولكن الامر سهل بعد معلومية الحال نعم ينبغي الرفق في ذلك قال عمار بن ابي الاحوص قلت لابي عبد الله ع ان عندنا قوما يقولون بامير المؤمنين ع
ويفضلونه على الناس كلهم وليس يصفون ما نصف من فضلكم انتولاهم فقال لي نعم في الجملة اليس عند الله ما لم يكن عند رسول الله ص ولرسول الله ص
ما ليس عندنا وعندنا ما ليس عندكم وعندكم ما ليس عند غيركم ان الله وضع الاسلام على سبعة اسهم على الصبر والصدق واليقين والرضا
والوفاء والحلم ثم ذلك قسم بين الناس فمن جعل فيه هذه السبعة الاسهم فهو كامل محتمل ثم قسم لبعض الناس السهم ولبعض السهمين ولبعضهم
الثلاثة الاسهم ولبعض الاربعة الاسهم ولبعض الخمسة الاسهم ولبعض الستة الاسهم ولبعض السبعة الاسهم فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين ولا على صاحب
السهمين ثلاثة اسهم ولا على صاحب الثلاثة اربعة اسهم ولا على صاحب الاربعة خمسة اسهم ولا على صاحب الخمسة ستة اسهم ولا على صاحب الستة
سبعة اسهم فتثقلوهم وتنفروهم لكن ترفقوا بهم وسهلوا لهم المدخل وساضرب لك مثلا تعتبر به انه كان رجل مسلم وكان له جار كافر
وكان الكافر يرافق المؤمن فلم يزل يزين له الاسلام حتى اسلم فغدا عليه المؤمن فاستخرجه من منزله فذهب به الى المسجد ليصلي معه الفجر جماعة
فلما صلى قال لو قعدنا نذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس فقعد معه فقال له لو تعلمت القرآن الى ان تزول الشمس وصمت اليوم كان افضل فقعد معه
وصام حتى صلى الظهر والعصر فقال له لو صبرت حتى تصلي المغرب والعشاء الاخرة كان افضل فقعد معه حتى صلى المغرب والعشاء الاخرة ثم نهضا وقد
بلغ مجهوده وحمل عليه ما لا يطيق فلما كان من الغد غدا عليه وهو يريد مثل ما صنع بالامس فدق عليه بابه ثم قال اخرج حتى نذهب الى المسجد
فاجابه بان انصرف عني ان هذا دين شديد لا اطيقه ولا تخرقوا بهم اما علمت ان امارة بني امية كانت بالسيف والعنف والجور وان امامتنا
امامتنا بالرفق والتاليف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد فرغبوا الناس في دينكم وفيما انتم فيه واما المنكر فلا ينقسم
اذ ليس هو الا القبيح المحرم كما عن الشيخ التصريح به لما عرفته من عدم كون المكروه منكرا وح فالنهي عنه كله واجب كما صرح به غير واحد كانه اصطلاحا
والا فيمكن قسمته اليهما ايضا على معنى وجوب النهي عن الحرام واستحباب النهي عن المكروه فيكون ح قسمين كالمعروف ولعله لذا قال ابن حمزة فيما
حكي عنه النهي عن المنكر يتبع المنكر فان كان المنكر محظورا كان النهي عنه واجبا وان كان مكروها كان النهي مندوبا وان كان فيه ان اطلاق
المنكر على المكروه غير معروف وفي الكافي استجود هنا عبارة ابي الصلاح قال الامر والنهي كل منهما واجب ومندوب فما وجب فعله عقلا او سمعا فالامر
به واجب وما ندب اليه فالامر به مندوب وما قبح عقلا او سمعا فالنهي عنه واجب وما كره منها فالنهي عنه مندوب ولا باس به والله العالم وكيف كان فلا يجب
النهي عن المنكر ولا الامر بالمعروف الواجب ما لم يكمل شروط اربعة كما صرح بذلك الفاضل والشهيدان وغيرهم ولعل اقتصار المص على الاول لارادة الاعم
من ترك الحرام وفعل الواجب من المنكر على ان يكون المراد بالنهي عن الثاني هو الامر بالفعل الذي هو المعروف ولو ضوح انها شرائط فيهما او لغير ذلك
وعلى كل حال فالاول ان يعلمه معروفا ومنكرا ليامن الغلط في التعريف وفي الانكار كما صرح به الحلي والفاضل والشهيدان والمقداد وغيرهم على ما حكي

عن بعضهم بل عن المنتهى نفي الخلاف فيه ومقتضاه كون ذلك شرطا للوجوب كالاستطاعة في الحج فالجاهل معذور ولكن في حاشية الكركي وللنظر في ذلك
قال في الاول القائل ان يقول ان في اشتراط الوجوب به نظرا فان من علم ان زيدا قد صدر منه فعل منكر او ترك معروف في الجملة بنحو شهادة العدلين ولا
يعلم المعروف والمنكر ينبغي ان يتعلق وجوب الامر والنهي ويجب عليه تعلم ما يصح معه الامر والنهي كما يتعلق بالمحدث وجوب الصلوة ويجب عليه
تحصيل شروطها والاصل في ذلك انه لا دليل يدل على اشتراط الوجوب بهذا الامر فان الامر بهما ورد مطلقا وتقييده يتوقف على الدليل وهو
منتف وظاهر تعليلهم يرشد الى ذلك كما هو ظاهر لا يستلزم ما ادعوه لانا لا نعلم ذلك لاحتمال الوجوب عليه بعد العلم بترك المعروف في الجملة فالتعلم
ثم الامر وقال في الثاني منهما وقد بينا فساد ان عدم العلم بالمعروف والمنكر لا ينافي تعلق الوجوب بمن لم يعلم وانما ينافيه نفس الامر والنهي حذرا من
الوقوع في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وح فيجب على من علم بوقوع المنكر او ترك المعروف من شخص معين في الجملة بنحو شهادة العدلين ان يتعلم ما
يصح معه النهي والامر ثم يامر او ينهى كما يتعلق بالمحدث وجوب الصلوة ويجب عليه تحصيل شروطها وح فلا منافاة بين عدم جواز امر الجاهل و
نهيه حال الجهل وبين وجوبهما عليه كما يجب الصلوة على المحدث والكافر ولا تصح منهما على تلك الحال وفيه مع انه مناف لما سمعته من الاصحاب
من دون خلاف فيه بينهم كما اعترف به في الحاشية انه مناف ايضا لما في خبر مسعدة السابق الذي حصر الوجوب فيه على القوي المطاع العالم بالمعروف
من المنكر بل يمكن دعوى ان المنساق من اطلاق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ما علمه المكلف من الاحكام من حيث كونه مكلفا بها الا انه يجب
ان يتعلم المعروف من المنكر ليامر على المعروف لامر الغير به للذين يمكن وقوعهما ممن يعلمه من الاشخاص واما ما ذكراه من المثال فهو خارج عما
نحن فيه ضرورة العلم ح بتحقق موضوع الخطاب بخلاف من فعل امرا او ترك شيئا ولم نعلم حرمة ما فعله ولا وجوب ما تركه فانه لا يجب تعرف ذلك مقدمة
للامر والنهي لعدم فرضنا كونهما منه بل اصل البراءة محكم وهو مراد الاصحاب بكونه شرطا للوجوب والله العالم الثاني ان يجوز تاثير انكاره فلو
غلب على ظنه او علم انه لا يؤثر لم يجب بلا خلاف اجده في الاخير بل في ظاهر المنتهى الاجماع عليه لكن قد يشكل ما بالنسبة الى المرتبة الاولى منه وهو
الانكار القلبي الذي ستعرف وجوبه على الاطلاق اللهم الا ان يقال ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعقل كونهما بالقلب ضرورة
عدم كون ذلك امرا ونهيا كضرورة عدم كون المعروف والمنكر بالقلب امرا او ناهيا وانما هو من توابع الايمان بما جاء به النبي ص فلا بد من
اعتبار امر اخر في المرتبة الاولى به تعد في الامر والنهي وهو اظهار عدم الرضا بضرب من الاعراض واظهار الكراهة ونحو ذلك والامر في ذلك سهل
انما الكلام فيما ذكره المص وجماعة بل في بيان انه الاكثر من السقوط ايضا بغلبة الظن بعدم التاثير مع ان الاوامر مطلقة ومقتضاها الوجوب
على الاطلاق حتى في صورة العلم بعدم التاثير الا انه للاجماع وغيره سقط في خصوصها اما غيرها فباق على مقتضى الاطلاق من الوجوب ولعله
لذا كان ظاهر جماعة بل صريح اخرين الاكتفاء بالتجويز الذي معناه الامكان الذي يخرج عنه الامتناع خاصة بل هو مقتضى عنوان المتن ولولا ان
كان قد فرع عليه غلبة الظن ودعوى انصراف الاطلاق الى غير ذلك فيبقى اصل البراءة سليما ممنوعة كما ان قول الصادق ع في خبر مسعدة المتقدم لما سئل
عما جاء عن النبي ص ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر هذا على ان يامره بعد معرفته ومع ذلك يقبل منه والا فلا كقوله ع في خبر يحيى انما
يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن متيقظ او جاهل متعلم واما صاحب سوط او سيف فلا وفي خبر داود الرقي لا ينبغي للمؤمن ان يذل نفسه
قيل له وكيف ذلك قال يتعرض لما لا يطيق وفي خبر حمزة ما يمنعكم اذا بلغكم عن الرجل ما تكرهون وما يدخل علينا به الاذى ان تاتوه فتؤنبوه وتعذلوه
وتقولوا له قولا بليغا قلت جعلت فداك اذا لا يقبلون منا قال اهجروهم واجتنبوا مجالسهم وفي خبر ان كان المسيح يقول ان التارك شفاء المجروح
من جرحه شريك جارحه لا محالة الى ان قال فكذلك لا تحدثوا بالحكمة غير اهلها فتجهلوا ولا تمنعوها اهلها فتاثموا وليكن احدكم بمنزلة الطبيب المداوي
ان راى موضعا للدواء والا امسك لا دلالة فيه على السقوط مع الظن كما زعمه بعض الافاضل خصوصا فيما عدا الاول بل يمكن ظهورها خصوصا الاخير
في عكسه فان الطبيب قد يعطي الدواء مع احتمال الشفاء واما الاول فلا دلالة فيه على العلم بالقبول مع ان الخصم لا يقول به ضرورة الوجوب عنده مع
الطرفين ويمكن حمل عبارة المص ونحوها على ان المراد بغلبة الظن الطمانينة العادية التي لا يراعى معها الاحتمال لكونه من الاوهام فيها الا ان المراد
عدم وجوبه مع الاحتمال المعتد به عند العقلاء الذي هو مقتضى اطلاق الادلة خصوصا بعد تصريح غير واحد بان الساقط مع العلم بعدم
التاثير الوجوب دون الجواز بل عن بعض الاجماع استحبابه والله العالم والثالث ان يكون الفاعل له اي المنكر ولو ترك الواجب
مصرا على الاستمرار فلو لاح منه امارة الامتناع او اقلع عنه عن ذلك سقط الانكار بلا خلاف مع فرض استفادة القطع من الامارة بل
ولا اشكال ضرورة عدم موضوع لهما بل هما محرمان ح كما صرح به غير واحد كما انه لا اشكال في عدم السقوط بعد العلم باصراره انما الا
الاشكال في السقوط بالامارة الظنية بامتناعه كما هو مقتضى المتن وغيره باعتبار المنافي لاطلاق الادلة واستصحاب الوجوب الثابت اللهم
الا ان يريد الظن الغالب الذي يكون معه الاحتمال وهما لا يعتد به عند العقلاء كما سمعته انفا بل قد يقال بوجوبهما في حال عدم العلم بالاقلاع لما
للحكم بفسقه ما لم تعلم توبته فيجري عليه ح جميع الاحكام التي منها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما لم تتحقق التوبة ولو بالطريق الذي يتحقق
بمثلها من اظهار الندم ونحوه ومن ذلك ينقدح الاشكال فيما عن ثروة ومع من كون شرط وجوبهما ظهور امارة الاستمرار بل وفيما عن ما
من كون الشرط الاصرار ولعل الاولى جعل الشرط عدم ظهور امارة الاقلاع بل لا بد من تقييد الامارة بما يكتفى بمثلها في تحقق التوبة بل لعل

هذا هو المراد مما في بعض من القطع بالسقوط لو لاح منه امارة الندم ولذا قال في الكفاية لعل حكايته عنه وهو حسن ان افادت الامارة غلبة
الظن وح فلو شك في امتناعه وعدمه لم يجب الوجوب كما صرح به في ذلك قال لعبهاني في شرح اللمعة لا اشكال في الوجوب مع الاصرار وانما
الكلام في سقوطه بمجرد ظهور امارة الامتناع فان الامارة علامة ضعيفة يشكل معها سقوط الواجب المعلوم وفي س انه مع ظهور امارة
يسقط قطعا بعلم الامر اشتباه الحال فيجب الانكار وان لم يتحقق الشرط الذي هو الاصرار ومثله القول في الامر بالمعروف وهو موافق لكثير مما ذكرنا
خلافا لما سمعته من ظ ر وم وللاشارة من اعتبار ظهور امارة الاستمرار في الوجوب بل وظ من اعتبر الاصرار في الوجوب ايضا ضرورة مخالفته ذلك
كله للاطلاق الادلة وهل يكفي مجرد الامتناع او لا بد من التوبة استظهر الناس من اكثر الاصحاب السقوط بالاول ثم قال نعم ان ظهر استمراره
على ترك التوبة كان اللازم امره بها ولكن هذا غير الامر بالمعروف الذي وجب عليه لتوبته بتركه وفي الكفاية قالوا لو ظهر الاقلاع
سقط ولا ريب فيه ان كان المراد بالاقلاع الندم ولو كان بمجرد الترك ففيه تردد قلت لا ريب في اولوية مراعاة التوبة كما اشرنا اليه
والله العالم **والرابع** ان لا يكون في الانكار مفسدة فلو علم او ظن توجه الضرر اليه والى ماله او الى عرضه والى احد من المسلمين
الحال والمال سقط الوجوب بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم لنفي الضرر والضرار والحرج في الدين وسهولة الملة وسماحتها و
ارادة الله اليسر دون العسر وقول الرضا ع في الخبر المروي عن العيون والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على من امكنه ذلك ولم
يخف على نفسه كقول الصادق ع في حديث شرايع الدين مع زيادة ولا على اصحابه وقوله ايضا في خبر مسعدة السابق وليس ذلك في هذه
الهدنة اذا كان لا قوة له ولا مال ولا عدد ولا طاعة بل وقوله في خبر يحيى الطويل السابق بل وقوله ايضا في خبر مفضل بن يزيد من تعرض
لسلطان جائر فاصابته بلية لم يوجر عليها ولم يرزق الصبر عليها وغير ذلك من النصوص السابقة وغيرها والمناقشة بان التعارض بينها و
بين ما دل على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من وجه يدفعها اولا ان مورد جملة منها في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر نعم هو كذلك بالنسبة
الى نحو قوله ع لا ضرر ولا ضرار وقوله ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ونحوهما ومن التخصيص في السابقة يعلم الرجحان ح في هذه العمومات
خصوصا بعد ملاحظة غير المقام من التكاليف التي تسقط مع الضرر كالصوم ونحوه وقول الباقر ع في الخبر السابق يكون في اخر الزمان قوم
مراؤن يتقرون الى ان قال لا يوجبون امرا بمعروف ولا نهيا عن منكر الا اذا امنوا الضرر يطلبون لانفسهم الرخص والمعاذير محمول على ان
مخصوصين موصوفين بهذه الصفات او على ارادة فوات النفع من الضرر بل في الوسائل او على جواز تحمل الضرر اليسير او على استحباب
تحمل الضرر العظيم وان كان لا يخلو من نظر بل منع في الاخير ضرورة ثبوت الحرمة ح كما صرح به الشهيدان والسيوري وما وقع من خصوص
مؤمن ال فرعون وابي ذر وغيرهما في بعض المقامات فلامور خاصة لا يقاس عليها غيرها ثم ان ظ الاصحاب اعتبار العلم والظن بالضرر
ويقوى الحاق الخوف المعتد به عند العقلاء بهذا وعن البهائي رحمه الله بعينه عن بعض العلماء زيادة انه لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر الا بعد كون الامر والناهي متجنبا عن المحرمات وعدلا لقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقول الصادق ع في خبر محمد بن عمر المروي عن الخصال وعن روضة الواعظين انما يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلث خصال عامل بما يامر به تارك لما ينهى عنه وقول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة وامروا بالمعروف
وائتمروا به وانهوا عن المنكر وانتهوا عنه وانما امرنا بالنهي بعد التناهي وفي الخبر ولا يامر بالمعروف من قد امر ان يؤمر به ولا ينهى عن المنكر
من قد امر ان ينهى عنه على ان من هلية الغير فرع الاهتداء والامامة بعد الاستقامة وفيه ان الاول انما يدل على ذم غير العامل بما يامر به لا على عدم
الوجوب عليه واحتمال الثاني اللوم على قول فعلنا او ما يدل على ذلك وبلا فعل والثالث للاشارة الى الامام القائم بجميع افراد المعروف
والنهي عن المنكر والتعريض بائمة الجور المتلبسين بلباس ائمة العدل كل ذلك للاطلاق وما دل على الامر بهما كتابا وسنة واجماعا من غير اشتراط
للعدالة بل المحصر ثم نسار بنفي الاربعة عدم اشتراط غيرها بل عن السيوري والبهائي والكاشاني التصريح بعدم اعتبار العدالة نعم يعتبر في
الامر التكليف كما انه يعتبر في المامور والمنهي فيمنع الصبي والمجنون عن اضرار الغير ليس من الامر بالمعروف بل هو كمنع الدابة المؤذية فما في كنز
العرفان من انه لا يشترط في المامور والمنهي ان يكونا مكلفين فان غير المكلف اذا علم اضراره للغير منع من ذلك وكذا الصبي ينهى عن المحرمات لئلا
يتعودها ويؤمر بالطاعات ليتمرن عليها واضح الفساد بعدما عرفت من ان المنكر المحرم والمعروف الواجب لا واجب ولا محرم بالنسبة الى غير المكلف
وكيف كان فمراتب الانكار ثلث بلا خلاف اجده فيه بين الاصحاب الاولى الانكار بالقلب كما سمعته في الخبر المروي عن الباقر ع فانكروا بقلوبكم والفظوا
بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم الى ان قال فجاهدوهم بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم الى اخره وفي المروي عن امير المؤمنين ع
ايضا من ترك انكار المنكر بقلبه ويده ولسانه فهو ميت في الاحياء وفي الاخر المروي عنه ايضا ان اول ما تقبلون عليه من الجهاد الجهاد بايديكم ثم
بالسنتكم ثم بقلوبكم فمن لم يعرف معروفا ولم ينكر منكرا قلب فجعل اعلاه اسفله وفي المروي عن العسكري ع عن النبي ص من راى منكرا فلينكر بيده
ان استطاع فان لم يستطع فبقلبه فحسبه ان يعلم الله من قلبه انه لذلك كاره الى غير ذلك من النصوص لكن عن بعض تفسيره باعتقاد الوجوب والحرمة
بل في الدروس هو الظاهر من الاطلاق وحمله في المنتهى على ذلك لا اعتقادهم عدم الرضا بالمعصية ولهذا يجب الانكار القلبي وعن قيح تفسيره بذلك ايضا مع

الابتهال الى الله

الابتهال الى الله تعالى في هدى العاصي وفي الكفاية بعدم الرضا بالفعل ولعله لاستفاضة النصوص بان الراضي بالحرام كفاعله بل به علل قتل ذراري
قتلة الحسين ع وعن التنقيح تفسيره بالبغض في الله ولعله لبعض الاخبار وظ هي وما اسمعه من المتن انه اظهار الكراهية ولعله لقول امير المؤمنين
عليه السلام امرنا رسول الله ص ان نلقى اهل المعاصي بوجوه مكفهرة والصادق عليه السلام قد حق لي ان اخذ البري منكم بذنب السقيم وكيف لا يحق ذلك
وانتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه وقوله ايضا لو انكم اذا بلغكم عن الرجل شيء تمشيتم
اليه فقلتم يا هذا اما ان تعتزلنا او تجتنبنا واما ان تكف عن هذا فان فعل والا فاجتنبوه وقوله ايضا ان الله عز وجل بعث ملكين الى اهل
مدينة ليقلباها على اهلها فلما انتهيا الى المدينة فوجدا فيها رجلا يدعو ويتضرع الى ان قال فعاد احدهما الى الله تعالى فقال يا رب
اني انتهيت الى المدينة فوجدت عبدك فلانا يدعوك ويتضرع اليك فقال امض لما امرتك فان ذا رجل لم يتمعر وجهه غضبا
لي الى غير ذلك من النصوص التي تقدم بعضها الامرة بهجر الهم وهجران مجالسهم لكن لا يخفى عليك ما في جملة من هذه التفاسير ان الاول كما ذكرنا
سابقا ليس من الامر بالمعروف ولا من النهي عن المنكر لغة ولا عرفا وانما هو من احكام الايمان حال وجود موضوعهما وعدمه وكذا زيادة
عدم الرضا بالمعصية معه فان الرضا وان كان محرما في نفسه لكن عدمه ليس امرا ولا نهيا وكذا البغض لم يظهر واغرب من ذلك زيادة الابتهال
الذي لا مدخلية له في الامر بالمعروف بل لا قائل بوجوبه نعم اظهار الكراهة ونحوها دال على طلب الفعل والترك ومن هنا قلنا سابقا انه لا بد
من ضميمة في الانكار بالقلب يكون بها داخلا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا انه بهذا المعنى مشروط ايضا بتجويز التاثير وبعدم
الضرر فلا يتم قول المص بل العلامة في المحكي عن جميع كتبه هو اي الانكار بالقلب يجب وجوبا مطلقا على انه بمعنى لا يتوقف على التجويز ولا على
امن الضرر كما صرح به غير واحد بالجملة الانكار القلبي بمعنى الاعتقاد ونحوه ليس من الامر بالمعروف بل وكذا عدم الرضا او البغض او نحو
ذلك مما هو في القلب من دون اظهار منه وان قلنا بوجوبه في نفسه لبعض النصوص واما الاظهار ونحوه فهو منه لدلالته على طلب الفعل او
الترك الا ان ذلك ليس واجبا مطلقا بل هو مشروط بما عرفت ومن هنا كان المتجه للمص والفاضل تفسيره بذلك مع ترك الاطلاق وجوبه لكونه ح كالمرتبة الثانية والثالثة وهي الانكار باللسان او باليد من اللتين لا خلاف في اشتراطهما بما سمعت كما لا خلاف في وجوبهما
لما سمعته من النصوص السابقة مضافا الى خبر يحيى الطويل عن ابي عبد الله ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد لكن جعلهما يبسطان معا ويكفان
معا وغيره ايضا نعم يستفاد منها ايضا خصوصا خبر العسكري السابق عن النبي ص الانكار القلبي المحض لقوله من راى منكرا فلينكر بيده ان استطاع
فان لم يستطع فبقلبه فحسبه ان يعلم الله من قلبه انه لذلك كاره وخبر يحيى الطويل صاحب المنقري عن الصادق ع حسب المؤمن عزا اذا راى
منكرا ان يعلم الله عز وجل من قلبه انكاره مع زيادة المقت والغضب والبغض كما يستفاد من غيرها ولكن ليس من الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ضرورة عدم دلالته على الطلب من المامور والمنهي بوجه من الوجوه مع فرض عدم امارة تدل على ذلك حتى تغير الوجه ونحوه
وكيف كان فقد صرح الفاضل وابن سعيد والسيوري والشهيدان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بوجوب مراعاة الايسر فالايسر في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بل نسبه بعض الافاضل الى الشهرة بل لم اجد من حكى الخلاف في ذلك واليه اشار المص بقوله ويجب دفع
المنكر بالقلب ولا كما اذا عرف ان فاعله ينزجر باظهار الكراهية وكذا اذا عرف ان ذلك لا يكفي وعرف الاكتفاء بضرب من الاعراض
والهجر وجب واقتصر عليه مراعيا للايسر فالايسر ولو عرف ان ذلك لا يرفعه انتقل الى الانكار باللسان مرتبا الايسر من القول فالايسر
ولو لم يرتفع الا باليد مثل الضرب وما شابهه من ترك الاذن والحبس ونحوها جاز ودعوى ان اطلاق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي
خلاف الترتيب المزبور بل قد سمعت ما في بعض الاخبار السابقة من التزام ارتكاب لا اقل من الانكار باليد فيها ما يستفاد من غيرها من مراعاة
الترتيب مضافا الى قاعدة ايذاء حرمة المؤمن واضراره المقتضي للخروج منها على مقدار ما يرتفع به الضرورة بل العل قوله تعالى فاصلحوا بينهما
فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى الى اخرها ظ في ذلك باعتبار تقديم الصلح ولا على ان التعارض
بين اطلاق الامر بالمعروف وبين النهي عن الاضرار بالمؤمن والايذاء له من وجه المعلوم من تخصيص الاخير بالاول حال الترتيب الذي
ذكرناه وح فالمتجه الاقتصار منها على اول مراتب الانكار بالقلب على وجه يظهر للمامور والمنهي ذلك ثم المرتبة الاخرى منه الايسر فالايسر الى
ان تنتهي مراتبه باقسام الهجر وتغير الوجه ونحوهما فان لم يجد استعمل اللسان ايضا بمراتبه الايسر فالايسر فان لم يجد استعمل اليد ايضا
بمراتبها ولكن ذلك كله مع فرض ترتبها في الايذاء والا فلو فرض ان الهجر اشد ايذاء من بعض القول وجب لتلك ولو علم من اول الامر انه لا
يجدي الا المرتبة الاخيرة من المراتب استعملها من غير تدرج اذ هو في مجهول الحال لكن عن الشيخ وابن حمزة يجب اولا باللسان ثم
باليد ثم بالقلب وعن سلار باليد اولا فان لم يمكن فاللسان فان لم يمكن فالقلب وعن الحلبي في الاشارة يجب باليد واللسان فان تعذر
القدرة او تعذر الجمع فيه بين ذلك فباللسان والقلب خاصة فان لم يمكن الوجه الجمع فيه بينهما لاحد الاسباب المانعة فلا بد منه
باللسان ولا يسقط الانكار به شيء ولا يخفى عليك ما في الجميع خصوصا الاخير ضرورة سقوط الانكار باللسان مع الضرر والخوف وعدم
تجويز التاثير وربما يكون المراد من الاختلاف بيان مراتب سقوط الانكار بالنسبة الى التمكن وعدمه على معنى سقوطه باليد عند الحاجة

اليه

٧١٨ اليه مع عدم التمكن ولكن لا يسقط باللسان مع التمكن ولو بالنسبة الى غير الفرد الذي يتوقف انكاره على الضرب باليد فان لم يتمكن منه ايضا
باللسان بالنسبة الى بعض الاشخاص اقتصر على القلب بالطريق الذي ذكرناه وهكذا وعلى ذلك فلا يكون خلاف في المسألة وح فالسقوط
مترتب ايضا كالثبوت ولعل هذا اولى مما في الكفاية فانه بعد ان حكى بعض ما ذكرناه من الاختلاف قال ولا ارى في ذلك كثير بحث والتحقيق ان
النزاع لفظي فان القائل بوجوبه باللسان ثم باليد اشار الى انه يعد فاعل المعروف بالخير ويعظه بالقول ويزجره على الترك فان افاد
والا ضربه وادبه فان خاف وعجز عن ذلك كله اعتقد وجوب الامر بالمعروف وتحريم المنكر وذلك مرتبة القلب والقائل بتقديم القلب يريد
انه يعتقد الوجوب ويغضب في قلبه غضبا يظهر على وجهه الكراهة والاعراض والقائل بتقديم اليد يريد انه يفعل المعروف ويتجنب المنكر بحيث
يتاسى الناس به فان لم ينجع وعظ وخوف باللسان فان لم ينجع اقتصر على الانكار القلبي وهو كما ترى ولعله لذا قال في محكي قيح انه مجرد تخمين لا دليل
عليه وعلى كل حال فمما ذكرنا يعلم وجوب مراعاة الايسر فالايسر في المراتب كلها كما يعلم منه ايضا ان المراد بالجواز في المتن الوجوب بل ويعلم ايضا
التخيير في الافراد مع فرض تساويها مرتبة ولو كان المنكر مثلا يرتفع بالقول الغليظ والضرب الخفيف اقتصر على الاول بناء على ما ذكرنا من
الترتيب بين اللسان واليد مع احتمال التخيير مع فرض التساوي في الايذاء والاوجب الاسهل لما سمعته من القاعدة السابقة التي منها يعلم الحال في افراد
المراتب فرب اعراض وهجر من بعض الاشخاص بالنسبة الى بعض الاشخاص يكون اشد ايذاء من بعض الكلام وبالجملة الميزان ما عرفت وهو مع انه
احوط به يجمع النصوص والفتاوى ثم ان ظاهر المتن وغيره الاجماع على عدم توقف الضرب الخالي عن الجرح على اذن الامام او القائم مقامه لكن في محكي نهاية الشيخ
الامر بالمعروف يكون باليد واللسان فاما اليد فهو ان يفعل المعروف ويتجنب المنكر على وجه يتاسى به الناس واما باللسان فهو ان يدعو
الناس الى المعروف ويعدهم على فعله المدح والثواب ويزجرهم ويحذرهم عن الاخلال به من العقاب فان لم يتمكن من هذين النوعين بان
يخاف ضررا عليه او على غيره اقتصر على اعتقاد وجوب الامر بالمعروف بالقلب وليس عليه اكثر من ذلك وقد يكون الامر بالمعروف باليد بان يحمل
الناس على ذلك بالتاديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات الا ان هذا الضرب لا يجب فعله الا باذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة
العامة فان فقد الاذن من جهته اقتصر على الانواع التي ذكرناها وانكار المنكر يكون بالانواع الثلاثة التي ذكرناها فاما اليد فهو ان
يؤدب فاعله بضرب من التاديب اما الجراح او الالام والضرب غير ان ذلك مشروط بالاذن من جهة السلطان حسب ما قدمناه وفيه نظر من وجوه
من ذلك ما في مجمع البرهان انه لو لم يكن جوازهما بالضرب اجماعيا لكان بجواز مطلق الضرب بمجرد ادلتهما مشكلا انه لا يخفى على من لاحظ ما
ذكرناه من النصوص وغيرها ان المراد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الحمل على ذلك بايجاد المعروف والتجنب عن المنكر لا مجرد القول وان كان
يقتضيه ظاهر لفظ الامر والنهي بل في بعض النصوص الواردة في تفسير قوله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة المشتملة على الاكتفاء
بالقول للاهل افعلوا كذا واتركوا كذا قال الصادق ع في خبر عبد الاعلى مولى ال سام لما نزلت هذه الاية يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم
نارا جلس رجل من المسلمين يبكي وقال انا عجزت عن نفسي كلفت اهلي فقال رسول الله ص حسبك ان تامرهم بما تامر به نفسك وتنهاهم عما تنهى
عنه نفسك وخبر ابي بصير في الاية قلت كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله وتنهاهم عما نهاهم الله فان اطاعوك فقد وقيتهم وان عصوك كنت قد
قضيت ما عليك وفي خبره الاخر عن ابي عبد الله ع في الاية ايضا كيف نقي اهلنا قال تامرونهم وتنهونهم لكن لا يخفى ان ما سمعته من النصوص والفتاوى الدالة
على انهما يكونان بالقلب واللسان واليد صريح في ارادة حمل الناس عليهما بذلك كله بل هو معنى قوله ع ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد
ولكن جعلهما يبسطان معا ويكفان معا فيمكن ارادة ما يشمل الضرب ونحوه من امر الاهل ونهيهم كما انه صرح في النصوص ايضا بالهجر وتغير
الوجه وغيرهما مما يراد منه الطلب بواسطة هذه الامور لا بمجرد القول كما هو واضح بادنى تامل في نظر بل منه يعلم ان المراد في من
اطلاق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الكتاب والسنة حمل تارك المعروف وفاعل المنكر على الفعل والترك بالقلب على الوجه الذي ذكرنا
وباللسان واليد كذلك بل قد سمعت دعوى الاجماع من الاردبيلي على الاخير فضلا عن الاولين ثم من اعظم افراد الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر واعلاها واتقنها واشدها تاثيرا خصوصا بالنسبة الى رؤساء الدين ان يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه وينزع رداء المنكر
محرمه ومكروهه ويستكمل نفسه بالاخلاق الكريمة وينزهها عن الاخلاق الذميمة فان ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف ونزعهم المنكر
وخصوصا اذا اكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة والمرهبة فان لكل مقام مقالا ولكل داء دواء وطب النفوس والعقول اشد من طب
الابدان بمراتب كثيرة وح يكون قد جاء باعلى افراد الامر بالمعروف نسأل الله التوفيق لهذه المراتب وكيف كان فلو افتقر الى الجراح والقتل
هل يجب قيل والقائل السيد والشيخ في التبيان والحلبي والعجلي والفاضل في جملة من كتبه ويحيى بن سعيد والشهيد في النكت على ما حكي عن
بعضهم نعم يجب وقيل والقائل الشيخ والديلمي والقاضي وفخر الاسلام والشهيد والمقداد والكركي على ما حكي عن بعضهم لا يجوز الا باذن
الامام بل في نكت واشهر بل في مجمع البرهان هو المشهور بل عن الاقتصاد الظاهر من شيوخنا الامامية ان هذا الجنس من الانكار لا يكون الا
للائمة او لمن ياذن له الامام ع وفيه وهو الاظهر للاصل السالم عن معارضة الاطلاق المنصرف الى غير ذلك خصوصا بعد ما سمعته من اشتراط
الوجوب بتجويز التاثير المشعر ببقاء المامور والمنهي بل لعل ذلك هو مقتضى الامر والنهي الواجبين ضرورة عدم موضوعهما مع القتل ودعوى

٧٩ كون المراد منهما حمل الشخص على ترك المنكر ولو ترك الواجب الذي يحصل بقتله عدم وقوع المنكر منه كما ترى مجاز لا قرينة عليه بل لعلها على العكس موجودة
كل ذلك مضافا الى ما في تجويز ذلك لسائر الناس على عمومهم وفساقهم من الفساد العظيم والهرج والمرج المعلوم عدمه في الشريعة خصوصا في مثل هذا الزمان الذي
غلب النفاق فيه على الناس بل بالجملة لا يكاد ينكر اقتضاء تجويز ذلك لسائر الناس على مقتضى اطلاق وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فساد
النظام فلذا قوي اقتضاء الاطلاق ما دل على وجوبهما لخصوص ما دل منه على وجوبهما باللسان او اليد الشاملة للجرح والقتل واوضح الفساد كذا قوى اقتضاء
وجوبهما على النبي ص والامام ع على هذا الوجه لوجوبه على الناس بعينها كما علمته سابقا لاصالة الاشتراك واوضح منها فساد الاستدلال على ذلك بانهما
انما وجبا لمصلحة العالم فلا يقفان على شرط كثير مما ذكره الاصحاب بعد ما عرفت من اقتضاء وجوبهما على هذا الوجه فساد نظام العالم وكذا ما قيل من ان اذن الامام
شرط فيما اذا كان الضرر مقصودا واما اذا كان المقصود امرا اخر غيره فلا وان حصل منه الضرر ومحل البحث في الاخير فهو شبه لما ضعه والما النعم
للذين قد يتولد منهما ضرر غير مقصود نعم في المروي من تاريخ الطبري عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال اني سمعت عليا ع يوم لقينا اهل الشام يقول
ايها المؤمنون انه من راى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل من صاحبه ومن انكره
بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين كقول الباقر ع فانكروا
بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم فان اتعظوا والى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم انما السبيل على الذين
يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب اليم هنالك فجاهدوهم بابدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين
مالا ولا مريدين بالظلم ظفرا حتى يفيئوا الى امر الله ويمضوا على طاعته الى غير ذلك من النصوص لكن من المعلوم انه اشار بذلك الى نفسه ومن
يقوم مقامه او لاذنه لا لسائر الناس كخطابات الحدود وقتال البغاة وجهاد الكفار ونحو ذلك على انه ظاهر في الجواز دون الوجوب الذي
هو مقتضى الامر بالمعروف نحو قوله ايضا الذي رواه عنه الرضي فمنهم المنكر للمنكر بقلبه ويده ولسانه فذلك المستكمل لخصال الخير ومنهم المنكر
بلسانه وقلبه التارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيع خصلة ومنهم المنكر بقلبه التارك بيده ولسانه فذلك الذي ضيع اشرف
الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة ومنهم تارك لانكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت الاحياء الحديث كانه لبعض ما ذكرنا فصل في
الشهيدين بين الجرح والقتل فجوز الاول ومنع الثاني وهو مع انه خرق للاجماع على الظاهر فيه الفساد الذي ذكرناه ضرورة عدم انحصار الجرح في
المؤدي للقتل بل قد سمعت عن الشيخ سابقا ما يقتضي عدم جواز الضرب الا باذن الامام ع وان كان فيه ما عرفت فلا ريب في ان القول بعدم الجواز
مطلقا اقوى نعم في جوازه لنائب الغيبة مع فرض حصول شرائطه الجامع التي منها الامن من الضرر والفتنة والفساد لعموم ولايته عنهم ع قوة خصوصا مع
القول بجواز اقامة الحدود له وان كان ذلك فرضا نادرا بل معدوما في مثل هذا الزمان هذا ولعله لبعض ما ذكرناه من لزوم الفساد باتكال
ذلك الى عامة الناس لا يجوز لاحد اقامة الحد الا الامام ع مع وجوده وبسط يده او من نصبه الامام لاقامتها خاصة او لما يشملها وان كان ربما
فرق بينهما بان الحد مطلوب شرعا بالذات من حيث انه حكم شرعي متعلق بمنصب الامامة فلا بد من اذن الامام ع واما الجرح والقتل فانهما مطلوبان
لامتثال الامر والنهي لا لذاتهما فلا يشترطان باذن الامام ع كالدفاع ولذا وقع الخلاف في الاول دون الثاني لكن فيه ان الكلام في جواز ذلك مقدمة
للامر والنهي وعلى كل حال فلا خلاف اجده في الحكم هنا بل عن الغنية وير الاجماع عليه بل في المحكي عن الثاني دعواه من المسلمين قال والاجماع حاصل
منعقد من اصحابنا ومن المسلمين جميعا انه لا يجوز اقامة الحدود ولا المخاطب بها الا الائمة ع والحكام القائمون باذنهم في ذلك فاما غيرهم
فلا يجوز التعرض لها على حال فلا يرجع عن هذا الاجماع باخبار الاحاد بل باجماع مثله او كتاب الله او سنة متواترة مقطوع بها الى اخره كل ذلك
مضافا الى النصوص الدالة على ذلك المذكورة في كتاب الحدود وغيره التي منها يعلم التقييد في الخطابات العامة الامرة باقامة الحد ونحوه من خطاب
الجهاد وغيره المعلوم ان المراد كون منها مباشرة الامام او من نصبه لذلك نعم مع عدم ظهوره وعدم بسط يده يجوز للمولى وان لم يكن مجتهدا اقامة الحد على
مملوكه وفاقا للمشهور نقلا وتحصيلا بل كاد يكون اجماعا كما اعترف به بعضهم بل في الكفاية لم يخالف فيه الا الشاذ النادر ولعله كذلك اذ لم يحك الخلاف
فيه الا من المفيد والديلمي بل عن الغنية الاجماع عليه بل مقتضى جواز الحلي له بعد ما سمعته منه سابقا كونه مجمعا عليه وان النصوص به متواترة
بل المحكي عنه الاستدلال عليه بما ورد من الاخبار المستفيضة بين العامة والخاصة وان كان لا يحضرني شيء منها مضافا الى عموم ما دل على تسلط
السيد على عبده مضافا الى ما عن الكركي من انه ذكر اصحابنا انه قد ورد بذلك رخصة الا خصوص النبوي المروي في بعض كتب الفروع اقيموا الحدود
على ما ملكت ايمانكم وخبر عنبسة بن مصعب قلت لابي عبد الله ع جارية لي زنت احدها قال نعم وليكن في ستر فاني اخاف عليك السلطان وخبر علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع سألته عن رجل هل يصلح له ان يضرب مملوكه في الذنب يذنبه قال يضربه على قدر ذنبه ان زنى جلده وان كان غير ذلك فعلى قدر
ذنبه السوط والسوطين وشبهه ولا يفرط في العقوبة بل يمكن دعوى القطع من السيرة بجواز التعزيرات له التي هي قسم من الحد وايضا والمناقشة
باحتمال الاذن الخاصة من الامام ع واضحة في غير خبر عنبسة المحمول على غيره وبذلك كله يقيد ح ما دل على ان الحد للامام ع ولمن ياذن
له مع امكان كون ذلك اذنا منه على جهة العموم فيساوي ح الاذن في الحكم ثم ان مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في المولى بين العدل
والفاسق والذكر والانثى بل والمملوك كما اذا كان مكاتبا وغيره بل عن الشيخ التعبير بالانسان الشامل للذكر والانثى لكن في س ونحوه

اى منزلة الحر على رقيقها والمكاتب على رقيقه والفاسق وفيه نظر ولعله مما سمعته من الشك فى التناول وعدم استيمان الفاسق على مثل ذلك ولا اصل عدم الجواز ولو اشترك الموليان اجتمعا فى الاستيفاء ولا يجوز لاحدهما الاستقلال كما لا يجوز اقامته على المبعض لحرية بعضه وكذا المكاتب وان كان لا يخ من نظر اذا لم يتحرر بعضه كذا لا فرق فى الحد بين الجلد والرجم والقتل لعم بعتبر مشاهدته لمقتضى الحد او اقرار المولى على وجه يثبت عليه ذلك اما الثبوت بالبينة ففى كونه يتوقف على الحاكم الشرعى وفيه نظر بناء على جواز العمل بها للغير من باب الامر بالمعروف وكذا يعتبر معرفته لمقدار الحد باقى ما يعتبر فيه ومع ذلك الاولى بل الاحوط عدم التعرض له مع فرض كون الحكم رخصة كما هو مقتضى المحكى عن الشيخ و غيره لا عزيمة لعموم النهى عن تعطيل الحد لمن كان له اقامته والاحوط من ذلك مباشرة نايب الغيبة له باذن السيد بناء على جواز اقامة الحد له فيها وكيف كان فهل يجوز ان يقيم الرجل الحد على ولده وزوجته كما عن الشيخ والقاضى واختاره اول الشهيدين او لا يجوز كما عن المفيد وابنى زهرة و ادريس والطبرسى وغيرهم واختاره الكركى وثانى الشهيدين بل لعله المشهور كما استظهره بعض الافاضل فيه تردد كما فى النافع وعد من دعوى الشيخ وجود الرخصة فى ذلك وليس ما يحكيه الا كما يرويه مؤيدة بما دل على كمال سلطنة الوالد والزوج على الولد والزوجة والسيرة المستمرة على جواز تاديبهما وتعزيرهما الذى هو قسم من الحد وخصوص ما دل على تاديب الزوجة بالضرب والهجرة مع التقصير فى حقوق الزوجية كتابا وسنة واجماعا مضافا الى عموم الامر باقامة الحد ومن عدم صلاحية ذلك كله للتخصيص ما دل على ان اقامة الحد للامام ع من خبر حفص سألت ابا عبد الله ع من يقيم الحدود السلطان او القاضى فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم وغيره مضافا الى ما سمعته من اجماع ابن زهرة المقتصر فى الخروج منه على السيد بل فى محكى الغنية ويجوز للسيد اقامة الحد على من ملكت يمينه بغير اذن الامام ع ولا يجوز لغير السيد ذلك الا باذنه كل ذلك بدليل اجماع الطايفة عليه من ذلك وغيره يعلم ان المراد بالعموم ما سمعته سابقا من الامام ومن اذن له فعدلك لا الاقوى ح عدم الجواز و على الاول فقد صرح فى س بان المراد بالولد وان نزل كما انه صرح فيها وفى غيرها بعدم الفرق بين الدائم والمنقطع بل صرح فيها ايضا بانه لا فرق فى المدخول بها وغيرها فانه لا فرق بين الجلد والرجم فى المبادى الى الزوج والزوجة بين الحرين والعبدين او احدهما التى فيتجه حينئذ على الامة بولاية الزوج والسيد وهل يتوقف اقامته عليهما او لكل منهما اقامته وصرح فيها ايضا بانه لا فرق بين المدخول بها وغيرها وانه لا فرق بين الجلد والرجم قال المدارى وانه لو وجد رجلا يزنى بامراته فله قتلهما ومنع الفاضل من الرجم والقطع بالسرقة ولا يخفى عليك ما فى الاستدلال بالرواية المزبورة المعلوم كون ما فيها من غير الحد بل للغيرة ونحوها ولذا لم يعتبر فى الرجل كونه محصنا على ان الحد فيه الرجم لا القتل كما فى محله ذلك فى كتاب الحدود ومنه يعلم ما فى الاستدلال بنحو ذلك للقول الاول الذى قد بان لك ضعفه هذا وفى ذلك ويظهر من الفاضل فى موضع عنه ما لو كان الاب والزوج بل المولى فقيها ح يتجه الجواز لما سيأتى من جواز ذلك لهم فى حال الغيبة قلت عبارته فى الفن فى غاية التشويش وربما يحكى جواز ذلك لهم وان لم نقل بجوازه للفقيه فى غير زمن الغيبة ولكنه فى غير محله كما ان دعوى كون النزاع فى خصوص ذلك كذلك ضرورة ظهور كلام الاصحاب وصريحه فى كون ذلك من حيث كونه مولى وابا وزوجا والامر سهل بعد ان عرفت التحقيق فى المسئلة والله العالم ولو ولى وال من الشيعة من قبل الجائر وكان قادرا على اقامة الحدود بلا ضرر عليه هل له اقامتها قيل والقائل المفيد فى محكى عنه والشيخ فى محكى نه نعم له ذلك بعد ان يعتقد انه يفعل ذلك باذن امام الحق قال فى الاخير ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل اليه اقامة الحدود جاز له ان يقيمها عليهم على الكمال ويعتقد انه انما يفعل ذلك باذن سلطان الحق لا باذن سلطان الجور ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم يتعد الحق فى ذلك وما هو مشروع فى شريعة الاسلام فان تعدى ما جعل الله الحق لم يجز له القيام به ولا لاحد معاونته على ذلك اللهم الا ان يخاف فى ذلك على نفسه فانه يجوز له ح ان يفعل فى حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس واما قتل النفوس فلا يجوز فيها التقية على حال وفيها قد روى ان من استخلفه سلطان ظالم قوله فى يتة اللهم ثم قال اورد هذه الرواية شيخنا ابو جعفر فى نهايته وفى محكى ئر انه اوردها ايرادا من طريق الخبر لا اعتقادا من جهة الفتيا والنظر ومن هنا قيل والقائل الحلى والفاضل والشهيدان وغيرهم بل المشهور لا يجوز له ذلك وهو احوط بل اقوى بل ينبغى القطع به ضرورة ظهور كلام الاصحاب بل صريح بعضهم كما اعترف به فى لك ان هذا المتولى غير فقيه شرعى بل وليس مضطرا كما يؤمى اليه ذكر حكم الاضطرار بعده ذلك وقد عرفت الاجماع بقسميه والنصوص على عدم جواز اقامتها لغير الامام ومن اذن له فى ذلك والرواية المزبورة بعد عدم جامعيتها للشرائط الحجية واعراض المشهور بل الجميع عدا من عرفت عنها لا تصلح لاثبات ذلك قطعا نعم لو اضطره السلطان الى اقامة الحد جاز ح اجابته ما لم يكن قتلا ظلما فانه لا تقية فى الدماء بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به فى هى وفى محكى ئر بل فى مجمع البرهان الظاهر الاجماع على جواز الاجابة فى ذلك على الوجه المزبور كل ذلك مضافا الى عموم ادلة التقية المؤيدة بما دل على جواز تناول غير الباغى والعادى الميتة وغيرها من المحرمات عند الاضطرار لكن فى الحاق الجرح بالقتل كما هو مقتضى التعليل وعدمه خلاف عن الشيخ القطع بالاول وفى لك الحق به الشهيد الجرح وهو لتعليل المص بان التقية المنفية نكرة فى سياق النفى فتعم وفى بعض العبارات لا تقية فى قتل النفوس فيخرج الجرح الذى لا يفضى اليه ولا يحضرنى مستند يترتب عليه الحكم قلت يمكن ارادة النفوس من الدماء فى المرسل فيتجه ح مع ما فى محكى ئر قال ان خاف الانسان من ترك اقامة الحدود فانه يجوز له ان يفعل ذلك فى حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس فانه لا يجوز التقية فيه عند اصحابنا بلا خلاف بينهم بل هو المراد

من قول الصادق ع فى خبر ابى حمزة الثمالى لم تبق الارض الا وفيها منا عالم يعرف الحق من الباطل انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية وايم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم لا نفعل انما نتقى ولكانت التقية احب اليكم من آبائكم وامهاتكم ولو قد قام القائم ع ما احتاج الى مسائلتكم عن ذلك ولا قام فى كثير منكم من اهل النفاق حد الله تع بل هو مقتضى ما سمعته عن المرتضى بل يمكن القطع بملاحظة ما يلتمس المتن وما هنا بارادة النفوس من الدماء لا مطلق الجرح وخصوصا المعلوم عدم تاديته الى القتل الا ان المراد الشك فيبقى عموم الجواز للتقية فى محله بل ينبغى القطع به فيما اذا كان المجروح من غير الشيعة بل قد يقال يجوز القتل فيه اذا كان الاكراه بالقتل بل واذا كان مخالفا خصوصا بعد ما ورد من عدم مساواة الالف منهم لواحد من الشيعة وانهم مستحقون للقتل عند ظهور صاحب روحى له الفداء وان اجراء حكم الاسلام عليهم للتقية الزمانية وللهدنة ما دامت دولة الحق مستورة بل قد يقال ايضا ان من كان عليه الحد مخالفا وكان حده القتل فى مذهبهم يجوز قتله وان لم يصل الحد الا كراما لقاعدة الزامهم بما الزموا به انفسهم وغيرها فتحصل من جميع ما ذكرنا انه يجوز لغير الفقيه اقامة الحد الثابت شرعا ولو قتلا اذا كان مجبورا على ذلك لعموم ادلة التقية ولا يجوز مع عدم الجبر هل يعتبر فى حال الجواز نية كونه عن الامام ع ظ المرسل المزبور ذلك لكن قد عرفت قصوره عن اثبات نحو ذلك ربما كان احوط اما اذا كان القتل ظلما او كان المقتول من الشيعة فلا يجوز قطعا لما عرفت وفى الحاق الجرح الغير المؤدى الى القتل قول ولكن الاقوى خلافه بل يقوى جوازه فى غير معلوم التادية ولو كان من غير الشيعة ولو مخالفا فالاقوى جواز قتله فضلا عن الجرح خصوصا اذا كان ذلك مقتضى مذهبه ونصوصا اذا علم قتل الجائر له ان لم يقتله هذا وربما احتمل فى عبارة المص ان المراد بالوالى الفقيه فى زمن الغيبة وفيه انه لا وجه لافراد المسئلة الآتية اللهم الا ان يقال انه باعتبار صدق النيابة عن الجائر يتوهم المنع وان جاز هناك وهو كما ترى ويقال انه وان لم نقل بالجواز فى تلك المسئلة يجوز هنا باعتبار كونه واليا عن الجائر فلا يخاف عليه ح من السلطان بخلاف ما اذا لم يكن واليا وغير ذلك والامر سهل بعد ما عرفت وتعرف ان الحكم جائز له على كل تقدير وكيف كان فقد قيل والقائل الاسكافى والشيخان والديلمى والفاضل والشهيدان والمقداد وابن فهد والكركى والسبزوارى و الكاشانى وغيرهم على ما حكى عن بعضهم يجوز للفقهاء العارفين بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية العدول اقامة الحدود فى حال غيبة الامام كما لهم الحكم بين الناس مع الامن من ضرر سلطان الوقت ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك كما يجب مساعدة الامام ع عليه بل هو المشهور بل لا اجد فيه خلافا الا ما يحكى عن ظاهر ابنى زهرة وادريس ولم نتحققه بل لعل المتحقق خلافه اذ قد سمعت سابقا معقد اجماع الثانى منهما الذى يمكن اندراج الفقيه فى الحكام عنهم منه فيكون ح اجماعه عليه لا على خلافه كما ان ما فى محكى الحكاية عن سلار انه جوز الاقامة ما لم يكن قتلا او جرحا كذلك ايضا فان عبارته فى شمّ عامة للجميع قال فيها فقد فوضوا ع الى الفقهاء اقامة الحدود والاحكام بين الناس بعد ان لا يتعدوا واجبا ولا يتجاوزوا حدا وامروا عامة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة ومن الغريب بعد ذلك ظهور التوقف فيه من المص فى بعض كتب الفاضل سيما بعد وضوح دليله الذى هو قول الصادق ع فى مقبول عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله تع وهو على حد الشرك بالله تع عز وجل وفى مقبول ابى خديجة اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وقول صاحب الزمان روحى له الفداء وعجل الله فرجه فى التوقيع المنقول عنه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله وعن بعض الكتب ولينه فانهم خليفتى عليكم الى اخره اما بدعوى ان اقامة الحد من الحكم سيما فى مثل حد القذف مع الترافع اليه وثبوته عنده وحكمه بثبوت الحد على القاذف فان المراد من الحكم عليه نفاذ ما حكم به لا مجرد الحكم من دون نفاذ او لظهور قوله ع فانى قد جعلته عليكم حاكما فى ارادة الولاية العامة نحو المنصوب الخاص كذلك الى اهل الاطراف الذى لا اشكال فى ظهور ارادة الولاية العامة فى جميع مور المنصوب عليهم فيه بل قوله فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله اشد ظهورا فى ارادة كونه حجة فيما انا فيه حجة الله عليكم ومنها اقامة الحدود بل ما عن بعض الكتب فانهم خليفتى عليكم اشد ظهورا ضرورة معلومية كون المراد من الخليفة عموم الولاية عرفا نحو قوله تع يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق او لما سمعته من قول الصادق ع ان اقامة الحدود الى من اليه الحكم جواب من سئله من يقيم الحدود السلطان او القاضى كل ذلك مضافا الى التاييد بما دل على انهم ورثة الانبياء وانهم كانبياء بنى اسرائيل وانه لولاهم لما عرف الحق من الباطل وبنحو قول امير المؤمنين ع اللهم انك قلت لنبيك صلواتك عليه وآله فيما اخبر به من عطل حدا من حدودى فقد عاندنى وطلب بذلك مضادتى الظاهر فى العموم لكل زمان والاجماع بقسميه على مدخلية خطاب غيرهم بذلك فانحصر الخطاب بغيرهم ولو لما عرفت من نصبهم اياهم على ذلك ونحو بل منه ينقدح التاييد بعموم الامر بالجلد للزانى والقطع للسارق ونحوهما فيه وبان تعطيل الحدود يفضى الى ارتكاب المحارم وانتشار المفاسد وذلك مطلوب الترك فى نظر الشرع وبان المقتضى لاقامة الحد قائم فى صورتى حضور الامام ع وغيبته وليست الحكمة عائدة الى مقيمه قطعا فتكون عائدة الى مستحقه او الى نوع من المكلفين وعلى التقديرين لا بد من اقامته مطلقا وبثبوت النيابة لهم فى كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الامام اجمع بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الاصحاب فان كتبهم مملوة بالرجوع الى الحاكم المراد به نايب الغيبة فى ساير المواضع قال الكركى فى المحكى من رسالته التى الفها فى صلوة الجمعة اتفق اصحابنا على ان الفقيه العادل الامين الجامع لشرائط

الفقيه المعبر عنه بالمجتهد في الاحكام الشرعية نايب من قبل ائمة الهدى عم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل وربما استثنى الاصحاب القتل و
لعل مقصود بعض الاصحاب مشيرا به الى ابن زهرة وابن ادريس اللذين قد عرفت عدم ظهور المحكي عن الثاني منهما بل ظاهره العكس بل ينبغي الجزم بارادته
ذلك خصوصا بعد فتواه نفسه في غيرها من كتبه بالجواز وحكايته له عن غيره وبنحو ما سمعته من جواز اقامة السيد الحد والوالد والزوج على
القول بها مع امن الضرر بل يمكن القطع باولوية الفقيه منهما في ذلك بعد ان جعله الامام حاكما وخليفة وبان الضرورة قاضية بذلك في قبض
الحقوق العامة والولايات ونحوها بعد تشديدهم في النهي عن الرجوع الى قضاة الجور وعلمائهم وحكامهم بعد علمهم بكثرة شيعتهم في
جميع الاطراف في طول الزمان وبغير ذلك مما يظهر بادنى تامل في النصوص وملاحظتهم حال الشيعة وخصوصا علمائهم في زمن الغيبة وكفى بالتوقيع
الذي جاء للمفيد من الناحية المقدسة وما اشتمل عليه من التبجيل والتعظيم بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الامور المتعلقة بشيعتهم معطلة فمن الغريب
وسوسة بعض الناس في ذلك بل كانه ما ذاق من طعم الفقه شيئا ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم امرا ولا تامل المراد من قولهم اني جعلته عليكم حاكما
وقاضيا وحجة وخليفة ونحو ذلك مما يظهر منه ارادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الامور الراجعة اليهم ولذا جزم فيما سمعته من سم
بتفويضهم عم لهم في ذلك نعم لم ياذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الامور التي يعلمون عدم حاجتهم اليها كجهاد الدعوة المحتاج الى سلطان وجيوش
وامراء ونحو ذلك مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه والا لظهرت دولة الحق كما اومى اليه الصادق عم بقوله لو ان لي عدد هذه الشويهات
وكانت اربعين لخرجت وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى ادلة واغرب من ذلك كله استدلال من حلت الوسوسة في قلبه بعد حكم اساطين
المذهب بالاصل المقطوع واجماع ابني زهرة وادريس اللذين قد عرفت حالهما وببعض النصوص الدالة على ان الحد لله كالمرسل وخصوص المروي عن كتاب
الاشعثيات لمحمد بن محمد بن الاشعث باسناده عن الصادق عم عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلام لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة الا بامام الضعيف
سندا بل الكتاب المزبور على ما حكي عن بعض الافاضل ليس من الاصول المشهورة بل ولا المعتبرة ولم يحكم احد بصحته من اصحابنا بل لم تتواتر نسبته
الى مصنفه بل ولم تصح على وجه تطمئن النفس بها ولذا لم ينقل عنه الحر في الوسائل ولا المجلسي في البحار مع شدة حرصهما خصوصا الثاني
على كتب الحديث ومن البعيد عدم عثورهما عليه والشيخ والنجاشي وان ذكرا ان مصنفه من اصحاب الكتب الا انهما لم يذكرا الكتاب المزبور
بعبارة تشعر بتعيينه ومع ذلك فان تتبعه وتتبع كتب الاصول يعطيان انه ليس جاريا على منوالها فان اكثره بخلافها وانما تطابق روايته
الاكثر رواية العامة الى اخره كل ذلك مع اشتمال الخبر المزبور على الحكم الذي يرجع اليه فيه بالضرورة من المذهب واما الجمعة ففيها البحث المعروف
ولا يبعد كون المراد منه بيان انها من مناصب الامامة وان اذنوا فيها لفقهاء شيعتهم وح فلا اشكال كما لا خلاف في وجوب مساعدة الناس
لهم على ذلك بنحو مساعدتهم للامام ضرورة كونه من السياسات الدينية التي لا يقوم بها الواحد وهو من البر والتقوى الذين امر بالتعاون عليهما
وح لا يبعد وجوبها لاقامته عليه مع امن ضرر السلطان عليه وعلى غيره من الشيعة ولو بقبول الولاية من قبله واظهارها عنه وان كان
مقتضى خبر حفص وكثير من عبارات الاصحاب وجميعها ثبوت الرخصة له في ذلك الا انه يمكن كون المقام من المواضع التي متى جاز فيها الحكم و
لعل تعبير الاصحاب بالجواز لكون المهم بيان اصل جوازه في مقابل احتمال الحرمة بعد معلومية كونه من مناصب الامامة ومن هنا كان لا اشكال ولا
خلاف في وجوب الحكم عليه بين المتخاصمين مع طلب ذي الحق له فالمتجه كونه غير مختص بعد ما سمعته من الادلة التي مقتضاها ذلك مضافا
الى التشديد في تعطيل الحد الذي كونه فيمن له اقامته والله العالم وكيف كان فلا يجوز ان يتعرض لاقامة الحدود غير من سمعته من السيد والوالد
والزوج في قول عرفت الحال فيه ولا للحكم بين الناس ولا للفتوى ولا لغير ذلك مما هو مختص بالامام عم ونائبه الا عارف بالاحكام الشرعية جميعها
ولو ملكة مطلع على ماخذها عارف بكيفية استنباطها منها وبايقاعها الى الحكم والحد على الوجوه الشرعية وبالجملة المجتهد المطلق الجامع
للشرائط المفروغ من تعدادها وتفصيلها في محله اذ هو المتيقن من النصوص والاجماع بقسميه بل الضرورة من المذهب نيابته في زمن الغيبة عنهم عم
على ذلك ونحوه وفي المسالك في شرح العبارة المراد بالعارف المذكور الفقيه المجتهد وهو العالم بالاحكام الشرعية بالادلة التفصيلية وجملة
شرائطه مفصلة في مظانها وهذا الحكم وهو عدم جواز الحكم لغير المذكور موضع وفاق بين اصحابنا وقد صرحوا فيه بكونه اجماعيا الى اخره وح
فلا يجوز لغيره حتى المتجزي بناء على ثبوته وصحة عمله بظنه ضرورة عدم اندراجه في مقبولة ابن حنظلة السابقة التي هي العمدة في الباب لانها
ترجع مقبولة ابي خديجة والتوقيع عن صاحب الامر روحي له الفداء بل وصحيح ابي بصير عن الصادق عم ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في
حق فدعاه الى رجل من اخوانكم ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا
بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به على ان الاخير انما هو في بيان عدم جواز
الترافع الى قضاة المخالفين لان المراد منه مطلق الاخ وان لم يكن عدلا عارفا بالاحكام وفي خبره الاخر قلت لابي عبد الله عم قول الله
عز وجل في كتابه ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام فقال يا ابا بصير ان الله عز وجل قد علم ان في الامة حكاما يجورون
انه لم يعن حكام العدل ولكنه عنى حكام الجور يا ابا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكم العدل فابى عليك
الا ان يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له كان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل الم تر الى الذين الخ كما ان المراد بما في التوقيع

من رواة حديثنا الاشارة الى الفقيه المزبور لا مطلق الراوي لحديثهم وان لم يكن فقيها ذا بصيرة فيها عارفا بعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها و
 ناسخها ومنسوخها وغير ذلك مما اشاروا اليه في كلامهم عم وكذا ما في مقبولة ابي خديجة لان المراد منه مطلق العالم بشيء من قضاياهم ولو المسألة
الواحدة في الطهارة او الصلاة مثلا لبعد ما ورد عنهم من انه لا يكون الفقيه فقيها حتى يلحن له بالقول فيعرف ما يلحن له وخصوصا بعد عدم
الجابر لسندها بالنسبة الى ذلك بل الوهن متحقق فاني لم اجد من اثبت جميع احكام المطلق للمتجزي عدا ما يحكى عن الاردبيلي مستدلا بخبر ابي
خديجة وصحيح ابي بصير ونحوهما مما عرفت المراد به ولو بقرينة الشهرة العظيمة بل الاجماع بقسميه على اختصاص الاحكام المزبورة بالمجتهد المطلق
دون غيره نعم قد احتملنا في كتاب القضاء انه لم يكن اجماع جواز القضاء للمقلد المجتهد المطلق بفتوى مجتهد وجوازه ايضا بالمعلوم من احكام
اهل البيت عم ويدل عليه قوله عم في تعداد القضاة رجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة بل حكينا ذلك عن بعض ونصوصا مع
عدم المجتهد المطلق او عدم امكان الوصول اليه وعدم امكان رفع النزاع والقتال بالصلح ونحوه فلاحظ فانه قد ذكرنا هناك ايضا جملة
من المسائل المتعلقة بالقضاء وبالفتوى وغيرهما فمن المسائل المذكورة في مظانها منها تقليد الميت الذي اطنب فيه الكركي هنا في
حاشيته على الكتاب مع ان عدم جوازه ابتداء مفروغ منه بين اصحابنا وقد حكى الاجماع عليه غير واحد انما الكلام في جواز بقائه على
ما قلده فيه في زمن حيوته وعدمه فبين قائل بوجوبه وقائل بحرمته والتحقيق التخيير كما هو ظاهر الكركي في الجعفرية وغيره بل الظاهر ذلك
ايضا بالنسبة الى المجتهد الحي اللهم الا ان يكون اجماعا ولم يتحقق وان حكاه بعض الناس لا ان الظاهر كون المسلم منه عدم الرجوع فيما عمل به من
فتواه في الزمان الماضي اما المتجدد من الزمان فهو مخير فيه بينه وبين غيره كما كان مخيرا في ابتداء التقليد مع فرض التساوي في الفضيلة
وغيرها مما هو معتبر في التقليد ان كان التحقيق عندنا جواز تقديم المفضول مع وجود الفاضل من غير فرق بين العلم بالخلاف وعدمه نعم
لا طريق للعامي الذي لا اهلية له للنظر في امثال هذه المسائل الا الرجوع الى الافضل من اول الامر لانه المتيقن له في زمن الغيبة المعلوم عدم
سقوط التكليف فيه ثم العمل بقوله حتى في امثال هذه المسائل التي لا قابلية له للاجتهاد فيها للحرج المنفي كتابا وسنة واجماعا والسيرة
المعلومة التي تزيد على الاجماع بل تقرب من الضرورة وبالجملة فهذه المسائل وغيرها مما يتعلق بالاجتهاد والتقليد محررة في محالها ثم من
المعلوم انه كما لا يجوز الحكم الا لمن عرفت كذلك لا يجوز الفتوى الا له ضرورة اشتراطهما معا بالاجتهاد والفرق بينهما ان الحكم انشاء انفاذ
في حكم شرعي متعلق بواقعة مخصوصة كالحكم بان الدار ملك لزيد وان هلال شهر رمضان سنة كذا قد حصل ونحو ذلك مما هو في قضايا شخصية
والفتوى حكم شرعي على وجه كلي كقوله المعاطاة جائزة او شخصي يرجع الى الكلي كقوله لزيد ان صلوتك باطلة لانك تكلمت فيها مثلا
اذ مرجعه الى بطلان صلوة من تكلم في صلوته وزيد منهم وحكاية الفتوى عن الغير والملاهي مع القرائن الدالة على ذلك ليست فتوى
من الحاكي وانما هو راوي يجوز العمل بقوله مع عدالته وكيف كان فمع اتصاف المتعرض للحكم بذلك اي الاجتهاد الجامع للشرائط يجوز
الترافع اليه للحكم والفصل بل يجب على الخصم اجابة خصمه اذا دعاه للتحاكم عنده كما يجب القبول على من حكم له وعليه منهما بلا اشكال فما اجد في شيء
لما سمعته من قول الصادق عم في مقبولتي ابن حنظلة وابي خديجة وصاحب الزمان روحي له الفداء في التوقيع المعتضد بالاجماع بقسميه عليه
نعم قد يظهر من بعض عدم الوجوب بمجرد طلب الخصم ذلك بل يتوقف على طلب الحاكم له ولكن ظاهر النصوص وجوب الاجابة عليه بمجرد طلب
خصمه ذلك كما ان الظاهر كون التعيين مع التعدد بيد المدعي الذي له حق الدعوى ويجب عليه الحكم والانشاء كفاية مع عدم المانع لقوله
تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقال و
لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وغير ذلك من الكتاب والسنة والاجماع بقسميه كما يجب تحصيل المرتبة المزبورة
كذلك ايضا على المشهور لتوقف النظام عليها بل قيل بوجوب تحصيلها عينا وان كان هو واضح الضعف نعم قد يصير الواجب الكفائي عينيا
بعدم قيام الناس به فانه ح يجب عليهم جميعا التحصيل حتى يوجد من فيه الكفاية بل لا يكفي ظن وصول الناهض الى ذلك للاصل وغيره وعلى كل حال
فلو امتنع الخصم وآثر المضي الى قضاة الجور كان مرتكبا للمنكر لان ذلك كبيرة عندنا كما في ك وقد عرفت وجوب النهي عن المنكر على الناس
كفاية وقد قال الصادق عم ايما مؤمن قدم مؤمنا في خصومة الى قاض او سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم بل قد سمعت ما في خبر
ابي بصير عنه عم من كونه من اهل اية الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
وقد امروا ان يكفروا به بل قال في مقبولة ابن حنظلة من تحاكم الى طاغوت فحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا الى غير ذلك من النصوص المعتضدة
بالاجماع بقسميه نعم لو توقف تحصيل الحق على ذلك امكن اختصاص الممتنع بالاثم دون الآخر ولا ينافيه ما سمعته في المقبولة المحمولة على كون
ذلك بالاختيار لا في نحو الفرض هذا كله في المرافعة لارادة الفصل والحكم اما المرافعة للاصلاح ونحوه فلا باس بها عند غير الجامع للشرائط
للاصل وعموم الامر بالصلح بين المتخاصمين والحث عليه كتابا وسنة بل قد يقال بجواز طلب البينة له ايضا والامر على مقتضى قيامها من باب
الامر بالمعروف لا من القضاء والفصل بناء على عدم اختصاص العمل بها بالحاكم بل قد يقال بجواز الصلح عن اسقاط الدعوى بيمين المنكر مثلا فان
القضاء فيه من خواص الحاكم اما اذا اندرج في معاملة لا فرق فيها بين الحاكم وغيره فجائز كالصلح بمال ونحوه وان كان لا يخلو من نظر فيها

لو علم المدعي عدم المنكر على اليمين الكاذبة وجواز تحليفه في مجلس الحكومة وان علم تعمده الى الكذب في اليمين للادلة على ذلك وعلى سقوط الدعوى بها ح وانها ذهبت بما فيها حتى لو استعمل التورية عند فعله فان المدار على قصد من له اليمين دونه كما حررناه في محله ومن ذلك يظهر لك النظر فيما قيل من ان للناس بطريق الاحتياط وطريق الصلح غنى عن المجتهد في اغلب العقائد والاحكام ويسهل الخطب على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من عالم وحاكم عادل وظالم اذا شهدت عنده البينة العادلة بثبوت الحق فان له الحكم على المشهود عليه بالتسليم كما لو علم من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل ولو لم تكن بينة وطلب المدعي اليمين او رد المنكر عليه مكن ذلك ايضا الغير بايقاع الصلح بين المنكر والمدعي باسقاط الدعوى باليمين او ثبوتها بيمين الرد فتخرج المسئلة عن حكم المرافعات التي تختص ثبوت الدعوى او سقوطها فيها باليمين عند الحاكم وتدخل في قسم المعاملات التي يستوي فيها الخاص والعوام ودعوى ان ذلك داخل في الصلح على الحرام فلا يصح مردودة بان ذلك مسدد في باب الاحكام والا لم يجز للمدعي يعلم ثبوت حقه على المنكر تحليفه ولا للمنكر الرد مع علمه بكذب المدعي اذ لا يخفى عليك ما في الاخير بعد ما عرفت بل لا يخفى ايضا ما في الاكتفاء بالبينة الى الظلمة والفساق واهل الاغراض الفاسدة مع عدم معرفتهم العدالة التي عدم معرفتهم معنى الشهادة وكيفيتها ومعنى الجرح وغير ذلك من الامور التي لا يحسنها الا الماهر من فساد عظيم بل قد يؤول الى الامر بالمنكر والنهي عن المعروف نعم لا بأس بما يجوز منه للعارف وان لم يصل الى رتبة الاجتهاد كل ذلك بعد الاغضاء عن الاشكال في كون الدعوى من الحقوق التي تقابل ثباتا واسقاطا بمال وانما هي من قبيل الاحكام ولذا لا تسقط بالاسقاط ولو اشتمل الصلح عن اسقاطها بمال مرجعه الى الصلح على المدعى به بزعم المدعي لا عن اسقاطها ولذا يحرم عليه المال لو كان عالما بكذبه مثلا عند المنكر ولكن يكون الصلح قاطعا للدعوى على زعم المدعي نحو شراء من اعترف بحرية عبد في يد من يدعي ملكيته فان فائدته محض العبد للحرية وقطع دعوى الملكية واحتمال التزام القائل في الفرض بانه صلح ايضا عن مال المدعي بزعمه الذي هو عند المنكر بان يحلف بالله كذبا انه ليس كما ترى اذ لا يرجع الى محصل خصوصا اذا فرض في غير حال الدعوى بان يصالح على مال معلوم انه يحلف بالله كذبا على قيام زيد مثلا او دعوى اعتقه ونحو ذلك من خصوص الدعاوى مسلم بالنسبة الى احكامها كيمين الانكار والرد في مجلس الحكومة لا في مثل عقد الصلح الذي يراد به اخراجها عن حكم الدعاوى وادراجها في حكم العقود التي لا فرق فيها بين المجتهد وغيره والله العالم

ولو نصب الجائر مؤمنا قاضيا لم يكن له رتبة الاجتهاد مكرها له على ذلك بما يتحقق معه مسمى الاكراه الذي اشبعنا الكلام فيه في كتاب الطلاق في مسألة الدخول معه بل قد يجب دفعا للضرر لكن عليه اعتماد الحق والعمل به ما استطاع بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل ولا اشكال بعد ما دل من الكتاب والسنة على دفع الاثم عن المكره خصوصا الاخير الذي قال الله تعالى فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد قال الصادق ع في خبر ابي بصير من حكم في درهم بغير ما انزل الله تعالى عز وجل فهو كافر بالله العظيم وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه شكى عينيه فعاده رسول الله ص فاذا علي ع يصيح فقال له النبي ص اجزعا ام وجعا يا علي فقال يا رسول الله ما وجعت وجعا اشد منه قال يا علي ان ملك الموت اذا نزل بقبض روح الفاجر نزل معه سفود من نار فيقبض روحه به فتصيح جهنم فاستوى علي ع جالسا فقال يا رسول الله اعد علي حديثك فقد انساني وجعي ما قلت فهل يصيب ذلك احدا من امتك فقال نعم حكاما جائرين واكل مال اليتيم وشاهد زور والى غير ذلك نعم الظاهر كما صرح به غير واحد عدم اعتبار الاكراه في جواز قبول ذلك لمن جمع شرائط الاجتهاد او تمكن منها من اجراء الاحكام الشرعية على وجهها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل قد يجب عليه القبول بل يجوز او يجب عليه التعرض لها مع علمه بعدم التعدي عن الواجب وعدم ارتكاب القبيح وانه متمكن من وضع الاشياء مواضعها من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واغاثة المظلوم ونحو ذلك ولعل منه ما كان من علي بن يقطين وابن بزيع وغيرهما مما امرهم الائمة بذلك ووعدهم على ذلك بالثواب الجزيل حتى في بعضها ان بيوت هؤلاء تضيء لاهل السماء كما تضيء النجوم لاهل الارض فكن يا محمد انت منهم بل قد يقال انه يكفي ظنه الغالب بذلك والفرق بينه لا يجوز لاحد ان يعرض نفسه للتولي من قبل الظالمين الا ان يقطع او يعلم علما يقينيا انه لا يتعدى الواجب ولا يرتكب القبيح ويتمكن من وضع الاشياء مواضعها من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان علم انه يخل بواجب او يرتكب قبيحا او غلب على ظنه ذلك فلا يجوز له التعرض بحال من الاحوال مع الاختيار فان اكره على الدخول فيه واضطر به التقية جاز له ح ذلك ويجتهد ويتحرز لنفسه من المظالم حسب ما امكن لكن يمكن ارادته ايضا ما ذكرناه بملاحظة المفهوم في صورة المنع بل ان لم يكن اجماع او ظاهر نصوص في عدم قبول ذلك منهم امكن القول بالجواز مع عدم العلم بارتكاب محرم مطلقا وعدم وجوب التحرز من احتمال المحرم التي يمكن رفع الاثم عنها مع فرض الاكراه عليها ان كان تحصل بقبول الولاية اختيارا وتسمع تمام الكلام في قبول الولاية من الجائر في المكاسب ومنه يعلم اعتبار الاكراه في جواز قبول الولاية المستلزمة لظلم الغير ونحوه من المحرمات فلا يجزي ح مجرد الخوف على النفس او العرض والمال في جواز ظلم الغير لنفي الضرر مع عمومه اذا كان ذلك هو الداعي للجائر على ظلمه ان لم يتوعده به بل ربما كان ذلك من الاكراه ايضا نعم ليس له دفع الضرر عن نفسه باضرار غيره قطعا كما انه منه يعلم الحال في كثير من المسائل المتعلقة في المقام الذي هو فرد ايضا من المسئلة الاتية الاتية حتى تحقيق موضوع الاكراه وان كان تسمع ان شاء تمام الكلام فيه في كتاب الطلاق ومنه يعلم عدم كون المسئلة من التقية الدينية وانما هي من الاكراه ولو من غير المخالفين كما لا فرق في المكره على ذلك بين الفقيه وغيره بل ولا بين الاكراه على العمل بمذاهب المخالفين او غيرهم ضرورة اشتراك الجميع مع الاكراه عليها في الجواز المعلوم نقلا بل عقلا مع فرض عدم تمكنه من التخلص على وجه يكون به غير مكره والا كان ظالما اثما ضامنا لجميع ما باشره من اتلاف مال الغير لان عليه

اتباع الحق والتجنب عن الباطل على حسب امكانه بخلافه في الحال الاول فانه لا ضمان عليه ان باشر لقوة السبب على المباشر كما اوضحناه في محله الا في الدماء على الوجه الذي عرفته سابقا والى ذلك كله اشار المصنف بقوله وان اضطر الى العمل بمذهب اهل الخلاف جاز اذا لم يتمكن من التخلص من ذلك ما لم يكن قتل الغير المستحق وعليه تتبع الحق ما امكن هذا ونحو ذلك ويجب عليه في حال الاضطرار الى مذاهب اهل الخلاف التعلق بالاقرب فالاقرب الى الحق اذا امكن ولا ريب في رجحانه اما الوجوب فلم يحضرني دليل له عدا الاعتبار الذي لا يصلح دليلا كما ان من المعلوم عدم اعتبار خصوص الاكراه في اصل العمل باحكامهم تقية لعموم ادلتها وشدة الحث والتاكيد في مراعاتها قال علي بن الحسين عليهما السلام اذا كنتم في ائمة جور فامضوا في احكامهم ولا تشهروا انفسكم فتقتلوا والله هو العالم بحقايق احكامه والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وله الشكر على افضاله علينا بالنعم الجسام والمنن العظام التي لا تعد ولا تحصى كان الفراغ منه يوم السبت سادس عشرين من جمادى الثانية

سنة الالف والمائتين وسبعة وخمسين من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة والتحية

المسلم لثلث الاخير العقود هذا اخر صورة ما كتبه المصنف رحمه الله تعالى وكان هذا

المجلد اخر ما صنفه رحمه الله تعالى فكمل بكماله شرح جميع شرايع الاسلام

جعله الله عونا لنا في جميع كربها في الدنيا ويوم القيام والحمد

لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله

الطيبين الطاهرين

وقد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة في يوم الاثنين رابع شهر

ربيع الثاني وقد مضى من الهجرة النبوية على مهاجرها الاف التحية

سنة الالف وثلثمائة واربعة وعشرين وانطبع في دار الطباعة

جناب فخر الحاج حاجي احمد اقا المنصور مؤيد العلماء وفقه الله تعالى

كتبه العبد الاثيم ابن محمد رسول الاعلى الاسكوئي

١٣٢٤

زایل گرداند زانهمه آداب نکوکاریست پایه اول زادب باریست زانکه زآداب زبر نا و پیر ابجلس از یاد ندارد گزیر چون معلوم شد که از یاری و مصاحبت گریزی نیست پس جهد کن تا در همه عمر همنشین نکوکار بدست آور وصحبت با نیکان بدار که اثر صحبت ایشان شما را نکوکار گرداند و از مجالست ناجنس و او باش دور باشید که هر آینه در بلا افتید و در شما سرایت کند پرهیز ابرار در ازلیشان بنا کن خانه در کوی کریمان رذو نان دون شوی هم از بدان خس زنیکان نیک گردی از کسان کس اگر دانا بود خصم تو بهتر که با نادان شوی یار و برادر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در باب دوستی میفرماید اذا المرء لم یحفظ ثلثا معه و لم یکف من ود و انما التصدیق و بذل المال و کتمان السرایر فی الفؤاد یعنی این گفتار اینست یاری که سه خصلتش نباشد در پیش بفروش بنخاکش که بنزد تو زان پیش آیین وفاداری و فشاندن مال پوشیدن اسرار تو در سینه خویش ایعزیز بدانکه صحبت ظاهر محبت باطن است یعنی از دلی بدلی تا روزنی گشوده نشود میان دو کس هیچ پیوند نباشد چنانکه در مثلها گویند که دل بدل راه دارد که القلب یهدی الی القلب یعنی تا دو روح با هم منسلک نگردند دو شخص با هم مصاحب نشوند از آنکه انتظام تابع ارواحند و قوالب بر تو قلعه بند چون دو روح با هم اتصال یابند از برکت مواصلت ایشان ظل صحبت بر سر ایشان افتد و عارف احوال یکدیگر شوند و این صحبت حقیقی باشد و پیر معنوی در خزانه مثنوی جواهر چند در باره صحبت پاکان در رشته نظم کشیده و ایراد آن از فایده خالی نیست مهر نیکان از میان جان نشان دل مده بر صحبت جنس بدان باد خندان باغ را خندان کند صحبت نیکانت از نیکان کند گر تو سنگ صخره مرمر شوی چون بصاحبدل رسی گوهر شوی اینچنین شاه مردی که از خود گذشت شد ... دل پیوسته شد وای آن زنده که با مرده نشست مرده

بخدا که چنین است آنچه گفتی محقق شد و دانستم و قبول کردم که کل شیء یرجع الی اصله و در مثلها گویند از کوزه همان برون تراود که در وست و حقتعالی در کلام خود خبر داده که قل کل یعمل علی شاکلته پس حکیم گفت تو خود گفتی که هیچ چیز از ذات مادر خود برون میرود و از تربیت جبل نمیاید و هر چند سعی کنند فایده ندارد و چنانکه سعدی گفته تربیت نا اهل را چون گردکان بر گنبد است پس ای زن من بگفته تو رفتار میکنم تو بر اصل خود رجوع کرده و بزی مادر خود رفته و ترا از تیب سودی نخواهد کرد پس در همان جا اورا طلاق داده اهل قافله جمع گشتند هر چند شفاعت کردند که زنرا طلاق نگوید قبول نکرد و این مثل که ناکس بتربیت نشود ای حکیم کس در آنجا شد پس حکیم روی بیاران کرده گفت هر چه نصیحت کردم اورا فایده نداد بد اصل را چگونه توان داد تربیت کس در درون خانه چرا مار پرورد حنظل بتربیت نشود طعم شکر گل بر نچیند آنکه همه خار پرورد پس بموجب حدیث نبوی که کل جنس یمیل الی جنسه آخر الجنس خود میرود ای یاران بدانید که پلید و بدطینت و بد اصل جنبث باشد و اگر اورا بسوزانند و خاکستر شرا باب پاک سرچشمه سلسبیل و شراب طهور خمیر کنند وجود ناپاک ش از سیرت و اصل بد بر نگردد و خبث ضمیر و لوث عقیدت باب زمزم پاک نشود ز بد اصل نیکی مدارید امید که زنگی بشستن نگردد سفید شما دست از دو بر آتش دارید و از اصل مقدمه خبر ندارید من مثل با این زن مثل زاهد و موش باشد حکایت حکیم گفت آورده اند که در زمان بنی اسرائیل زاهدی مستجاب الدعوة دست از تعلقات دنیا شسته و دل بر توکل حقتعالی بسته و بعبادت مشغول گشته اتفاقا روزی کلاغی پرواز با آنجا رسیده و موشی در منقار داشت ... و خواست که از بالای سر شیخ بگذرد ناگاه موش از چنگال کلاغ خلاص گشته بدامن زاهد افتاد زاهد آنرا برداشت و بکف خود گرفته دست بر پشت او کشید و بر خرقه بپیچید و از راه ترحم گفت ای موش از چنگ خصم خلاص شدی و بدامن افتادی

بسم الله الرحمن الرحیم
وجعلنا من بین ایدیهم سدا
و من خلفهم سدا فاغشیناهم
فهم لا یبصرون